В.А.Роменець, І.П.Манохa

ІСТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ XX СТОЛІТТЯ

Піди хоча б за край землі –
Психеї меж не віднайдеш:
Такий безмежний її Логос.

Геракліт Ефеський

В.А.Роменець, І.П.Маноха

ІСТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ XX СТОЛІТТЯ

Допущено Міністерством освіти України

Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти, що навчаються за спеціальністю "Психологія"

Київ
«Либідь»
1998

Розповсюдження й тиражування
без офіційного дозволу видавництва заборонено

Рекомендовано до друку Вченою радою
Інституту соціальної та політичної психології АПН України

Рецензенти:
В. Г. Кремень, дійсний член АПН України,
доктор філософських наук;
О. А. Донченко, доктор соціологічних наук

Вступна стаття **В. О. Татенка, Т. М. Титаренко**

Головна редакція літератури з духовного відродження України
та історично-філософських наук

Головний редактор *С. В. Головко*

Редактор *Ю. Г. Медюк*

Р $\frac{0303020000\text{-}063}{1998}$

ISBN 966-06-0116-6

© В. А. Роменець, І. П. Маноха, 1998
© В. О. Татенко, Т. М. Титаренко,
вступна стаття, 1998

ВІД ВИДАВНИЦТВА

Людина вибудовує свою індивідуальну історію, відкриває унікальний всесвіт власного буття у сповненому протиріч світі. Її життєвий шлях пролягає через труднощі самопошуку й радість самоствердження, через натхненні знахідки й непоправні втрати. Вона здобуває Ім'я, виявляє його зміст у неповторних учинках, зігріває своїм теплом буденну "предметність" речей, — і вони оживають, набувають голосу, звучання. Осягнувши смисл творчості, Людина віднаходить у собі дивовижну здатність перетворювати світ, збагачувати його новими фарбами, осявати тих, хто поряд, світлом своєї Особистості.

Так сталося, що видання "Історії психології XX століття" відкривається скорботним поклоном її авторові — історику і мислителю, добрій, чуйній, воістину інтелігентній Людині — Володимиру Андрійовичу Роменцю. Ця книга є завершальним, сьомим томом Всесвітньої історії психології, над якою він працював протягом усього свого життя. Творенням цієї книги Володимир Андрійович тільки й жив останнім часом, плекаючи надію до кінця 1998 року тримати її в руках. І книга таки виходить ... але немає вже з нами дорогого Академіка.

Мудрий вчитель і мужня людина, Володимир Андрійович усвідомлював, що колись і його рука зупиниться у творчому русі. І, упереджуючи цей прикрий екзистенціальний момент, він запросив у співавтори Ірину Петрівну Маноху — свою талановиту учениці, однодумця, якій зміг зі спокійним серцем довірити і свій лекційний курс історії психології в Київському університеті імені Тараса Шевченка.

У цій книзі з нарисом про життя і творчість Володимира Андрійовича виступають також його учні й представники його багаточисельної наукової школи — Тетяна Михайлівна Титаренко і Віталій Олександрович Татенко, які під його батьківським крилом виросли у докторів психологічних наук.

"Історія психології XX століття" — дослідження, створене в часі, коли це століття ще триває. В історії людства воно постає надзвичайно насиченим подіями і звершеннями — політичними й мистецькими, науковими й релігійними тощо. Змалювати повноцінний його портрет надміру складно. Тому він не є всезагальним та всеохоплюючим — як за проблематикою, так і за пантеоном персоналій, через діяльність яких вимальовується історичний поступ століття. Автори дозволили собі скористатися власними науковими пріоритетами, обравши для більш детального розгляду певні концепції та теоретичні спрямування із загального контексту психології XX століття.

... За свого життя людина осягає безмежно багато суттєвого, як рівно й другорядного, і мала би навчитися вирізняти головне. Мала би навчитися бути сильною у щасті й горі, смиренною у відчаї та сумніві, мудрою, коли життя не дає змоги вибирати, а дорогі нам люди йдуть у Вічність... Утім є віра, сильна й жива, в те, що вони не йдуть у небуття, а залишаються у своїх творах, учнях, у думках близьких.

ВОЛОДИМИР АНДРІЙОВИЧ РОМЕНЕЦЬ (1926-1998): ЖИТТЯ ЯК ВЧИНОК І ПОДІЯ

Володимир Андрійович народився 20 травня 1926 року в Києві у сім'ї службовця. Свій трудовий шлях він почав техніком-будівельником, а закінчив Будівничим української психологічної школи.

У дитинстві, як і всі хлопчаки, безтурботно грав у "козаків-розбійників", захоплювався спортом, багато читав. Юнаком полюбляв із друзями, а нерідко й наодинці, блукати крутими дніпровськими схилами, поринаючи поглядом і думкою у безмежну далину лівого берега. Милувався куполами київських соборів. Можливо, саме з того споглядання далечини і величі в юнакові прокинувся талант філософа, історика і психолога — літописця історії людського духу. І не тільки того, що минуло, а й того, що є і що буде.

Напевно, у парубочому віці він залицявся до київських дівчат, а вони залицялися до нього. Високий, стрункий, розумний, дотепний, щедрий душею, завжди уважний і водночас трохи сором'язливий. Як тут не закохатися! Його любили друзі, колеги, студенти, учні. Йому щиро вірили, бо знали, як він умів цінувати дружбу.

Були й такі, що кепкували з нього: не лається, не скаржиться, не любить пліток, не прагне у чини, не схиляється у проханнях, увесь час працює, видає книжки...

Володимир Андрійович був напрочуд чемною, відкритою, щирою людиною, яка нікому ніколи не могла відмовити у розмові й завжди рада була допомогти. Але потрапити в коло його симпатиків було нелегко. І справа зовсім не в тому, що Володимир Андрійович ділив людей на "своїх" і "чужих". Просто багатьом було досить важко відчувати себе у "своїй тарілці" поруч із такою постаттю.

Володимир Андрійович не міг дозволити собі витрачати час і сили на те, щоби подобатись усім. У нього було дещо інше життєве кредо, а саме — встигнути вчинити усім своїм життям. Ось чому, напевно, він "не встиг стати як усі" і до кінця залишився вірним собі і тій Людині, що промовляє до

нас із глибини нашого єства. На жаль, не всі ми здатні почути той голос і прислухатися до нього. Він зміг...

Після закінчення відділення психології філософського факультету Київського державного університету ім. Т.Шевченка та аспірантури в Інституті психології МО УРСР Володимир Андрійович працював науковим співробітником Інституту філософії АН УРСР. З 1967 року перейшов на постійну роботу в Київський університет, подолавши 30-річний шлях від старшого викладача до професора кафедри загальної та інженерної психології. З 1991 року, не полишаючи викладацької роботи в університеті, очолював відділ теорії, історії психології та етнопсихології в Інституті психології ім. Г.С.Костюка АПН України. У 1992 році був обраний дійсним членом АПН України. З 1996 року і до останніх днів Володимир Андрійович плідно працював на посаді головного наукового співробітника Інституту соціальної та політичної психології АПН України.

В.А.Роменець є автором близько 170 друкованих праць. Основний його науковий доробок — у галузях загальної психології, історії всесвітньої та української психології, історичної психології, психології творчості. До золотого фонду української психології входять такі його фундаментальні праці, як *"Фантазія, пізнання, творчість"* (1965), *"Психологія творчості"* (1971), *"Історія психології"* (1975), *"Історія психології стародавнього світу і середніх віків"* (1982), *"Історія психології епохи Відродження"* (1988), *"Історія психології XIX — початку XX століття"* (1995) і, звичайно, ця праця, яку Володимир Андрійович, на жаль, не зміг привітати з виходом у світ.

Можливо, для когось це буде дивним, але і у свої сімдесят академік В.А.Роменець зі справжнім юнацьким хвилюванням доторкався до книжки, про яку чув і з якою мріяв зустрітися. Його добре знали продавці та постійні відвідувачі київських букіністичних магазинів. Але він не просто збирав улюблені книжки. На полицях його домашньої бібліотеки "оселялися" духи їхніх авторів.

І справді, перечитуючи томи його "Історії психології", відчуваєш, що Володимир Андрійович не просто вивчав Платона чи Гегеля, Демокріта чи Маркса, Виготського чи Рубінштейна, а незбагненним чином спілкувався з ними як з живими. Автори книжок, що складали його чудову бібліотеку, були видатними, талановитими, а здебільшого геніальними людьми. Всі вони дуже різні за своїм історичним віком, світоглядом, уподобаннями. Це не тільки психологи, а й філософи, письменники, поети, художники. Далеко не всі вони мирили один з одним у своїх поглядах на природу душі та духу. І господар нерідко вимушений був брати на себе роль примиренця, але ніколи не судді чи арбітра.

Володимир Андрійович іще з молодих років вирізнявся цілеспрямованістю і дивовижною працездатністю. Наснаги надавала йому захопленість ідеєю, що його заполонила. Як науковець він звик усе планувати

і робити сам, бо ж був переконаний, що його робота, його життєва справа повинна бути зроблена тільки його власними руками. Він гостро переживав неможливість дотримати цей свій життєвий канон навіть (а може, особливо) тоді, коли відчув подих невідворотного. Він звик бути автором і виконавцем п'єси, назва якої "Моє життя".

Він не міг не вражати своєю націленістю на найбільш високе, найбільш складне, найбільш творче і відповідальне. Якби Абрахам Маслоу побажав віднайти самоактуалізовану особистість тут, в Україні, він навряд чи знайшов би кращого представника цієї рідкісної когорти, ніж Володимир Андрійович. Якби Еріх Фромм виношував задум своєї книжки "Мати і бути", спілкуючись з українськими вченими, одна лише постать Володимира Андрійовича могла підштовхнути його до розуміння справжнього буття особистості, буття як такого в усій його суперечливій величі, щемливій неповторності, трагічній незахищеності та щирій відкритості світові.

Ця людина не могла не творити, не писати, не досліджувати. Володимир Андрійович, схоже, ніколи не знав, що таке самопримус, самопокарання. Навіщо людині, яка без залишку віддана своїй праці, вольові зусилля, самодисципліна тощо? Володимир Андрійович писав свої унікальні — чи то наукові, чи то художні, чи то пророцькі — тексти щоденно, усе життя, навіть у реанімації. Він працював, тому що у такий спосіб відчував, переживав, мислив, просто жив.

Колись під час зимових студентських канікул з передчуттям свята він сказав: "Слава Богу, через три дні починаються лекції. Як я скучив за ними! Як хочеться вже зараз увійти в аудиторію і побачити очі. Так важко два тижні мовчати. Чекаю лекцій, як пташка ранку, щоб нарешті заспівати". Цього професора майже неможливо було конспектувати. Не хотілося втратити навіть частки від казкового, чарівного дійства, що відбувалося, від справжнього, майже реального спілкування з Блезом Паскалем або Касіяном Саковичем, Джоржем Ноелом Гордоном Байроном, Вільгельмом Вундтом чи Семеном Людвіговичем Франком.

Особистість епохи Барокко, Просвітництва чи Античності, нірвана й нестримана чуттєвість, життя, смерть і безсмертя, провина і каяття, катарсис, життєвий і творчий шлях, пошук смислу — не було такої теми, яка б могла відштовхнути молоду людину, що тягнеться до знань, холодним і нудним академізмом. Свої курси психології творчості, історії психології Володимир Андрійович читав натхненно, буквально зачаровуючи студентів ерудицією, яскравими прикладами, вишуканою літературною українською мовою. Цікаво було спостерігати, як інколи він із захопленням цитував Гете чи іншого видатного мислителя мовою оригіналу. І наче дещо соромився і червонів від того. Але ж відомо, що, працюючи над історією всесвітньої психології, він робив власноручні переклади з німецької, французької, англійської мов.

Талант науковця, викладача, широка ерудиція, творчий хист, мовне і письменницьке обдарування і ще багато іншого непересічного уособ-

лював Володимир Андрійович. Тому, усі, хто слухав лекції професора Роменця, був присутній на його наукових доповідях, читав його книжки, спілкувався з ним на різні теми, наче прилучався до чогось чистого, величного, талановитого, суттєвого, справжнього...

Кожна людина обирає для себе життєве кредо і підпорядковує йому своє існування, свій життєвий і творчий шлях. Центральним поняттям, довкола якого Володимир Андрійович вибудовував свій внутрішній і зовнішній світ, було поняття "вчинок". У вчинку він бачив сутнісне ядро людського буття, із спроможністю до вчинку пов'язував можливість високого злету людської душі і людського духу. Він був глибоко переконаний, можливо, під впливом Гегеля, що психологія має вивчати насамперед сутнісні особливості людини, а серед них — те найвидатніше, на що вона в принципі може бути здатною. Саме тому категоріальний лад системи психологічних поглядів академіка В.А.Роменця разом із поняттям "вчинок" очолювали такі, як "творчість", "свобода", "самопожертва", "святість".

Його завжди приваблювало героїчне в людині. Героїка не лише збуджувала й надихала до творчості розум, але й знаходила відгук у поетичному серці Володимира Андрійовича. Він не просто вивчав історію психології, але кохався в ній. Він був наділений чарівним талантом спілкування з міфічними героями, історичними постатями і простими людьми, що жили в різні епохи. Мабуть, тому він не міг не поєднати історію психології з психологією історичною.

Володимир Андрійович добре розумів не тільки тему героїчного, а й трагічного в житті окремого індивіда і суспільства. Він щиро співпереживав людині як предметові своїх досліджень і так само уважно й турботливо ставився до тих, із ким спілкувався. На жаль, лише сьогодні ми починаємо відкривати для себе В.А.Роменця як великого гуманіста і примиренця. Для нього була відкритою таїна відносності зла і абсолютності людського добра. В його голосі ніколи не можна було відчути роздратування. Він умів навчати і навіть критикувати, не принижуючи особистість. Для нього страждання іншої людини чи навіть пташини переживалося болісніше, ніж власне. Але це була цілісна і принципова людина, яка ніколи не поступалася своїми переконаннями під тиском життєвих обставин.

Найбільш трагічним для нього особисто було те, що він не встигне завершити "Історію психології XX століття". Воістину це трагедія великої людини-творця, яка ставить її на один щабель з героями, і не тільки нашого часу. І якщо існує у людства той "вічний пантеон", про який писав Герман Гессе, то Володимир Андрійович Роменець безсумнівно має бути прийнятий до нього.

Можливо, Володимир Андрійович міг би прожити набагато довше, якби приділяв більше часу відпочинку, оздоровленню, мандрівкам, власне самозбереженню. Але він був із тих людей і вчених, які жили і творили за одними законами. Він досліджував "вчинок" і намагався бу-

дувати своє життя за "вчинковим сценарієм". При цьому він, як ніхто, добре розумів, яких внутрішніх сил і якої самопожертви вимагає від людини здійснення вчинку, і тому ніколи і нікому не ставив у провину "невчинковий" спосіб життя. Він, як Кюрі, проводив на собі живий "учинковий" експеримент.

Володимир Андрійович був людиною справді непересічною. Це був красивий чоловік з гордо піднесеною головою, високим світлим чолом, неначе огорнутий аурою духовності. Він був не просто вченим, а дійсно мудрою і доброю людиною, якій відкрилися істинні закони людського буття. Він жив, намагаючись чинити за законами істини, краси, добра і любові до людей. І тому для всіх, хто знав, і всіх тих, хто ще прилучиться до творчості Володимира Андрійовича, його життя завжди буде освячене як вчинок і справжня подія буття.

* * *

Психіка мірою в людське життя. Для В.А.Роменця — одного з фундаторів сучасної української психології — в центрі уваги завжди залишалася жива конкретна людина з її душею, поведінкою, вчинками. Ця людина могла пізнавати і творити, спілкуватися і страждати, але вона ніколи не ставала чистою абстракцією, лабораторним піддослідним, середньостатистичною істотою.

Не поспішаючи "навішувати етикетки" абстрактних категорій на живі феномени людської психіки, В.А.Роменець був справжнім співцем людського життя з його непередбачуваними драмами, постійними пошуками смислів, із взаємодією святого і гріховного, піднесено-творчого і суєтно-буденного. Непересічний представник філософсько-психологічної антропології та феноменології, В.А.Роменець прямував своїм власним шляхом пошуку предмета психології, яку він наприкінці життя назвав канонічною. Досліджуючи історію становлення психологічних знань, В.А.Роменець занурювався у глибини народного світогляду, вивчав міфологічні та релігійні уявлення, художні антецеденти наукових відкриттів.

Відчуваючи, що світ соціального є багато в чому фальшивим і штучним, а мистецтво зберігає внутрішню цілісність, істинність та гармонійність, В.А.Роменець ніколи не нехтував глибокими тлумаченнями великих прозаїчних та поетичних творів, шедеврів образотворчого мистецтва, архітектури. Вся історія людської культури слугувала цьому енциклопедично ерудованому вченому за дослідницький полігон, за простір для наукових узагальнень. Як предтеча психологічної герменевтики В.А.Роменець протягом усього свого життя вивчав, намагався зрозуміти, якомога точніше пояснити найрізноманітніші тексти, що їх залишило нам людство. Його гуманістично зорієнтований культурологічний підхід до психології людини, що розгортався у часи вульгарної

соціологізації, тотального матеріалізму, був послідовним і переконливим, не декларованим, а органічним.

За В.А.Роменцем, *"психіка не є тільки інструментом пристосування до середовища. Вона є життям людини..."*. Коли головна увага скеровується на життєвий і творчий шлях людини, *"тут охоплюються всі суперечності її життя та діяльності — від народження до смерті, від усвідомлення творчого поклику до продуктивності в період акме й вичерпаності творчих можливостей, тобто психологія набуває чітких феноменологічних рис і розглядає людську психіку в її змістовому становленні"*.

Життя як творчість, переживання і всеохоплюючий вчинок. Кожна людина є творцем власної історії, її творчість є передусім самотворенням. У творчості як самотворенні виражається самодостатність психічного. Особистість збагачується через власне минуле і майбутнє, розгортаючи, проживаючи свій життєвий і творчий шлях. Смисл життя, якого кожна людина прагне, який вона постійно шукає, — це й є смисл її життєвого і творчого шляху, що полягає у самопізнанні та самотворенні. Життєвий шлях завжди переживається як незавершений, оскільки людина не може знати, коли і яким чином він скінчиться, тому що вона не може не плекати надію на майбутнє, коли можна буде втілити задумане, завершити розпочате. Людина постійно шукає нових і нових можливостей реалізувати свої сутнісні сили, виконати життєве призначення. Ця непереборна жадоба визначеності й спонукає особистість до творчості. Життєвий і творчий поклик допомагає людині знайти форми індивідуалізованого, неповторного вираження своїх переживань, думок, прагнень. Уміння виплекати свій життєвий задум і втілити його ціною інколи суворих обмежень, інколи гірких випробувань і завжди великої внутрішньої зосередженості, напруження всіх душевних сил нікому не дається від народження. Це вміння є одним із найдорожчих надбань людини на шляху до самої себе, до своєї глибинної сутності. У житті кожного неминуче настає час вичерпаності творчих можливостей. Трагедія особистості як творця власного життя полягає у неможливості остаточно розв'язати суперечність між глобальністю життєвого задуму та обмеженістю його індивідуального втілення. Ця суперечність є рушієм творчого шляху особистості, шляху до всебічного саморозкриття, до максимальної довершеності.

Життєвий шлях був об'єктом досліджень Ш.Бюлер, Е.Еріксона, І.Томе, С.Л.Рубінштейна, Б.Г.Ананьєва, Н.А.Логінової, Л.В.Сохань, О.Кроніка та інших, але новий, плідний погляд на цю проблему, а саме поєднання, інтеграція життєвого шляху зі шляхом творчим, — ідея В.А.Роменця. Життєвий шлях людини — це її індивідуальна історія, що має свої межі, певні періоди, міру завершеності, вичерпаності. Творчий шлях є шляхом постійних модифікацій особистісного світу, метою якого є творення людиною самої себе. Головним проявом універсальної

обдарованості людини є її здатність страждати пристрастями всього людства. Життя ніяким чином не можна розчленувати на відокремлені сфери пізнавальної, художньої, моральної, релігійної діяльності, оскільки всі вони та багато інших є певними проявами універсальної обдарованості. Цю обдарованість закладено в кожну людину, як закладено в неї безсмертну душу, можливість злиття з Абсолютом.

Життя для В.А.Роменця — це передусім переживання. Людина ніколи не може залишатися байдужою до власного життєвого шляху. Життя концентрується в миттєвості, зосереджується у теперішньому часі як взаємному переході минулого і майбутнього одне в одне. *"Мить — вихідний пункт розгляду життєвого шляху людини..."* Це момент переходу реального та ідеального, свідомого й неусвідомлюваного одного в одне, і саме в цьому переході виникає феномен, що його можна назвати "переживанням буття". Людина переживає згадуване минуле і передбачуване майбутнє тим яскравіше, чим більше подій життя це переживання охоплює водночас. Таке складне переживання є продуктом усієї змістовності життя, індикатором його якості. Важливою характеристикою людини є її здатність надавати тривалості миті, наповнювати мить таким значущим змістом, який можна порівняти лише зі змістом цілого життя. Погляди В.А.Роменця на життя, зосереджене в миттєвості, перегукуються з екзистенціальними положеннями про значущість для аналізу передусім граничних, межових ситуацій, драматичних життєвих колізій. Але, на відміну від класичної екзистенціальної психології, канонічна психологія В.А.Роменця є водночас і психологією буденності, психологією реального повсякденного життя з усією його буттєвою повнотою та феноменологічним розмаїттям. Ніщо не залишається поза увагою дослідника, який має на меті зрозуміти, проаналізувати життєвий і творчий шлях людини. Це сни і мрії, фантазії та спогади, реальні відчуття, оцінки, настрої, враження. Миттєвість завдяки цьому реальному плину життя осмислюється, набуває спрямованості, динамізму.

"У єдності реального ходу подій з їх ідеальним відображенням у суб'єктивності людини виступає дійсна психологія часу, що робить життєвий шлях людини сповненим глибокого драматизму суперечностей".

Життя розгортається у часі шляхом розв'язання численних колізій, протиріч, проблем. Світ створений із конфліктів, незавершеності, якихось нових можливостей, випробувань, надій, розчарувань. Головним осередком розв'язання всіх цих буденних суперечностей і небуденних кризових ситуацій є людський вчинок.

Вчинок не може бути остаточно завершений, у ньому завжди відчувається прагнення до подальшого вдосконалення себе і своїх життєвих обставин. Вчиняючи, людина намагається зменшити невідповідність ідеалу і реальності, наблизитися до бажаної мети. Вчинкова акція має пізнавальний, моральний, естетичний смисл і з не-

обхідністю передбачає практично-предметне перетворення дійсності. Розглядаючи життя як учинок, В.А.Роменець приділяв велику увагу думкам С.Л.Рубінштейна — близького йому за духом та поглядами вченого.

"Людина включена в буття своїми діями, котрі перетворюють наявне буття, — зазначав С.Л.Рубінштейн. — Цей процес — безперервна серія ланцюгових вибухових реакцій: кожна даність — наявне буття — вибухає черговою дією, яка породжує нову даність нового наявного буття, яке вибухає наступною дією людини".

Вчинок, за В.А.Роменцем, завжди є підсумком попереднього етапу життєвого шляху та формою спрямованості до наступного етапу. Завдяки вчинковій дії людина занурюється у глибину життя, піднімаючи шари, яких не було в її попередній мотивації.

Уточнюючи, деталізуючи погляди С.Л.Рубінштейна, В.А.Роменець всебічно розкриває логіку розгортання вчинку з його ситуаційною, мотиваційною, дійовою та післядійовою складовими. Життєвий і творчий шлях він пропонує розглядати як серію значущих учинків, як цілепокладання та досягнення мети завдяки вчинковому механізму. Ланцюг учинків, незважаючи на їхню різнохарактерність, є вчинковою активністю однієї особистості. Всі вчинки якось вміщуються в особистості, відтворюють її усвідомлювані погляди, несвідомі імпульси, радощі й страждання. Головне життєве завдання особистості може бути вирішене лише завдяки послідовній низці вчинків, фінал кожного з яких є дебютом наступного, оскільки вчинок, розв'язуючи проблеми одного рівня, водночас відкриває нові, ще складніші.

"Таке розмаїття пов'язаних між собою єдиною життєвою метою вчинків виявляється єдиним вчинком, що перманентно розв'язується та дорівнює, по суті, життєвому шляху людини".

Цей всеохоплюючий вчинок прагне бути завершеним, але породжує нові й нові колізії буття. Емпіричне багатство суперечливого життя викликає у людини розгубленість, збентежує її. Не маючи змоги у повсякденності пережити бажану викінченість, цілісність свого існування, людина намагається у творчій діяльності вийти за межі теперішнього і у власній уяві створити певну модель завершеності свого життєвого шляху. Завершений життєвий шлях має вагомий результат — ціннісну ієрархію, яка задовольняє особистість, оцінюється нею як досконала. Необхідність завершення людського життя можна зрозуміти психологічно як наслідок виконання життєвого призначення. Страх смерті виникає лише тоді, коли людина постає перед невідворотністю смерті, яка заважає досягненню вичерпаності життя. Можливість прожити повний цикл життя, який І.Мечніков називав ортобіозом, є водночас можливістю відчути природну потребу небуття.

Як В.А.Роменець розумів рушійні сили життєвого і творчого шляху особистості? Пошук відповіді на це запитання йшов шляхом аналізу психологічного змісту послідовних вікових етапів, на які розподіляється

людське життя. Виявилося, що від дитинства до старості простягнувся послідовний цикл взаємопереходів центрації та децентрації. Творчо розвиваючи класичні ідеї Ж.Піаже щодо ролі центрації та децентрації у розвитку дитячого мислення, соціалізації інтелекту, В.А.Роменець показав роль цих головних мотивів світорозуміння у зв'язку зі спрямованістю людських учинків, з яких складається життя.

Особистість та її життєвий світ. Конкретизуючи улюблене на ранніх етапах своєї творчості поняття "людина", В.А.Роменець у своїх подальших працях поступово і досить обережно вводить поняття особистості, яке, напевно, довгі часи здавалося йому занадто соціологізованим та ідеологізованим. Російський термін "личность" з його давньослов'янським коренем "лик" наштовхує В.А.Роменця на розуміння головної особистісної функції — функції олюднення субстанції, надання матеріальному і духовному світові індивідуально забарвленого обличчя. Без особистості матерія "безлика", з нею вона набуває життя і сенсу. Зміст поняття "особистість" вбирає в себе все те, що кожна конкретна індивідуальність уже встигла засвоїти, інтеріоризувати, привласнити, а саме — знання, уявлення, усвідомлені закони. Але особистість має також потребу тягнутися до незнаного, таємного, небезпечного, розкривати себе у взаємодії з універсумом, макрокосмосом.

"Великий світ", як називає його В.А.Роменець, є світом неосвоєним, світом, що його поступово пізнає, олюднює особистість, прямуючи своїм життєвим і творчим шляхом. "Великий світ" протистоїть своєю таємницею особистості і може лише передчуватися нею за світом освоєним. Особистість уявляє цей довершений в собі світ, естетично сприймає його достотні та спотворені форми. У своїй унікальній життєвій подорожі особистості доводиться виходити за власні межі, вириватися за кордони буденності. *"Це можна розглядати як духовний розвиток самої людини, як розкриття "великого світу", який пізнає себе через особистість"*.

Способом особистісного існування у світі є вчинок. Саме він виражає складні взаємини між особистістю і світом. Світ стає олюдненим, субстанція набуває обличчя завдяки вчинковому процесу, що триває протягом усього людського життя. Саме у вчинку виявляються найістотніші сили особистості, саме він конкретизує, втілює практично людські прагнення.

Зовнішній світ не можна відривати від особистісного плану буття. Саме у такому відриві В.А.Роменець убачає помилку філософії, внаслідок якої зовнішня реальність, що існує сама по собі, залишається порожньою абстракцією, а замкнений у собі особистісний світ — мертвим, застиглим явищем. Насправді особистісний і всезагальний світи співіснують у тісній суперечливій взаємодії. Засвоївши щось для себе значуще й нове, особистість дістає новий ступінь свободи, але водночас

вона починає гостро переживати нову несвободу, оскільки там, за обрієм, завжди залишається щось непізнане, привабливе, бажане.

Розгортаючи діалектику взаємодії внутрішнього, особистісного і зовнішнього, всезагального світів, В.А.Роменець критично коментує екзистенціалістські ідеї "покинутості" і "страху". Невідоме завжди тривожне, але це лише феноменологічний момент протиставлення особистості й матеріального світу. Завдяки вчинковому акту особистість шукає і знаходить необхідні їй опори у світі. Покинутість і страх можна подолати активним, суб'єктним, творчим ставленням до реальності.

Незважаючи на нібито критичний підхід до екзистенціалізму, В.А.Роменець багато в чому поділяє погляди представників екзистенціальної психології. І не просто поділяє, він живе цими поглядами, органічно втілюючи їх у власні концептуальні побудови. Феноменологічний аналіз актуального людського існування здійснюється ним, як і Л.Бінсвангером, М.Боссом, Р.Меєм, Дж.Бугенталем, В.Франклом, шляхом дослідження проблем життя і смерті, свободи й вибору, смислу буття, любові та самотності. Чи не єдиною реальністю, що підлягає дослідженню, В.А.Роменець вважає унікальне людське переживання.

У кожному віці особистість має свій ідеалізований світ, який є для неї не менш реальним, ніж світ її оточення. Цей світ завжди у чомусь викривлює сприйняття навколишньої дійсності, як це показано у славетному романі Сервантеса, що його дуже любив В.А.Роменець. Способи тлумачення світу, які він розглядав, є усвідомлюваними і неусвідомлюваними. Образ ніколи не є абсолютною копією реальної події, він несе у собі неповторність тієї особистості, яка його створює.

"Людина не може дивитися на світ поза особистісною позицією, бачити, як він перебуває сам по собі. Моделі цього світу опосередковують і світ, і людину. Світ людини може бути лише опосередкованим такими моделями. Людина, що перестала їх створювати, більше не може жити. Метаморфози, що відбуваються з цими моделями, є метаморфозами життєвого шляху людини".

Фантазійні моделі світу в молоді роки змінюють одна одну досить швидко, а згодом набувають стабільності. Людина відмовляється від них, коли відчуває їхню практичну безпорадність, внутрішню суперечливість, непридатність для інших. Життєвий шлях є постійною зміною ціннісних орієнтацій, серед яких найзначніші пов'язані з моральними смислами і значеннями. Людські цінності є передусім цінностями взаєморозуміння, взаємопізнання, взаємодії.

Ціннісний простір людського буття. Людина не може існувати ізольовано від інших. Особистісний світ як світ ізольованого індивіда є буттям, що провалюється у небуття.

"Обмеженість особистості стає засадою її соціальної природи. Вчинок як соціальний акт об'єднує людину і світ шляхом взаємних комунікацій окремих особистостей на основі "матеріального світу".

"Потреба опори в іншому, ущербність одиничного існування — феноменальний вираз необхідності поєднати мікрокосмос і макрокосмос та знайти в цьому велику самодостатність".

Багатоманітний і єдиний предметний світ для всіх сущих людей є світом, у якому створюються цінності. В.А.Роменець підкреслює, що це найбільше диво, найвеличніший факт — наявність відкритого єдиного для всіх світу як поля суспільної діяльності. Цей світ створено у сукупному творчому акті всіх людей, що відчули необхідність об'єднатись і злили безліч мікросвітів одним з одним. Відкритість особистості полягає в тому, що вона сама себе відкриває, поширює на весь доступний для неї соціум, і цей соціум входить у неї як її визначеність. Кожна особистість окремо відкриває великий світ, але не ззовні, а зсередини. Значущість цієї думки В.А.Роменця для сучасної психології особистості важко переоцінити.

"Комунікація виступає найважливішим визначенням вчинку, в якому людина звертається до великого матеріального світу (живого або неживого), змістовно взаємодіючи з ним. Унаслідок комунікації виникає соціальна спільність, єднання всередині неї. Цим досягається освоєння світу і найбільш грунтовне самоствердження в ньому".

Вчинок є природною, органічною формою комунікації. Завдяки вчинковій активності люди поступово вкорінюються в соціум, знаходячи себе, власну самість і одне одного. Але спілкуватися можна порізному, наприклад, безпосередньо залучаючи індивідів до стереотипних, загальноприйнятих норм поведінки чи культивуючи рабську залежність, коли інші люди оцінюються як знаряддя для досягнення чужої мети. Насправді вчинок передбачає продуктивний обмін духовними здобутками рівних за значущістю особистостей. Ця творча комунікація ніяким чином не є зведенням іншого до рівня знаряддя. Кожна особистість є самоцінною. Люди, які вступають у взаємодію, домагаються рівного статусу неповторних, самостійних індивідуальностей.

Пафос подібних тверджень яскраво демонструє органічну причетність В.А.Роменця до плеяди гуманістично зорієнтованих психологів. Феномен перетину площин життя різних особистостей, що відбувається під час комунікації, під час взаємного творчого акту створення загального для всіх єдиного світу, у термінах канонічної психології дістає назву *"життєвого простору"*. Всі люди потрапляють на цю площину, прагнуть її, але водночас відштовхуються від неї, намагаючись ліквідувати свою єдину буттєву основу, вириваючись із тенет залежності й потрапляючи у конкурентне протистояння.

Бути сам-на-сам із Всесвітом неможливо. Існувати поряд з тими, хто має зовсім інші цінності, інше бачення світу, — це постійно переживати розбіжність і навіть ворожість. Заглиблюватись у власне неповторне самобуття — це послідовно йти до втрати спілкування. Пристосовуватись, уніфікуватись — також не вихід: адже інший у такому разі втрачає самостійну цінність, свій власний зміст, і особистість поряд із

ним ніби зависає у повітрі. Кожна повсякденна взаємодія, з яких і складається життя, вплутує людину в порочне коло моральності, яке від світу цього. Ми відчуваємо поневолення — вину — її спокутування — доброчинність — нову залежність, і так може тривати досить довгий час. Усвідомивши гріховність подібного спілкування, людина починає шукати усамітнення. Але це теж не вихід, бо зникає буттєва опора в інших людських істотах, втрачається повнота самовираження. Ми не помічаємо, як намагаємося нав'язати свою неповторність нашому найближчому оточенню. Наші власні думки інколи здаються нам ідеями вселюдського значення. Наш власний досвід може виглядати в наших очах джерелом мудрості. І все це — лише спроби свідомого і неусвідомлюваного впливу на свій життєвий простір, підкорення його без урахування його історії, традицій, притаманної лише йому динаміки.

Всі ці складні суперечності людської взаємодії потребують поглибленого психологічного дослідження. Їхня нібито несумісність є такою лише для буденної свідомості. Адже поглиблення аналізу взаємодії уніфікації та оригінальності свідчить, що *"справжня оригінальність торкається таких глибин людського буття, де світиться єдність буттєвої долі. Лише у поверховому люди роз'єднуються. Лише в найглибшому своєму бутті вони єдині"*. Традиції долає легендарна, героїчна особистість, прокладаючи нові шляхи життя. Але кожен на своєму життєвому шляху час від часу постає перед необхідністю повної або часткової зміни власної особистісної структури і формування нового світогляду.

Етапи життєвого і творчого шляху людини. Пропонуючи власну періодизацію етапів життєвого і творчого шляху людини, В.А.Роменець поклав у її основу власну концепцію вчинку. Протягом життя у структурі вчинку поступово зміщуються акценти з ситуації на мотивацію і далі на конкретну діяльність, що спрямована на індивідуальний особистісний світ у неповторності його рис.

Дофілософське ставлення до світу поступово перетворюється на філософське. Здійснюється також діалектична взаємодія світу чуттєвого та ідеального з тимчасовим приниженням якогось із них та домінуванням іншого. На найвищому етапі життєвого шляху людині вдається відчути взаємопроникнення чуттєвого та ідеального світів, що надає її існуванню повноти.

Перший етап життєвого і водночас творчого шляху постає як світ первинного досвіду та допитливості. Для дитини її власний світ, що формується, є світом наївної віри, згоди з усім, що оточує, оскільки складність великого світу, неповторність кожної живої істоти поки що не розкриті. Це період великої навіюваності та перших гострих реакцій на несподіванки. Водночас він не є етапом цілковитої залежності та пасивності. У грі, фантазії дитина живе справжнім життям, опановуючи різні форми творчої діяльності. Драматичний процес пізнання з перших

його кроків торкається тонкощів розуміння життя, смерті, безсмертя. Дитина інтуїтивно вловлює тривкий буттєвий грунт і у своїх нескінченних запитаннях відтворює прагнення до розуміння ключових завдань свого життя.

Наступний етап життєвого і творчого шляху, за В.А.Роменцем, можна умовно співставити з підлітковим віком. Особистість відкриває для себе великий світ "пекучих таємниць", якщо вживати вираз С.Цвейга. Підліток живе під знаком незвичайного, шукаючи його і знаходячи. Він продовжує дитячі ігри, створюючи ситуації пригодництва, загартовуючи свою волю. А особистість є такою, що воліє, і тому цей період життя є доволі значущим для розгортання самостійної вчинкової активності. Творчі завдання, які підліток розв'язує, є абсолютно екзистенціальними. Це, наприклад, визначення міри живого на відміну від неживого, інколи досить жорстоке дослідження власної вітальності, міри життя своєї особи. Підліток може вигадувати тілесні й душевні тортури, аби, страждаючи, зрощувати в себе здатність до співчуття.

Підліток є центром кожної ситуації, яку він для себе створює. Центрація як спосіб життя перевершує децентрацію, хоч децентрація вже підсвідомо здійснюється.

"Підліток партикулярний, він не порівнює своє положення в одній ситуації з положенням в іншій, критично не осмислює зв'язок між двома ситуаціями, в яких він послідовно чи навіть паралельно перебуває".

Наступний крок на життєвому і творчому шляху робить юнак з його абсолютним "так" і абсолютним "ні", його бажанням обов'язково врятувати світ, що лежить у злі. Щоб світ відповідав ідеалові, потрібен великий, героїчний вчинок. Юнак жадає подвигу, він не може не змінювати те, що його захоплює, що він палко любить. Він готовий різнобічно змінювати й самого себе, вдосконалюючи власні можливості. Життя і смерть сприймаються в юнацькому віці як необхідність самопожертви в ім'я іншої людини, людей, людства взагалі. Потреба самопожертви є своєрідним вираженням прагнення охопити інше буття, злитися з ним, розчинити його у собі. Страх небуття гальмується цим більш значущим мотивом. Неабиякої значущості набуває пошук кохання, в якому можна було б вирватися з полону побутового, випадкового заради абсолютного, одвічного. Дедалі визначенішим стає шлях децентрації молодої людини.

Якщо юність перебуває у загальному і часто навіть відвертається від одиничного, конкретного, не вміючи його побачити, відчути, то молодість, не втрачаючи відчуття загального, намагається дати високу оцінку одиничному як унікальному, що може надати сенсу загальному. Поява власної родини, нащадків накладає на молоду людину обов'язок жити, допомагаючи рідним. Роздуми про власну героїчну долю стають реальнішими, живішими, наповнюючись конкретними сьогоденними турботами про благополуччя оточуючих. Життя в іншому та заради іншого стає героїчною повсякденністю, без якої все перетворюється на

абсурд. Не абстрактні філософські питання, а реальні радощі та страждання, страх за найдорожчу людину наповнюють життя смислом. Висока оцінка унікальності іншого обертається й на себе, допомагаючи побачити реальні перспективи життєвого шляху. Передбачаються реальні досягнення, формується професіоналізм. Учинкова активність стає реальнішою та індивідуалізованішою. Вчиняти морально для молодої людини — це не лише дотримуватися загальноприйнятих норм, але й збагачувати моральне, змінювати його, просуваючись уперед.

Наступний етап життя має назву зрілості і є часом здійснення життєвих задумів. Особистісна зрілість, як слушно зауважує В.А.Роменець, є досить рідкісним явищем. І підміняти її просто психологією дорослої людини було б помилковим. Основу загальної зрілості складають особистісні та характерологічні риси, що визначають спрямованість учинкової активності. Головний мотив особистісного рівня поведінки — гідність. Головний мотив характерологічного рівня — діяльнісні досягнення людини. Гідність і діяльнісні досягнення прямо пов'язані з характером взаємин між людьми. Зріла людина визнає в іншій неповторну цінність і поводить себе у відповідності з таким визнанням. Відсутність подібної позиції є свідченням інфантильності, незрілості. Ставлення до іншого як до об'єкта маніпуляцій, як до неживої речі — це ніщо інше, як деспотизм, який В.А.Роменець досить рішуче протиставляє гуманістичним відносинам.

"Самобутня зрілість — результат багатства соціальних відношень. Бути в іншому і водночас залишатися собою — означає цінувати неповторне у світі, неповторне як минаюче... нескінченну цінність унікального, неповторного... може осягнути лише зріла психіка. Неповторне наповнене змістом пройденого шляху".

У зрілі роки людина реалістично планує власне життя, зважуючи всі свої можливості. Але хоча життєві плани й реалізуються, вони все одно далекі від завершення, адже ці плани також живуть своїм життям, весь час коригуються, перетворюються, змінюються. Людина реалізує свою завершеність передусім у творчій діяльності. Вона поглинута творчістю, але не відчуває, що кожний творчий акт наближує завершення життя, нібито вичерпуючи його. Зрілість є дійсним поєднанням універсального і унікального як вищого вияву індивідуального. Зріла людина як мікрокосмос уміщує в себе великий світ, що його називають макрокосмосом, усе людство з усіма його пристрастями. Коли зрілість стає спроможною розрізняти вищі, трансцендентальні цінності й цінності суєтні, буденні, вона переростає саму себе.

Акцентуючи увагу на п'ятьох етапах життєвого і творчого шляху, починаючи з дитинства і закінчуючи зрілістю, В.А.Роменець уникає характерної для інших дослідників помилки безпідставного ототожнення етапів вікової періодизації та етапів особистісного саморозгортання. Він будує картину поступового ускладнення вчинкової активності, демонструючи суперечливість становлення особистісного світу. Вчинок як

всеохоплюючий зріз буття розкриває видозміни відношень, компонентами яких є людина — вчинок — світ.

Дорога за обрій. Повернення людини до самої себе. Чи не найважливішим філософсько-психологічним питанням є для В.А.Роменця суперечлива єдність життя й смерті. Смисл життя і смисл смерті можуть бути визначені лише в їхньому взаємному відображенні. Смисл смерті не лише вказує на межі життя, але й спонукає людину до перетворення себе і свого життя, наповнення його більш значущим змістом.

"Справжні цінності життя можуть бути розкритими лише з погляду їх суворого критерію — смерті".

Помирання характеризується зникненням усього того, що вже віджило, розчищаючи місце новому. Саме тому життя як явище минуще є нескінченним процесом відмирання. Зникнення — обов'язкова умова розгортання нових потенцій. В усьому людському житті, в усьому Всесвіті є одна значуща подія — смерть, повторює В.А.Роменець думку М.Метерлінка. Лише одну смерть можна запитувати про життя. Ця традиційна філософська проблема привертає до себе увагу В.А.Роменця протягом усього його творчого шляху. Вона стає фінальним акордом, квінтесенцією канонічної психології. Особистість прагне будь-що зберегти себе перед міццю матерії, що загрожує живому, маючи тенденцію до деперсоналізації. Саме цю негативну рису матерії підкреслює екзистенціалізм, який, на думку В.А.Роменця, не враховує творчо-вчинкового характеру матерії. Характер учинку виявляється на вістрі сполучення руйнівного, деструктивного і творчого, конструктивного атрибутів матерії. *"Страх смерті — це страх перед незворотним переходом у матерію"*. Це страх уявлюваного переходу від життя до смерті, очікування найзначущого випробування, страх перед абсолютною втратою опори буття, визначеності світу, коли активності людини покладено абсолютний край. Важливе джерело страху смерті — жаль із приводу життя, що минає, несправджених надій, непережитих радощів. Соціальна смерть особистості настає, коли розриваються значущі стосунки, втрачаються зв'язки з великим світом, збіднюється змістовий бік життя, що поступово призводить до його знесмислювання. Втрата близьких стає частковою смертю людини.

Трагедійність людського життя полягає в тому, що невідступно наближається той час, коли людина остаточно стикається з невиконаністю своїх життєвих планів. Показником умирання є передусім вичерпаність людських можливостей бачити обнадійливі життєві перспективи, нові цінності. У старіючої людини природно згасають творчі можливості, збіднюються інтуїція, фантазія, поступово зникає натхнення. Виникає почуття жалю до себе, сум із приводу незворотних втрат.

Що таке справжнє почуття смерті, яке знайоме лише тому, хто вже постає перед її обличчям? Це питання залишається відкритим. Чи пра-

вий І.Мечніков з його гіпотезою щодо "природної потреби небуття", яке виникає, коли організм закінчує свій життєвий цикл?

Можливо, якщо йдеться про індивіда, про організм, це й так. Але особистість з її творчим життям ставиться до смерті набагато складніше. Природним антагоністом смерті виступає любов. Ерос і Танатос, за В.А.Роменцем, є насправді єдиним, цілісним потягом.

"Смерть очищується через кохання, кохання — через смерть. Тому смерть стає витончено-страждальною, як любов. У любовному стражданні наявне свідоцтво життя, страждання смерті".

Страх смерті можна розуміти як страх втрачання любові. Любов оцінюється критерієм смерті. Життя, що закінчується, посилює любов до буття.

Життєвий шлях є водночас і творчим шляхом тією мірою, якою кожна особистість стає спроможною власною вчинковою активністю створити себе і свій мікрокосмос. Креативність розриває формальну логіку руху від народження до смерті, повсякчас пропонуючи людині нові обрії, нові розуміння життєвого поклику, не знані досі шляхи досягнення сутнісної повноти життя. Одним із корінних мотивів буття є привнесення у світ чогось суто свого, нового. Але все, що не узгоджується з усталеними звичаями, викликає шалений опір.

"Той, хто пропонує щось нове, має вмерти, аби смертю довести благість свого вчення, святість, непорочність, чистоту свого життя, чим викликати в інших людських існуваннях причетність до нового взірця".

В.А.Роменцеві вкрай важливо було зрозуміти долю Сократа як канону смертної кари за висунення нових моральних законів, долю Спінози, якого, на відміну від Сократа, повільно страчували протягом усього його життя. Він звертається і до найвиразнішої постаті, що втілює образ шляху до смерті й далі до безсмертя, — Ісуса Христа.

Смерть за істину постає у канонічній психології В.А.Роменця як вічна проблема людства. Смертю долається смерть. І настає воскресіння, воскресіння як легенда, що має підтвердити неминучість шляху героя на Голгофу.

"Насправді легендарне є суттю дійсного, яке не завершується своїм реальним здійсненням, а переносить свою суть на події наступні, визначає їх та отримує свій смисл лише через те, що настає згодом".

Легендарне є подальшим розвитком основного ядра подій людського життя. Це рефлексія у самому бутті, яка розширює буття, виправдовуючи його. Легендарна, героїчна особистість, якою був і залишається В.А.Роменець, дійсно прокладає нові шляхи життя, залишаючи такі взірці наукової, естетичної, духовної творчості, які ще чекають на спеціальні дослідження, грунтовні тлумачення, різнобічне осмислення. Численні томи всесвітньої історії психології є невичерпним джерелом цілої низки напрямів розвитку сучасної та майбутньої психологічної науки.

* * *

Українська психологія на порозі XXI ст. переживає складний і водночас дуже цікавий період у своєму розвитку. Зовні легко віддавши минулому марксистську парадигму як єдино можливу, вона поринула в ситуацію "свободи від" і, що слід було чекати, опинилася перед можливістю і необхідністю початку нового руху. А починати, як відомо, річ не проста. Логічно, здавалося б, кинутися у бік, протилежний тому, чого вчив марксизм-ленінізм, і розвивати психологію на теоретико-методологічних засадах суб'єктивного чи об'єктивного ідеалізму, релігійного світогляду або ж учень великих містиків. Можливо, варто просто пристати до чогось одного, добре відомого у світі: феноменологічної, екзистенціальної чи гуманістичної тощо психології або піти "трансперсональним" шляхом? А якщо не хочеться запозичувати, то можна спробувати зліпити з усього існуючого щось таке, чого ще не бувало в світі, і видати за "нове своє".

Чим схожі всі ці спроби наукового самовизначення в умовах безмежного нині плюралізму думок та істин? Напевно, тим, що в них відкидається сама можливість існування в сучасній вітчизняній психології фундаментальної концепції, яка б поєднувала в собі все те краще, що було напрацьоване в радянській психології, і водночас давала змогу вийти на більш широкий теоретико-методологічний простір, не обмежений ідеологічними "парканами", піднестися на новий, якісно вищий рівень науково-психологічних досліджень.

Пригадаймо, якими найбільш суттєвими, фундаментальними досягненнями "фінішувала" радянська психологія. Без сумніву, щонайперше, — утвердженням діяльнісного підходу до вивчення психічних явищ. Формула, яка концентрує його сутність, полягає в тому, що тільки в діяльності психіка породжується, виявляється і, набуваючи ознак психічної діяльності, скеровує всю іншу діяльність індивіда. Другим наймасштабнішим здобутком можна вважати утвердження культурно-історичної концепції психічного розвитку (Л.С.Виготський). Тут основна формула відбиває залежність розвитку психіки людини від соціальних умов: психічне — це, по суті, інтеріоризована індивідом сукупність суспільних відносин або ж це — матеріальне, "пересаджене в голову" і перетворене в ній на ідеальне.

Оскільки ж стосовно першого здобутку завжди виникало запитання: "Що раніше — психіка чи діяльність?", а стосовно другого: "Звідки в людини спроможність до інтеріоризації?", мав постати третій здобуток, який давав відповідь на обидва запитання.

Отож третім здобутком радянської психології можна вважати здійснену С.Л.Рубінштейном онтологізацію суб'єкта, тобто включення в онтологію людини питання не тільки про діяльність, а й про самого діяча — її суб'єкта. Тут основна формула визнає людину істотою, яка спроможна самотужки реалізувати із самого початку притаманну їй людську сутність в об'єктивних продуктах своєї суб'єктивної творчості

та усвідомлювати себе через них. Історія і культура з позицій такого "суб'єктного" підходу, переходять із розряду детермінант до розряду умов, а діяльність інтеріоризації знаходить свого Господаря.

Отже, триєдина наукова модель природи психічного начебто вичерпує весь перелік варіантів і вже не залишає простору для подальших пошуків. Схоже, що так здавалося і корифеям радянської психології, чиї наукові школи присвячували свою діяльність переважно з'ясуванню статусних стосунків, а не пошуку шляхів дальшого розвитку психологічної науки.

Проте саме там, куди не долинали відголоси боротьби за пріоритет і лідерство в науці, за "крісла у президіях" і "кращі місця" в науковому пантеоні, закладався теоретичний фундамент нової, справді "людської психології". Символічно, що осередком її стала Україна — земля, де в сиву давнину волелюбні душі шукали і знаходили собі "свободу для" вільного козацького волевиявлення.

Мова йде про започаткування ***вчинкового*** напряму в психології, фундатором якого постав В.А.Роменець.

Свою філософсько-психологічну теорію вчинку Володимир Андрійович історично і сутнісно пов'язує насамперед із "філософією вчинку" М.М.Бахтіна, віднаходячи і окреслюючи в ній поряд із загальнотеоретичними суто психологічні аспекти. З властивою йому глибокою повагою до автора, а також уважністю і спостережливістю дослідника В.А.Роменець визнає і підкреслює велике значення для побудови наукової психології теоретичних уявлень М.М.Бахтіна про вчинкову природу думки, про "мислення, яке вчиняє", про "вчинок-пізнання". Його захоплює онтологічний пафос понять суцільного "вчинювання" і "життя як учинок". Він глибоко переймається ідеєю М.М.Бахтіна про те, що у вчинку і через учинок людська душа набуває природної цілісності. "*Дійсне мислення, котре вчиняє*, — знаходимо у В.А.Роменця чудовий зразок перекладу непростих бахтінських текстів, — *є емоційно-вольове мислення, інтонуюче мислення, й ця інтонація істотно проникає в усі змістові моменти думки. Емоційно-вольовий тон обтікає увесь значеннєвий зміст думки у вчинку й відносить його до єдиного буття-події. Саме емоційно-вольовий тон орієнтує в неповторному бутті і дійсно стверджує смисловий зміст*".

В.А.Роменцеві близька критична позиція М.М.Бахтіна щодо психології, яка "фатальним для неї чином орієнтована на суб'єкта, що пасивно переживає". Але він не може зрозуміти, чому останній не звертається до психології, яка "бере активного суб'єкта"? Чи ж такої ніколи не існувало? Видно, що М.М.Бахтіна, як і В.А.Роменця, далеко не все влаштовувало у психології, яка тільки проголошувала суб'єктну позицію людини, формально визнавала в ній діяча, творця історії та свого життя, а насправді теоретично змертвлювала конкретно-авторське, індивідуальне, життєво-практичне, неповторне в людині, підпорядко-

вуючи його абстрактно-теоретичному, загально-колективному, соціологічно-культурологічному, тобто — неодухотвореному, неживому.

Найактуальнішою в цьому розумінні постає проблема "затеоретизованості суб'єкта вчинку", суперечності між реальним світом учинку і теоретичним світом культури. Вчинок виявляється розколотим на об'єктивний смисловий зміст і суб'єктивний процес звершення. Отже, втрачається його індивідуалізована суть. Вчинок деградує і зводиться до елементарної біологічної та економічної мотивації. Більше того, породжується щось на зразок антивчинку — вчинок на вимогу, за наказом, із примусу. Замість "я хочу вчинити" постає справді патологічне: "ти мусиш, зобов'язаний вчиняти так, як наказано, бо будеш покараний".

Що ж ми втрачаємо разом зі втратою вчинку? Не більше, не менше як можливість бути людиною у власному розумінні цього слова — вільним творцем свого життя і розвитку.

У той же час для В.А.Роменця є зрозумілою необхідність переходу від окремих загальнотеоретичних уявлень про вчинок до побудови цілісної філософсько-психологічної теорії вчинку, яка б надихнула українську психологію на подальший її розвиток.

"Розкрити механізм учинку — це те ж саме, що й розкрити творчий механізм психічного розвитку. Вчинок є істинна, справжня творчість нових форм, якостей психічного..."

Автор філософсько-психологічної теорії вчинку підкреслює свою прихильність підходові, згідно з яким наука повинна вивчати насамперед вищі прояви сутнього. Це є можливим, коли сутність виявляє себе найбільш повно, на вищому рівні можливого: найяскравіше, найчистіше й найнеповторніше. Для людського буття така можливість пов'язується з героїчним учинком, з подвигом в ім'я вищих людських цінностей і цілей, носієм яких є автор учинку.

У працях В.А.Роменця і — найбільш широко й грунтовно — в його "Історії психології XIX — початку XX століття" робиться спроба з'ясувати суперечливу природу вчинку і, зокрема, його психологічну природу.

Так, вирізняється вчинок як дія, що стосується інших людей і тому набуває морального значення. Врешті-решт, головним "експертом", який визнає чи не визнає цю дію вчинком, є суспільство. Може трапитися, що людина поводить себе звичним чином, а оточуючі оцінюють це як учинок. І навпаки, може статися, що людина робить учинковий крок у напрямі самовдосконалення, здійснює колосальну внутрішню творчу роботу, а "світ" це сприймає як належне, природне і не бачить тут нічого видатного, грандіозного, власне вчинкового.

"Отже, вчинок може здійснюватись або у внутрішньому психічному, або в етичному плані, або в єдності його суб'єктивних та об'єктивних визначень".

Проте це не означає, що вчинок, який здійснюється у "внутрішньому психічному плані", не має морального змісту. Навпаки, саме

відносно самої себе людина, що вчиняє, може ставати по-справжньому у моральну позицію, оскільки вона вільна від необхідності "грати на публіку". Внутрішній моральний учинковий акт може бути пов'язаний зі зміною внутрішніх переконань чи життєвих принципів, може бути виявом внутрішньої душевно-духовної боротьби невиліковно хворої людини зі смертю та ін. При цьому *"вчинок формується двічі — психологічно та етично. Психологічна його сторона в цьому разі є підготовчою. В ній учинок із суб'єктивного боку остаточно дозріває, внаслідок чого людина готує себе до завершальної етичної акції. Цілісність учинку може бути тільки психолого-етичною".*

Тут, на нашу думку, доцільно зробити кілька пояснень. Аналізуючи психологічну природу вчинку, В.А.Роменець розглядає психічне специфічно, а саме — на вищому рівні його функціонування й розвитку, а також з позиції єдності внутрішнього, суб'єктивного, індивідуального, душевного і духовного. Етичне тут умовно протиставляється психічному, як об'єктивна моральність — моральності суб'єктивній, індивідуальна моральність — моральності суспільній.

Поняття "вчинок" сутнісно виростає на перетині таких "суб'єктних" категорій, як "свобода", "творчість", "саморозвиток", "самовдосконалення" тощо.

"Вчинок у його повноцінному вираженні завжди буде водночас і акцією духовного розвитку індивіда, й творчістю моральних цінностей. Навпаки, деградація вчинку незмінно свідчить про духовний регрес людини і втрату нею моральних рис".

Повноцінний вчинок — це завжди трансценденція у новий життєвий вимір. Це обов'язково подолання і перехід у новий буттєвий простір. Це завжди новий відлік часу, початок нової доби. Це перехід у якісно інший життєвий світ, в якому від минулого залишаються іноді лише інтенція та потенція самотворення.

Ось як звучать наукові формули В.А.Роменця, що складають теоретико-методологічне підгрунтя його філософсько-психологічної теорії вчинку:

у вчинку як вузловому осередку буття виявляється активна творча взаємодія людини і світу;

буття у своїй сутності розкривається як всезагальний вчинок, відносно якого і людина, і сам "великий світ" постають у певному розумінні залежними феноменами;

вчинок — результат взаємного переходу особистості й макрокосмосу, і цей перехід виявляє себе як творчий акт;

вчинок є основною ланкою, осередком будь-якої форми людської діяльності;

розробка загальної теорії психіки передбачає визначення вчинкової дії та післядії як усезагального комунікативно-творчого акту, що здійснюється між людиною і світом.

Розгорнуте визначення психологічної сутності вчинку у його поєднанні із визначенням етичним становить суттєвий внесок В.А.Роменця в теорію і методологію психологічної науки і наук про людину взагалі. Проте це тільки заспів у побудові його філософсько-психологічної теорії вчинку. Адже наступне в ній — блискуче розроблена автором Велика Логіка Вчинку.

Що це означає? Справа в тому, що вчинок може бути досліджений у багатьох планах — онтогенетичному, історичному, логічному, психопатологічному, криміналістичному та ін. Учинок може мати різні психічні та етичні кондиції, різну міру повноцінності. Можливо, варто говорити про довчинкову активність, про вчинкову незрілість і навіть про сурогати вчинковості.

"Маючи на увазі повну структуру вчинку, можна розпізнати численні його модифікації: вчинки розгорнені та редуковані, ті, що зароджуються, й ті, що вмирають".

Ось чому варто звернутися до Великої Логіки Вчинку, яка об'єднує всі можливі його аспекти.

Розглянемо ж основні складові цієї Логіки, що позначені автором як ситуація, мотивація, дія та післядія.

Ситуація. Кожна істота, починаючи зі своєї появи на світ і навіть у момент, коли вона його покидає, перебуває у певному середовищі в оточенні собі подібних та відмінних від себе сущих. Основний спосіб існування і співіснування всього сущого є взаємодія, в яку кожна окремість входить зі своїм сутнісним "Я". Результатом цієї взаємодії і виступає такий феномен, як ситуація — певна просторово-часова конфігурація сил, смислів, дій, яка утворюється від активної співучасті у бутті різних сущих і яка може набувати самостійного значення для кожного з них, а також виявляти специфічну для себе динаміку. Ситуація *"становить динамічне, дуже рухоме утворення, що складається з постійно змінних сил дії. Ситуація — це вищий рівень єдності динамізму середовища й людських пристрастей".*

Ситуація по-різному може поставати перед людиною залежно від способу пізнання (чуттєвого, інтуїтивного, раціонального чи ірраціонального), а також залежно від її настановлень і настановлень інших учасників, що створюють цю ситуацію (ігрових, навчальних, комунікативних, виробничих тощо).

Ситуація, за В.А.Роменцем, виникає разом із появою значень. Для окремої людини ситуація може бути сприятливою, несприятливою, навіть загрозливою для її життя і розвитку. Тому перша активність, яку виявляє людина щодо свого оточення, полягає в тому, щоб з'ясувати ситуацію, в якій вона опинилася і перебуває, тобто "зорієнтуватися в ситуації". Не менш актуально для людини знати, в яку ситуацію вона може потрапити за тих чи інших умов або ж яку ситуацію вона може створити своєю присутністю і своїм впливом на інших і на саму себе.

У ситуації завжди є певний момент проблемності. Ситуація вимагає пристосування до себе. Проте для людського індивіда це не є кінцевим завданням. З першою ж можливістю він порушує рівновагу і намагається перетворити ситуацію. Більше того, він активно відшукує і навіть ініціативно створює ситуації, в яких дістає змогу найповніше виразити свою істоту.

Втеча від ситуації абсурдна, тому що ситуація є лише розгорненою проекцією людських пристрастей. Проте ситуація й незалежна від волі діючої особи, вона навіть диктує їй свої умови. Адже не випадково кажуть, що з обставинами треба рахуватись. Але якими критеріями при цьому слід керуватися? Ось у чому питання!

На думку В.А.Роменця, ситуація змертвлюється обставинами, якщо людина починає підпорядковуватися їм: чи не тому трапляється, що найогидніші вчинки виправдовуються обставинами.

"Коли індивід консолідується як суб'єкт, він посилює міць своєї дії, обставини підкоряються їй, а гідність волі іншим шляхом не приходить".

Перетворення є активним співвідношенням того, що створюється, й того, з чого створюється. Складність орієнтування в ситуації полягає в тому, що *"становище, на яке людина спирається для здійснення вчинку, саме має бути перетворене".*

Ситуація може мати різні виміри, зокрема психологічний. З огляду на генетичні форми, за В.А.Роменцем, доцільно розрізняти психологічну ситуацію болю й задоволення, ситуацію бажаного і небажаного, ситуацію загрози, пригодницьку ситуацію, ідеальну, ідилічну і ліричну ситуації, ігрову, казкову ситуації, ситуації турботи, заклопотаності, стресову, фатальну, драматичну, трагічну або ж комічну ситуації тощо. У кожний життєвий момент людина може опинятися у різних ситуаціях, але можна виокремлювати ситуації, специфічні для того чи іншого етапу її розвитку.

Так, серед перших на своєму життєвому шляху людина зустрічає ситуації болю й задоволення, бажання, загрози, ідилічну ситуацію і ситуацію заклопотаності. Ось, наприклад, як яскраво, високохудожньо і водночас суворо науково В.А.Роменець інтерпретує зміну ідилічної ситуації ситуацією заклопотаності:

*"У ній (**ідилічній ситуації.** — Авт.) немає усвідомлення антагонізмів і конфліктів, бо людина ще не включилася в суспільний спосіб життя. В основному вона — природно-психологічна істота; засоби існування приходять до неї як щось саме собою зрозуміле... Сама ідилія — це шматочок уявної землі спокою серед вулканічних вивержень і землетрусів... Ідилія свідчить більше про відсутність ситуації, ніж про якусь певну ситуацію. Такий стан обтяжливий для здорової змужнілої людини. Й вона, прагнучи вирватися з цього обмеженого нудного світу, повстає проти піклування про її убезпеченість і намагається діяти сама.*

*Ситуація **заклопотаності**, стурбованості виявляється в прагненні людини створити благополучне існування, але не досягає цієї мети, адже заклопотаність як така не має меж... Разом з тим у заклопотаності (турботі) консолідується реальний практичний індивід саме тим, що він весь час створює ситуацію, повну проблем, і якось намагається їх подолати".*

У дорослому віці людина переважно має справу із драматичними, комічними, трагічними чи ліричними ситуаціями.

*"**Драматичній** ситуації властива значна інтенсивність, напруженість дії... Людина близько підходить до "межової" ситуації, відчуває її подих, але до критичного зіткнення з нею залишається певна відстань. У драматизмі ще немає фатальної приреченості. Й ситуація, й людина мають рівні можливості протистояння.*

*В **комічній** ситуації людина виявляє претенціозність, що не відповідає реальному співвідношенню сил наміру й тих, що йому протистоять. Тут існує певний самообман свідомості щодо оцінки справжнього стану речей...*

*Справжня трагедія розгортається саме за **трагічної** ситуації. Вона свідчить про те, що індивід не може перейти до вирішального вчинку й розв'язати трагічно сплетений життєвий вузол...*

***Лірична** ситуація губить будь-яку дійовість, компенсує неможливість учинку суб'єктивним драматизмом емоцій і свідчить про певний стан завершеності у відношенні між індивідом і світом. Крім того, тут виникає поглиблення суб'єктивного моменту вчинку".*

А ще йдеться про ***колізійну*** ситуацію, яка "*роздирає людину суперечностями спрямованостей, примушує піднестися над цими суперечностями, оволодіти ними, підкорити їхню об'єктивну суть власним наміром*". Неможливо не визнати, що у психологічній презентації різного типу ситуацій В.А.Роменець постає як витончений герменевтик. Напевно, він міг би з успіхом осягати посаду гессевського Магістра Гри в бісер.

Отже, у психологічному розумінні кожна ситуація може розглядатися як: (1) зовнішнє середовище, оточення, обставини, об'єктивні умови, в які доля "закинула" людину і які протистоять їй у своєму автономному бутті; (2) суб'єктивні обставини, що складають внутрішній світ життя людини; (3) процес і результат трансценденції людини за межі об'єктивних та суб'єктивних обставин і перетворення їх в умови розгортання вчинку. Іншими словами, опинившись у певній ситуації, людина орієнтується, самовизначається в ній, а потім перетворює цю ситуацію на стартовий майданчик для вчинку.

Розвиток ситуації завжди супроводжується певним конфліктом — внутрішнім чи зовнішнім: утвердження нової ситуації означає заперечення попередньої. Ситуація як така ніколи не зникає. Вона продовжує існувати у своїй певній якості, функціонально і змістовно підпорядковуючись логіці вчинку аж до його завершення і до моменту

ініціювання наступного вчинкового акту. Проте конкретним психологічним механізмом самовизначення людини в ситуації є мотивація.

Мотивація. *"Призначення мотивації, —* зазначає В. А. Роменець, *— перебороти конфліктність ситуації й прийняти рішення діяти певним чином".*

Як же відбувається процес переборення конфліктності ситуації?

Відповідаючи на це запитання, В.А.Роменець докладно розгортає свою систему поглядів на феномен мотивації. На його думку, слід відрізняти причини як потяг до дії та власне мотивацію, що є процесом вибору з відданням переваг. Він заглиблюється в аналіз процесу боротьби мотивів, конструюючи "мотиваційне коло", що утворюється взаємодією таких психічних складових, як "імпульс", "мета", "мотив (боротьба мотивів)" та "ідеал", який знову ж таки переходить у "імпульс", але на вищому — власне вчинковому — рівні активності. Таким чином "мотиваційне коло" розгортається у "мотиваційну спіраль".

В.А.Роменець розглядає боротьбу мотивів як психологічне ядро мотивації і власне механізм перетворення ситуації.

"Людина усвідомлює, що вона в певній ситуації перебуває не зовні, не осторонь, а має з нею кровні, духовні зв'язки. Всі ситуаційні відношення зібрано тепер в одній особистості, й у ній вони мають знайти своє вирішення. Його шляхи та характер залежатимуть від переваги якоїсь мотивації. Так людина входить в мотиваційний конфлікт. Кожний учинок містить його в собі. В цьому конфлікті людина знаходить найвищу насолоду — свободу своєї волі — й переборює свій фатум".

Який із мотивів перемагає у цій боротьбі? Саме той, вважає В.А.Роменець, котрий більше відповідає ідеалові. Тільки наявність ідеалу дає людині змогу зрозуміти і відчути в конкретній ситуації внутрішню поєднаність своєї свободи з відповідальністю за власні вчинки.

Мотиваційний процес, процес боротьби мотивів розглядається В.А.Роменцем у різних вимірах: раціональному, емоціональному, інтуїтивному, індивідуальному, загальнолюдському, моральному, аморальному, творчому та ін. При цьому він не обмежується традиційним "парним" аналізом, а знаходить можливість "міжпарних" синтезів, унаслідок чого явище, що аналізується, постає перед нами у своїй цілісності та внутрішній суперечливості.

"Індивідуалізований характер учинку не можна пояснити цілком раціоналізовано. В ньому завжди існує певний інтуїтивний "залишок", який, зрештою, визначає спрямованість учинку, висоту його моральності або силу падіння".

"Вчинок — шлях у невідоме: через нього людина торує новий шлях свого життя. Якби можна було сповна передбачити всі обставини

вчинку й усі його основні наслідки, то вчинок, мабуть, утратив би свій сенс".

"Розум є виявом раціоналістичної необхідності, емоції — гедоністичної, й тільки інтуїція є справжньою творчою (теоретичною й практичною) свободою людини. Вчинок є процесом, у якому людина творчо здійснює свою моральність. І як творчий акт він є інтуїтивним".

Процес боротьби мотивів може тяжіти до фаталізму — залежності від обставин — і до волюнтаризму — нехтування обставинами. Окрім того, боротьбу мотивів можна розглядати як процес, що підпорядковується людині або ж відбувається самочинно і набуває суб'єктивного характеру лише тому, що "міститься" в суб'єкті. Тут постає і більш загальне питання про те, якою мірою і в якому розумінні людина постає суб'єктом власного вчинку. Ці онтопсихологічні проблеми В.А.Роменець розв'язує з позицій пріоритету людини, визнаючи можливість її панування над обставинами.

"Всупереч міркуванням про безпорадність людини перед обставинами (фаталізм мотивації), всупереч міркуванням про цілковиту незалежність учинку від об'єктивних умов (волюнтаризм мотивації) слід зауважити, що обставини входять у детерміністичний ланцюг учинку, визначають певною мірою його спрямування, впливають на характер здійснення, проте подальше формування вчинку відбувається в самій людині. Вона або об'єктивно переборює ці обставини, підкоряє їх своїм прагненням, або скоряється їхній волі й намагається у самовиправданні зняти з себе моральну відповідальність.

Немає таких обставин, перед якими людина стояла б зовсім безпорадною".

У цих висновках В.А.Роменець постає не тільки як науковець, дослідник, а й як педагог, вихователь у найбільш широкому й високому розумінні цього слова.

"Слід виховувати в людині переконання, що, зрештою, не обставини панують над нею, а сама вона має владу над обставинами та своїм власним учинком, котрий є вищим вираженням її духовного поступу або деградації. Обставини в головних своїх рисах можуть повторюватись, але суб'єкт вчинку — ніколи, адже кожний людський учинок — індивідуалізована, неповторна акція. Саме як така вона не підпадає під фаталізм об'єктивності, не зв'язується намертво силою її законів, а залишає для себе можливість морального вибору мотиву й шляху своєї поведінки".

Як можна помітити, автор учинкової теорії не йде шляхом спрощеної гри у "суб'єкта" і "об'єкта" при з'ясуванні питання про детермінацію мотивів учинкової активності. Так, він дійсно стверджує можливість для людини "стати над обставинами" і навіть панувати над ними. Але ж це панівне становище пов'язується не з можливістю заміни

об'єктної "диктатури" суб'єктною, а саме з індивідуалізацією кожного вчинку. У цьому основа людської свободи волі й свободи творчості.

Процес мотивації діалектично заперечує, "знімає" в собі ситуаційну активність. У свою чергу мотиваційні доводи "за" та "проти" тривають, доки людина не починає діяти. Тоді вона концентрується у своєму духовному єстві, входить в екстаз учинку. Починається його звершення. Тепер уже мотивація переходить у витримку, волю, що сприяють здійсненню мети.

Вчинкова дія. Мотив учинку, що переміг, втілюється у відповідній вчинковій дії. Вчинкова дія, за В.А.Роменцем, не є одномоментним і одноякісним актом, вона передбачає принаймні два етапи.

Перший етап — підготовчий. Людина завжди психологічно готується до практичного виконання вчинку. При цьому суб'єктивна готовність до вчинку формується в яскравому уявленні того, що треба здійснити. Відбувається психологічне моделювання акції вчинку, а також його можливих наслідків. Об'єктивна готовність визначається тим, наскільки ситуація є сприятливою для здійснення вчинку. Готовність до здійснення вчинку засвідчується тим, що певна наступна подія виявляється не просто умовою, а приводом для цього здійснення.

"Разом з появою приводу завершається причинний ланцюг вчинкової дії. І вчинок здійснюється".

Залишається зазначити, що всю цю "підготовчу роботу" людина здійснює сама, утримуючи за собою статус суб'єкта вчинку.

Етап звершення вчинку проходить безпроблемно, і вірність планові, як зазначає В.А.Роменець, може зберігатися навіть при "звуженій", затьмареній свідомості. Найбільш яскравими психологічними феноменами, які супроводжують процес звершення вчинку, є самовідданість і самозабуття.

"Екстаз вчинкового самозабуття дає змогу людині зносити найважчі випробування і муки, що їх посилає їй доля".

Людина, зважившись на вчинок, не може передбачити усіх його наслідків і значення як для себе, так і для оточення. Ніхто не визначає те, що воліє вчинити, саме як учинок і, тим більше, як героїчний, звитяжний подвиг. Адже запланований вчинок, як і запланований подвиг, є нонсенс у морально-психологічному розумінні. Людина планує не вчинок як такий ("вчинок" — це лише поняття, що узагальнює найбільш сутнісні прояви людини), а конкретне перетворення, конкретний здобуток, досягнення конкретної мети, задоволення конкретної потреби тощо.

І лише з огляду на оцінки "значущих інших" ми можемо, переборюючи сумніви і почуття сором'язливості, часом визнати, що справді здійснили щось "вчинкоподібне", "нормотворче", "героїчне". Героя ж часто-густо нагорода знаходить після його смерті. Трапляється й так, що з часом героїчні вчинки набувають значення страшної провини. Крім того, для одних соціальних груп чи культур певна дія визнається як

подвиг, а для інших — як злочин. Може, тому й кажуть, що час або ж Бог є найбільш праведними й істинними суддями більшості наших справ.

В.А.Роменець не пристає до такої песимістичної релятивістської позиції. Схоже, він щиро вірить у відомий вислів "У житті завжди є місце для подвигу!" І цей рух його наукової думки не може спинити навіть з'ясована ним же пряма залежність між учинком, героїчним подвигом і карою за нього. Адже ніщо не засвідчує рівень героїчного злету так переконливо, як кара, і з цим важко не погодитися. Досить пригадати звитяжні подвиги і ті страшні покарання, яких зазнали за них Геракл, Самсон, Прометей, Сізіф та інші герої, до чиїх образів звертається В.А.Роменець — чудовий знавець міфології.

Справа в тім, що герої, а також усі, хто вчиняє, рухають власний розвиток і розвиток суспільства уперед, долають інерцію стереотипів, рвуть ланцюги рутинної буденності, відкривають шлях новим нормам і рівням творчого осягнення світу, новим рівням звитяжності і мужності людини. Справжній вчинок, звісно, вимагає від людини неабиякої мужності, сміливості та інших подібних морально-психологічних якостей. Проте героїзм як вчинкова дія, за В.А.Роменцем, має різні виміри:

"Ратні подвиги — це героїзм вимушений, відчужений від людини. Вони потребують від неї самопожертви, самознищення. Праця як творчий героїзм виявляє у своїх продуктах справжню сутність людини і долає її роздвоєність".

"Слід розрізняти героїзм і мучеництво, героїзм і пустельництво, героїзм і самокатування".

"Творчий героїзм вимагає від людини великої віддачі, яка об'єктивно переважає ціну смерті. Її найвищий моральний сенс — самопожертва, одноразова і остаточна віддача. Творчий героїзм — перманентна нескінченна віддача, що потребує великої зосередженості, цілісності і навіть своєрідного аскетизму. Людина більше не належить собі, вона стає органом творчого процесу і виконує тільки його функцію".

Чи слід розуміти останні слова як своєрідний гімн творчій праці? Напевно, що так. Але чому в цьому творчому процесі людина повинна втратити себе і стати "органом творчого процесу"? Що хотів цим оспівуванням самозречення сказати В.А.Роменець?

Звичайно ж, мова тут йде не про самозаперечення у його негативному розумінні і не про самогубство, а про сходження шляхом діалектичного самозречення до своєї сутності, до того, що є однокорінним у людей, що поєднує людину з людиною. Слово, яке означає цю сутність, є "людяність".

Вчинкова післядія. Чи завершується вчинок разом із завершенням дії? Стародавній вислів "за плодами їхніми пізнаєте їх" має бути виправлений у напрямі самопізнання — усвідомлення людиною свого

вчинку і його наслідків для себе та інших. Дію завершено, але вчинок ще не завершується, зауважує В.А.Роменець.

"Людина у вчинковій дії підняла до драматизму буття всі скарби свого духу. Вона сама здійснила свій вчинок. І вона мусить пережити свою реакцію на нього й на саму себе, тобто виразити свої свідомі настановлення. Вона тепер знає, що зробила, й оцінює свою дію, співвідносить оцінку з еталоном моральним, пізнавальним, естетичним, бо саме після вчинкової дії людина відчуває справжній драматизм учинку як такого. Вона розмірковує над буттям, особливо над тим, у що вона внесла як активна істота свою пристрасть і наклала на зовнішній світ свою печать. А чи так вона вчинила, як слід було вчинити? І що говорить про це її совість?"

Які ж наслідки чекають на людину на етапі вчинкової післядії? Слід думати, що один із них може бути пов'язаний з позитивними емоціями і почуттями як від факту досягнення мети, так і від задоволення відповідної потреби. Інший, навпаки, примушує критично замислитися і визнати принаймні, що здійснений вчинок вичерпав лише один із безлічі можливих способів самоствердження, самотворення, саморозвитку, що він перекреслив безліч інших можливих траєкторій індивідуального буття. І це не може не бентежити людину. Саме тому кожний здійснений вчинок на етапі післядії викликає у людини амбівалентні почуття, які врешті-решт стають психологічним підгрунтям для наступних учинків.

Чи можливо уникнути цієї амбівалентності? Адже за інших умов сам процес вчинкової активності набуває значення найвищої смисложиттєвої цінності для людини: "Вчинок заради вчинку!" Як має вчинити людина, щоб на етапі післядії "отримати" виключно позитивну оцінку й самооцінку і не жалкувати за втраченим часом і невикористаними можливостями?

Відповідь на це запитання не є простою і тим більше однаковою для всіх. В.А.Роменець пов'язує можливість досягнення позитивного психологічного ефекту на етапі післядії з внутрішньою зорієнтованістю вчинку на самопожертву як вищу онтологічну ціль і цінність для людини. Наведемо кілька тверджень, що найбільш яскраво відтінюють авторську позицію.

"Перед актом самопожертви і в процесі його здійснення людина очищає себе від усього випадкового, тимчасового, дрібного і концентрує свої зусилля на подвигу".

"Йдучи на самопожертву, на фізичне самозаперечення, людина пізнає і своє власне існування як предмет найвищої цінності".

"За самопожертвою немає ніякого значнішого діяння".

"Самопожертва безкорислива. В цьому її недосяжна велич і нерозгадана таємниця".

"Самопожертва не потребує ніякого підкріплення".

"Самопожертва є не тільки спасіння одного індивіда іншим. Це було б неможливим, тому що, зрештою, ці два індивіди... мають однаково безконечну цінність. У самопожертві людина зливається з чимось вищим, що значно перевершує окремого індивіда. Це загальне завжди наявне в самопожертві, воно виступатиме як рід, батьківщина тощо, тобто як людське існування".

"Самопожертва — найвища форма моральної творчості".

Думку про самопожертву як вищий щабель моральності поділяв і яскраво зобразив у своїх "Фантасмагоріях..." відомий російський філософ Е.Ільєнков. У людства, зазначав він, є дві найбільш загальні мети, яких воно має врешті-решт досягти на вищому рівні свого розвитку. Це, з одного боку, опанування законами природи, досягнення граничного рівня технічних можливостей, а з іншого, опанування власною моральністю, тобто спроможністю до самопожертви. Вища місія людства водночас велично-героїчна і невимовно трагічна: коли Сонце почне затухати, люди запалять нове Світило, але вимушені будуть згоріти у цьому пеклі.

В.А.Роменець не вдається до фантасмагорій, поширюючи своє розуміння самопожертви на реальний світ конкретної людини. Він слушно зауважує, що всі моральні цінності й закони вже відкриті, і сенс буття окремої людини й усього людства полягає в тому, щоб утримати, не втратити їх. Для цього необхідно не просто діяти, а саме вчиняти. Адже тільки у вчинках окремої людини і мораль людства продовжує жити. І кожна людська окремість має бути свідомою цієї своєї місії у світі і готовою до вчинку самопожертви заради існування живого, морального, духовного, власне людського буття.

Вчинковий осередок у психології. У науці існує тенденція пошуку того, з чого все починається і до чого все, зрештою, повертається. У психології на роль такого осередку претендували душа і дух, свідомість і діяльність, особистість та індивідуальність та ін. Не заперечуючи важливого значення кожної з цих категорій для пояснення сутності психічного, його природи, варто все ж таки піддати їх випробуванню на "осередковість", тобто здатність інтегрувати і концентрувати в собі потенціал самотворення, виступати джерелом саморуху, спонтанійного розвитку системи психіки.

Здійснивши таке "випробування", сумлінний і неупереджений дослідник психічного неминуче дійде висновку, що "глибинне" і "вершинне" у психології зустрічаються у феномені й категорії вчинку. Саме вчинок являє собою природну єдність внутрішнього і зовнішнього, тілесного й духовного, біологічного й соціального, індивідуального й суспільного, свідомого й несвідомого, морального й психічного. Саме у вчинку відбувається перехід від "свободи від" до "свободи для", від свободи як усвідомленої необхідності до свободи вибору і, зрештою, до свободи як можливості нескінченного буття.

Вчинок — "живий осередок", який цілком вбирає в себе всі суттєві сторони психічного у його вищих визначеннях, і поза ним нічого не залишається. Будь-який психічний стан чи процес, риса чи якість людини у своєму функціонуванні й розвитку тяжіють до одного з визначень учинку, а сама людина прагне утвердитись у ролі його суб'єкта. Тому й кожна психологічна система може бути вичерпно проаналізована й усебічно оцінена як перспективна залежно від того, наскільки вона вибудовує себе, орієнтуючись на вчинкову логіку людської активності.

Саме у такому напрямі розгортає логічну спіраль пошуків осередку психічного В.А.Роменець.

"В усіх спробах людини впродовж тисячоліть розкрити таємницю своєї душі постають два головні намагання. Психіка тлумачиться як засіб пристосування організму до середовища, а термін "адаптація" надає блискучої науковості такому намаганню. Проте ця позитивістська психологія нехтує духовним сенсом людського існування, іманентним самодостатнім характером психіки, розкриває лише її службову роль, обходячи її творчі інтенції, неповторну сутність існування духу — гуманістичне спрямування".

Отже, якщо вибирати гуманістичний напрям подальшого розвитку психологічної науки, то психіку слід тлумачити не тільки і не стільки як засіб, а як таку живу систему, що має мету в собі самій і спроможна до самопокладання, самопізнання і самотворення. Єдино можливим способом вияву такої її сутності і є вчинок.

В.А.Роменець своєю психологією вчинку не тільки вказав, але й проторував ту стежку, яка може вивести сучасну психологію на широкий шлях подальшого пошуку істини. Логічним і водночас величним є те, що всесвітня історія психології та історія української психології дістали свою вчинкову визначеність.

Можна із впевненістю сказати, що вчинкова парадигма В.А.Роменця допоможе нам уже сьогодні в пошуку відповіді на запитання відомого сучасного культуролога Мішеля Фуко "Що таке автор?" і все-таки дасть змогу повернути людині статус автора свого життя як "джерела значень" і "творця", а не лише "функціональної засади". Напевно, ідея вчинку як осередку, що поєднує душевний і духовний світи людини, дозволить зняти завісу парадоксальності з думки основоположника деконструктивізму Жака Дерріда про те, що "структура — це нескінченна гра різниць у скінченних межах, і тому вона не піддається зцентрованій тоталізації у замкнену цілісність". Через філософсько-психологічне розуміння вчинку, запропоноване В.А.Роменцем, відкривається шлях до інтеграції різних напрямів психологічної науки — "глибинних" і "вершинних", індивідуально і соціально, суб'єктно та об'єктно зорієнтованих і навіть тих, які "засиділися" у своїх "матеріалістичних" чи "ідеалістичних" таборах.

Окрім власне наукових підстав, що спонукали В.А.Роменця розробляти проблему вчинку як сутнісної для людини форми активності, слід

сказати й про ті, які не менше бентежили його розум і тривожили душу. Мова йде про справді глибокі переживання, які викликала у нього — людини, що осягнула вчинкову душу і дух історії — нинішня ситуація у світі.

"Справа зайшла дуже далеко. Разом з людиною знищується місце її природного перебування".

"Природа конає. Вона гвалтується людиною, яка вимагає від неї, як від повії, все більшої віддачі, але заплющує очі на те, що її позбавлено незайманості. Природа віддячує людині синдромом набутого імунного дефіциту".

"У пошуках примарних гедоністичних благ, у боротьбі за комфорт панує механістичний матеріалізм".

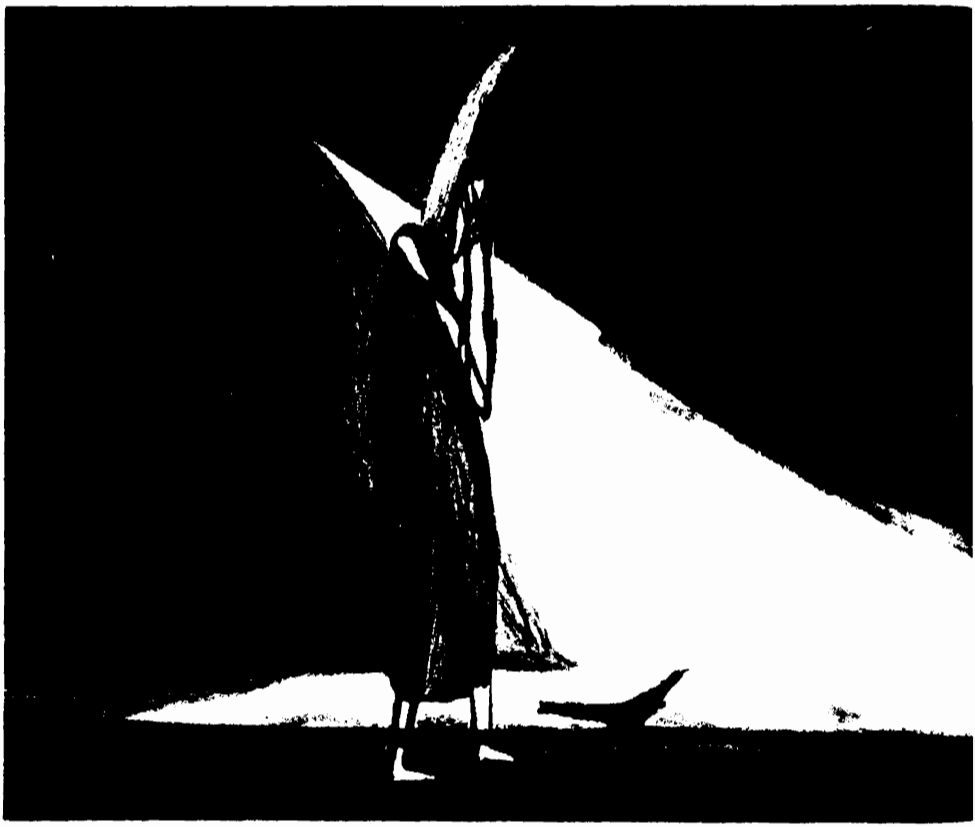
"Всі шпарки перекрито в душі так, що немає можливості для усвідомлення провини".

"Йдеться не просто про те, що людина не усвідомлює наслідків своєї діяльності, а про те, що вона сама пригнічує в собі таку думку".

"Психологія має ще сказати щодо цього своє слово".

Цими словами, сповненими болю й тривоги за людство, закінчується остання книжка, яка вийшла за життя В.А.Роменця. І схоже, саме зі вчинковим поступом психології він пов'язував можливість катарсису — очищення й просвітлення людської душі, можливість перебороння того, що стоїть на заваді істинно людяному в людині.

В.О.Татенко,
Т.М.Титаренко



Людмила Красюк. "Душе моя, чому ти сумуєш?". 1986 р.

ВЧИНОК ЯК ОСЕРЕДОК ІСТОРИЧНОГО ПОСТУПУ ПСИХОЛОГІЧНОЇ НАУКИ

Культурологічний підхід у тлумаченні історії психології

Здавніх-давен людина спостерігала за своєю поведінкою, своїм внутрішнім станом, душею та виражала ці спостереження в образах народного світогляду, міфологічних та релігійних уявленнях, філософських творах, наукових гіпотезах та теоріях. Ці різні форми відображення психологічного життя людини не існували ізольовано. Вони тісно переплітались між собою, виявляли свою живучість, тому навіть у сучасних наукових теоріях так чи інакше присутні історично більш ранні форми уявлень. Наука не може своїми методами вичерпати повністю все багатство природи людини, її душі. Як свідчить історія, великі проблеми людського існування, поведінки, що виражаються у вчинках, найглибше були осягнуті у філософських інсайтах і навіть у народному світогляді.

Отже, можна говорити про значення історії культури для становлення психологічних знань. А ці знання у свою чергу виступають серцевиною культури. Тому має право на існування **культурологічний підхід у тлумаченні історії психології**. Зокрема, художні, правові спостереження розкривали такі сторони людської душі, які лише згодом ставали предметом суто психологічного вивчення. Інколи кажуть про художні антецеденти наукового відкриття. Чимало "комплексів", зафіксованих у психіатрії та психології, пов'язані з іменами героїв художніх творів (комплекси Едипа, Іокасти, Медеї, Антігони, Каїна, Клітемнестри, Діани, Грізельди, Федри та ін.). На певних етапах розвитку культури на перший план виходить художнє бачення, художній інсайт, і лише згодом він трансформується в наукову гіпотезу й теорію.

Становлення психологічних знань має свої рушійні сили й періодизацію. Більшість історико-психологічних теорій мають сцієнтистський ухил і в своєму розвитку пройшли шлях від міфології через філософію до науки. Донауковий період вважається передісторією психології, сама ж історія наукової психології починається з часу виникнення спеціальних лабораторних досліджень, які пов'язуються насамперед з ім'ям ***В.Вундта***. З його лейпцизької школи наукова психологія поширилася по всьому світі. Поділ на наукову й донаукову психологію в історії цієї дисципліни чітко помітний

в історико-психологічних розробках ***Г.Еббінгауза***. Проте ідея такої періодизації висунута була ще ***О.Контом*** і розвивалася у працях дослідників людської культури, зокрема ***Дж.Фрезера***. ***М.С.Роговін*** досить детально висвітлив цю позицію вже як психолог.

Своєрідну історико-психологічну концепцію виклав ***М.Г.Ярошевський*** — один із найвизначніших сучасних істориків психології. Він виходить з того, що науковість знання безпосередньо пов'язується зі становленням **принципу детермінізму**. На його думку, різні форми детермінізму, як вони поставали в історії науки, визначають її періодизацію, а також рушійні сили становлення знання. Форми детермінізму Ярошевський найбільшою мірою пов'язує з впливом на психологію інших фундаментальних наук, тому психологія у своєму історичному поступові визначалася то механікою, то фізикою, то біологією, а зрештою і соціологією.

Проте ідея детермінізму як така, що дає можливість чіткого окреслення принципів періодизації та рушійних сил розвитку психологічного знання в позитивному чи негативному аспекті, проблеми не вирішує. Завдання полягає насамперед у визначенні логічного осередку психологічної системи. У найбільш розвиненому вигляді даний осередок пов'язується з **дією, вчинком**. На це звернув особливу увагу ***С.Л.Рубінштейн***, намагаючись побудувати систему психологічних знань в "*Основах загальної психології*" (1946). Він зробив висновок, який визрів у надрах світової історії психології, спираючись при цьому на два поняття — дію і вчинок. Універсальною категорією виявляється саме вчинок, адже він уміщує в собі дію. Універсалізм вчинку полягає в тому, що він є осередком різних форм діяльності й поведінки — теоретичної і практичної, моральної, естетичної, технологічної та ін. Він охоплює активність як тварин, так і людей на будь-яких рівнях індивідуального розвитку. Отже, є всі підстави розглядати вчинок як вихідний пункт у тлумаченні історико-психологічних знань.

Структура вчинку й акценти у тлумаченні його самого та його компонентів визначають характер психологічних теорій. Спостерігається певне зміщення акцентів на структурних компонентах учинку в різні історичні періоди, але при цьому кожна епоха бачить вчинок у його цілісності. Компоненти вчинку — це ситуація, мотивація, дія та післядія. Згідно з цим міфологічний період, Стародавній світ і Середні віки характеризуються принципом ситуативним, епохи Відродження, Барокко й Просвітництва — мотиваційним, XIX і XX століття — відповідно принципом дії та післядії. Зокрема, ідея фатуму, яка визначала поведінку людей у Стародавньому світі, зумовлювала і ситуацію, і мотивацію, і дію, і післядію. При цьому ситуативний аспект учинку своїм фатумом визначав зміст усіх наступних компонентів учинку. Іншими словами, жодного нового змісту в мотивації, дії та післядії порівняно зі змістом ситуації не існувало.

Три наступні культурні епохи у своїх психологічних теоріях роблять головний акцент на мотивації. Порівняно з ситуацією вона має новий зміст. Психологів, культурних діячів найбільше цікавить мотиваційний бік учинку, боротьба мотивів, прийняття рішення, формування мотиву як такого. Це

зумовлює відповідне бачення й тлумачення психіки в цілому. Зміст досліджень психіки у XIX й XX ст. визначається головним чином приматом принципу дії та післядії. Сама дія може вважатися тим грунтом, на якому виникають психічні здатності людини. Післядія характеризується тим, що визначає установку на наступну дію. Формою цієї установки виступають смисл життя і, як наслідок, життєва стратегія.

Ситуативний рівень у становленні психологічних знань

Цей рівень має три градації: ситуація значень, ситуація конфліктна, ситуація колізійна. Головна суперечність ситуативного рівня полягає в тому, що ситуація водночас залежить і не залежить від людини.

Вже **ситуація значень** у своїй психологічній основі виявляє свою подвійність. З одного боку, маємо **фаталістичне** тлумачення вчинку. Проте людина здійснює прорив у фаталістичній визначеності своєї поведінки, протиставляє їй ініціативу, зокрема відношення **магії**, хоч остання й грунтована на фаталістично непорушному всеохоплюючому зв'язку світових подій. Фатум і магія передбачають **значення**, яке формує цей початковий рівень психологічних поглядів. Якщо все у світі пов'язане між собою, наперед визначене, то будь-яка подія може бути знаком, що вказує саме на цю залежність і цей зв'язок. **Ритуали**, пов'язані з народженням, віковими ініціаціями, шлюбними відносинами, вихованням підростаючого покоління, смертю, способами поховання людини, покликані забезпечити виживання роду, його благополуччя.

Людина вірить, що на основі фатуму або магічних дій відбуваються певні процеси перетворення предметного світу. Це найбільше стосується його видимих форм, які вільно переходять одна в одну, безпосередньо пов'язуючись між собою. Будь-який предмет може бути перетворений на будь-який інший. Виникають уявлення про **метаморфози** предметного світу, що передують уявленню про єдність природних форм.

Зміна зовнішніх предметних форм у метаморфозах не зачіпає внутрішню суть предмета: вона лише дістає собі нове втілення. Незмінною у метаморфозах залишається душа. Вона переходить з одного тіла в інше, близьке за ходом метаморфози. Такий перехід було названо **метемпсихозом**. Душа уявляється як сутність, що має не залежне від тіла існування, може вільно входити в нього і залишати його. Виникає питання про залежність між

тілом і душею. Розкриття цієї залежності пов'язується з пошуками тілесного субстрату душі. Таким субстратом уявляли дихання, кров, серце, нігті, волосся, тінь тощо. Нарешті, **анімізм** як уявлення про загальну одушевленість світу завершує коло понять міфологічної психології.

Багатоманітність уявлень про форму душі за панування міфологічного світогляду лише виражає відношення між фатумом, магією та абсолютизованим ситуаційним значенням. Одночасно людина виявляє подвійність його, адже фаталістичні й магічні передумови змушують її усвідомити світ і свою природу як сповнені конфліктності.

Конфліктна ситуація як принцип тлумачення психологічних знань у Стародавньому світі

У довколишній природі і в самій собі людина помічає поляризовані, контрастуючі сутності. Стародавні психологічні вчення розглядають такі поляризації: вчинок — ритуал, нірвана — потяг до чуттєвого світу, національне — вселюдське, макрокосмос — мікрокосмос. Похідні протиположення виражаються в поняттях: природжене — набуте, атоми — порожнина, вологе — сухе, форма — матерія, елементи світу (повітря, вода, вогонь тощо) — відповідні чуттєві якості, природна обдарованість — навченість, життя — смерть, смерть — безсмертя, еманація — екстаз, душа світова — душа індивідуальна.

Усвідомлюючи ці поляризації, людина опиняється в конфліктній ситуації, керується відповідними мотивами й діє відповідно до них. При цьому мотивація та дія, а також післядія не мають принципово нового психологічного змісту порівняно з тим, що закладений у самій ситуації. Тому мотивація, дія та післядія на цьому рівні розвитку психології ситуативні за своїм характером і змістом. Якщо ритуал підтримує людську спільноту, то будь-яке порушення ритуалу, нехтування ним несумісні з перебуванням у даній спільноті.

Ідея поєднання поляризованих світових сутностей ще не дістала достатньої психологічної інтерпретації. Буденна свідомість сприймає їх як дані природою, богами, надприродними сутностями (демонами та ін.) і лише намагається їх узгодити. Вираженням такої узгодженості виступала теорія "золотої середини", або "нічого понад міру", як це було у стародавніх Китаї та Греції. На цьому етапі становлення психологічних знань спостерігається також зведення поляризованих сутностей однієї до іншої — індивідуальної душі до світової, мікрокосмосу до макрокосмосу тощо.

Для античного світогляду характерним було одне принципове і непримиренне протиставлення — богів і людей. Якщо під впливом тотемізму тваринне спочатку переважало в божому образі, то в розвиненому античному світобаченні бог у людській подобі висувається на перше місце, а його тваринна ознака відходить на задній план. Бог у людській подобі має одну рису, яка докорінно відрізняє його від людини, — безсмертя. Гефест так схожий на людину, що, здається, в ньому немає жодних божих атрибутів: шкутильгає, пітніє, заріс волоссям, як справжній чолов'яга. Та його божа ознака — безсмертя — незмірно віддаляє його від фізично найдосконалішої людини. Протиставлення божественного й людського в атрибуті безсмертя — єдино можливе протиставлення людини й бога, який має людські риси. Тут і є початок абсолютизованого протиставлення ситуативних компонентів, що приводить до переходу ситуації конфліктної в ситуацію колізійну, яка становить провідний зміст психології Середніх віків.

Колізійна ситуація і формування психологічних знань

У середньовічній, зокрема патристичній, психології зведення поляризованих сутностей до однієї з них не допускається. Людина не може злитися з божественною сутністю, як це було, наприклад, у неоплатонізмі, хоча, за теологічним вченням, вона має психологічну структуру, подібну до структури божественної природи (троїста основа — бути, знати, воліти). Виникає ідея опосередкування через образ Боголюдини. Характер співвідношення тварності (створеного, неспоконвічного) і творця ще містить у собі моменти нижчого гатунку у психіці людини. Відтак — посилена увага авторів патристичних творів до психології гріховності.

Протиставлення двох способів життя — святого і гріховного — дістало концентроване вираження в теорії "двох градів" — божественного й людського (***Августин*** та ін.). Гостра непримиренність до всього суто людського, світського, позбавленого святенності й породила колізійну форму психологічного мислення. Душа не повинна бути гріховною, й людині необхідно досягти стану перетворення — спочатку духовного, а після смерті — й тілесного, адже тіло сприймалося як здатне відродитися у своїй одухотвореності, позбавлене того, що пов'язувало його з предметно-матеріальним світом.

Звідси великий інтерес до вивчення будови та функціонування людського тіла. Патристична психологія, що розглядала в єдності душу й тіло, постала як психологія **антропологічна**. Оскільки досягнення ідеального стану ду-

ховності було метою, воно пов'язувалося зі стихією становлення й розвитку психічного. Це відкривало можливість вивчення різних віків людського життя й основних зрушень у духовному поступі особистості — формування свідомості буденної та філософської (після переображення). Так досягається перетин (не злиття!) двох сутностей — людської та божественної.

Багато теорій про форми поєднання людського й божественного вважаються єретичними, а патристика в цілому — це правовірний теологічний рух. Як панівна форма ідеології Середніх віків, патристика мала включати в свої психологічні та інші теорії великий природничо-науковий матеріал, розвивати творчі передумови психологічного мислення. Виникла потреба в логічно чіткому, мисленнєво послідовному, а не тільки в інтуїтивно-пошуковому та фантазійному відтворенні будови світу й людини. Розробка цих проблем здійснювалась у формі схоластики.

Це був категоріальний лад мислення. У психології притуплювалися колізійні протиставлення та відношення, осягнення психологічних структур стало "академічним". Розуміння предмета вважалося достатнім, якщо його можна було підвести під ту чи іншу категорію, а потім створити з них координаційну та субординаційну мережу. ***Арістотелева*** тенденція у психології, що поширилася через арабський світ у Західну та Східну Європу, виявилась у двох джерелах психології; це й становить її своєрідну колізійність (уже теоретичного плану). Починається інтенсивне поєднання двох психологій — категоріально-теоретичної та емпіричної. Великий дослідний матеріал, зібраний та описаний ученими-схоластами (***П.Абеляр*** та ін.), було піддано категоріальній обробці. Втім "сіль" цієї обробки мала присмак гіркоти: на живі феномени людської психології навішувалися етикетки абстрактних категорій.

Філософія намагалася утримати психологію у своїй системі "золотими ланцюгами" категоріального ладу. Проте вона прагнула також великого узагальнення, і під її категорії можна було підвести не лише психологічні факти, а й факти усіх наук, відомі свого часу.

Категоріальне пояснення виявилося дещо ілюзорним, адже всі філософські категорії по суті мали стосунок до того чи іншого емпіричного факту. Таке становище у схоластичній психології було особливо характерним для університетської науки другого періоду Середніх віків. Відбиток цього ще довго супроводжуватиме психологію у навчальних закладах XVII та навіть XVIII ст. (Києво-Могилянська академія та ін.). З часом дослідний матеріал дедалі більше потребуватиме узагальнення не категоріально-метафізичного, а поняттєво-наукового. Таке узагальнення буде розгорнуто вже в епоху Відродження.

Колізійна непримиренність ситуації стає вихідним пунктом виникнення поглибленої самосвідомості, її спеціального аналізу, зростання інтересу до внутрішнього світу людини як основи, на якій формується мотивація людського вчинку. Саме колізія, "роздираючи" людину суперечностями спрямованостей, примушує піднятися над цими суперечностями, оволодіти ними, підкорити їхню об'єктивну суть власним намірам.

Уже ідея "свободи волі" абстрактно заперечує колізійні непримиренності, але за цим має йти наповнення волі змістом людської суб'єктивності, її спрямованості. Воля, щоб позбутися своєї абстрактної свободи, мусить стати **опредметненою** як змістом людських страждань, так і змістом об'єктивного світу. Зростаюча амплітуда інтересу до світу об'єктивного й до світу суб'єктивного формує, зрештою, мотиваційний аспект учинку.

Опредметнення людської волі вказує на мотиваційний процес. Тоді як ситуацію можна визначити через проекцію людських пристрастей, тобто через людську суб'єктивність, мотивація визначається через свою опредметненість — світ об'єктів. Наповнення мотивації певним об'єктивним змістом дає можливість здійснити перехід до реальної тілесної вчинкової дії як зіткнення людини у вчинку з предметним світом. Такі є логічні межі "мотиваційного" періоду в історії психології.

Мотиваційне визначення вчинкового осередку психічного охоплює період від Ренесансу через Реформацію і Просвітництво до виникнення наукової психології у другій чверті XIX ст.

Мотиваційний рівень періодизації

Дослідний характер психології Відродження грунтувався насамперед на з'ясуванні рушійних сил людської поведінки, які тепер убачалися не в фаталістичному впливі ситуації, а в тому, що людина сама себе покладає і цим визначає свою долю. Психологія переходить на мотиваційний рівень.

Основна мотиваційна суперечність учинку полягає в тому, що мотивація одночасно виступає **усвідомленою** й **неусвідомленою**. В епоху Відродження було започатковано вивчення мотивації в цій її суперечності, що відповідало на ситуаційному рівні принципу залежності та незалежності ситуації від людини. Найяскравіше дана проблема поставлена й відповідно вирішена в XVII ст. Переживання усвідомленості вільної волі було оголошене ілюзорним (***Б.Спіноза***). ***Г.Лейбніц*** створив оригінальне вчення про неантагоністичне відношення свідомого та несвідомого ("малі перцепції" та "апперцепція"). Неусвідомленс у вік Просвітництва прирівнювалося до неуцтва, тлумачилося як свідома омана темних людей, зокрема в питаннях релігії.

У ***гегелівській*** титанічній "*Феноменології духу*" — одному з найвагоміших психологічних творів усіх віків і народів — показана суперечлива єдність свідомого й несвідомого в процесі саморозкриття духу. Йому (духу) здається, що окремі форми свідомості є адекватним відображенням абсолю-

ту (об'єктивно існуючого світу), але потім з'ясовується, що ця адекватність ілюзорна. Проте свідомість як феномен залишається водночас феноменом неусвідомленим. Так розгортається співвідношення свідомого й несвідомого компонентів у мотиваційний період історії психології. У цьому — смисл її феноменологічного руху.

Вказане співвідношення проходить такий шлях: творча інтуїція (Відродження), малі перцепції та апперцепція в ***лейбніцівському*** вченні (XVII ст.), феноменологічна єдність у психологічному вченні ***Гегеля*** (кінець XVIII — початок XIX ст.). Виходячи зі співвідношення свідомого та несвідомого компонентів, можна уявити лінії становлення мотиваційного принципу в його послідовних формах (імпульсивній, емоційній, розумово-емоційній, раціоналізованій, розумовій, інтуїтивній). До цих форм мотивації була прикута увага ***Л.Валли, Б.Спіноза, Ш.Лабрюйєра, Ф.Ларошфуко*** та ін. Суперечливість мотивації приводить до побудови теорій поведінки людини в барокковому дусі. За зовнішньою усвідомлюваною пристойністю приховуються егоїстична тенденція, самолюбство, мотив самозбереження. Так постала "відкривальна" психологія, яка прийшла на зміну психології ідеалізованого духовного світу людини епохи Ренесансу.

Оскільки мотивація має двоїстий характер (чинити або не чинити, чинити так або інакше), людині доводиться обирати, займати ту чи іншу позицію (сторони мотивації). Виникає велика специфічна проблема психології Відродження — "боротьба мотивів" та самовизначення людини. Остання або губиться у схоластиці цієї боротьби (Панург зі славнозвісного роману ***Ф.Рабле***), або формується в результаті переконання (провідні герої ***В.Шекспіра***), щоб здійснити вчинок, вільний від "розірваної свідомості" (термін із гегелівської "*Феноменології духу*").

Прийняття рішення як особливий принцип мотиваційного рівня історії психології охоплює XVII ст. і період Просвітництва. Даний психологічний феномен передбачає взаємовідношення почуття, інтелекту й волі. ***Р.Декарт, Б.Спіноза*** особливо наголошували на емоційному й інтелектуальному компонентах прийняття рішення, протиставленого боротьбі мотивів. Вольовий аспект у прийнятті рішення охоплює вже першу чверть XIX ст. і пов'язується більшою мірою з філософським аналізом, ніж із психологічним (***А.Шопенгауер*** та ін.).

Психологічний волюнтаризм проходить через усе XIX ст., і його родоначальниками можна вважати представників природничо-наукової психології — ***Т.Рібо*** та психології свідомості — ***В.Вундта***. Прийняття рішення завершується, коли зникає боротьба мотивів, свідомість звужується до усвідомлюваної "точки", коли альтернатива обертається на мету, якої треба досягти за допомогою засобу. В цьому полягає основна суперечність учинкової дії.

Учинкова дія та післядія як історико-психологічний принцип

Ідея дії постає у психології XIX і XX ст. ***Г.Спенсер, В.Джемс, Ж.Піаже, Л.С.Виготський, А.Валлон, С.Л.Рубінштейн*** та інші визначили віхи в розвитку ідеї дії. Як принцип пояснення, вона пройшла через півтори сотні років і, здається, досі визначає наукову тенденцію у психології. Вся психіка мислиться як засіб і мета. У першому випадку вона виступає переважно інструментом адаптації організму до середовища, і це зумовлює здебільшого природничо-науковий ухил психології. Проте навіть психологія свідомості (***Вундт*** та ін.) не зводить психіку до її чистого буття, а доповнює її елементом пристосування. ***Піаже*** першим принципом пояснення психіки ставить саме адаптацію з її сторонами — асиміляцією та конвергенцією, котрі разом забезпечують стан рівноваги. Оскільки рівновага весь час порушується, починає діяти механізм реадаптації. Всі провідні напрями психології XIX і XX ст. так або інакше намагаються тлумачити психічне як функцію пристосування до середовища — природного та соціального — й відрізняються один від одного тільки тим, яке відношення вони встановлюють між цими двома сторонами життя організму.

Однак психологи цього періоду ніби втратили предмет своєї дисципліни в наукових пошуках; психологія має повернутися до самої себе. Психіка не є тільки інструментом пристосування до середовища. Вона є життям людини, переживанням, ставленням до світу і має власне багатство. Вона самодостатня на зразок лейбніцівської монади. "Філософія життя", в яку включається і психологія життя з її принципом переживання, розглядає безпосередній бік психічного. У Вундта знаходимо ідею психології як безпосереднього досвіду. Слід було зафіксувати те положення, що психіка не тільки чомусь слугує, а й існує, переживається як щось дане, самодостатнє; вона є дзеркалом Всесвіту. Так виникають дві головні тенденції у психології XIX і XX ст. Якщо засіб пов'язується з адаптацією, то мета — з творчістю. Саме в творчості як самотворенні виражається самодостатність психічного.

Виникають дві психології. Одна спрямована до методів і предмета природничих наук, друга — до екзистенціально-гуманістичного тлумачення. Вони йдуть назустріч одна одній. Природничо-наукова психологія відтворює тенденції психології XVII ст.: перехід від ідеї рефлекторної дуги до ідеї рефлекторного кільця й навіть спіралі. ***Дж.Дьюї*** твердить, що рефлекторна дуга сама по собі не діє, вона сліпа й потребує нескінченного подразника, щоб діяти. Про це говорить також ***І.П.Павлов***, коли показує, що навіть на рівні інстинкту кінець однієї рефлекторної дуги є початком наступної. Організм має в самому собі мету, і Павлов навіть вводить колоритний термін — "рефлекс мети". Механіцизм і телеологія взаємно проникають. Аналогічну ідею висловлює ***В.М.Бехтерєв***. ***Е.Толмен*** створює теорію

біхевіоризму, згідно з якою ідея організму містить мету у самій собі. Організм прагне насолоди, і гедонічний принцип було навіть покладено в основу кібернетичного тлумачення психіки. "Нова фізіологія" ***О.М.Бернштейна*** розвиває ідею зворотного зв'язку. Суб'єктивний біхевіоризм, утілений ***Д.Міллером, Ю.Галантером*** і ***К.Прібрамом***, йде цим же шляхом. Учений павловської школи ***П.К.Анохін***, мабуть, переконливіше, ніж психологи, розвиваючи теорію функціонального механізму дії, доводить, що ця теорія органічно поєднала в собі механіцизм і телеологію на засадах принципу зворотної аферентації.

Гуманістична психологія використовує ідею залежності буття, його наповненості світовими відношеннями, на основі чого людина здійснює рефлексію в суб'єктивність. Без життєвих відношень буття психічного буде нічим. Існування має переживатись, а переживаються відношення. Рефлексію в суб'єктивність було названо, зокрема, інтеріоризацією. Не слід уявляти її як перенесення зовнішнього у внутрішнє, а тільки як стимуляцію спонтанно виникаючого змісту.

Принциповий рух від мети до засобу (їхнього гуманістичного зв'язку), від засобу до вчинкових відношень, виражених порочним колом добра і зла (від поневолення до доброчинності), — такий зміст виникає в межах учинкової дії. У конкретному психологічному вираженні предметом психологічного дослідження відповідно виступають **адаптація — творчість — особистість**. В іншому плані відбувається рух від цілі, мети до характеру. Останній є співвідношенням цілі та мети. Про це свідчить насамперед типологія характерів. На завершенні принципу дії постає ця велика проблема психології, де ***О.Ф.Лазурський, Е.Кречмер*** та ***К.Г.Юнг***, що тільки-но починає свій тріумфальний шлях, визначають провідний інтерес психологічних досліджень.

Збагачення особистості через її минуле та майбутнє — це її життєвий і творчий шлях. Смисл життєвого й творчого шляху є смислом життя. Він полягає в самопізнанні та самотворенні. Блудний син повертається до свого батька.

Культурно-історична функція післядії у психології

З усіх спроб людини розкрити таємницю своєї душі виділяються дві основні. Психіка тлумачиться як засіб пристосування організму до середовища, а термін **"адаптація"** надає науковості таким тлумаченням. Проте ця позитивістська психологія нехтує духовним смислом людського існування,

іманентним, самодостатнім характером психіки, бачить лише службову роль психіки, не торкаючись її творчих інтенцій, неповторної суті існування духу. Можна у зв'язку з цим говорити про психологію **сцієнтистську** й **гуманістичну** — два головних спрямування в історії даної дисципліни.

Сцієнтистська психологія показує психіку як **засіб** досягнення мети, котра належить іншому суб'єкту. Гуманістична психологія наполягає на тлумаченні психіки як такої, що має мету в собі самій. Засіб і мета є першими вихідними поняттями вчинкової дії. Психіка, витлумачена як засіб, виступає у своєму адаптивному вбранні, а як мета — у творчому, що насамперед виражається в самопокладанні (самопізнанні та самотворенні).

Відношення мети й засобу формують стратегію поведінки. Людина, розглядаючи себе як засіб, стає на шлях **резигнації** власних потягів, у разі чого породжується резигнативний тип поведінки, який загалом був розкритий у ***фроммівських*** пошуках учинкових механізмів авторитарності. Людина, розглядаючи себе як мету, виявляє **творчу активність** (поки що обминемо питання про те, яким є зміст цієї творчості). У будь-якому випадку творчість є гуманним засобом підкорити іншу людину. Тут постає й питання про сприйняття творчого предмета, його інтерпретацію, в чому людина, що сприймає, виявляє свою індивідуальність.

Стратегія поведінки тепер виступає у своєму власному змісті. І його визначено ще в стародавні часи. ***Арістотель*** вважав таким змістом рослинні, тваринні та духовні акти. ***Л.С.Виготський*** спробував поєднати в культурно-історичній психології всі ці рівні поведінки.

В іншому аспекті дані проблеми розглядаються в дусі психології життєвого й творчого шляху людини. Тут охоплюються всі суперечності її життя та діяльності — від народження до смерті, від усвідомлення творчого поклику до продуктивності в період **акме** й вичерпаності творчих можливостей, тобто психологія набуває чітких феноменологічних рис і розглядає людську психіку в її **змістовому** становленні.

Подібну ідею було винайдено ще в стародавні часи. ***Філон Александрійський, Цицерон, Отці Церкви*** у своїх "*Сповідях*" вже вирішують проблеми феноменологічної психології. Арабські психологи (***Ібн Туфейль*** та ін.), ***Дж.Кардано*** у творі "*Про власне життя*" показують рух людського духу від простих його форм (буденне життя) до осягнення свого місця у світі, смислу буття, уваги до високих переживань.

Нині психологія звертається до найвищих феноменологічних рівнів людського існування. Від ідеї смислу в логотерапії до ідеї смислу, який стосується найвищих станів буття (переживання) — екстатичного піднесення з набуттям "фаворського світла" тощо. Сучасна психологія широко використовує старовинні ідеї щодо шляхів піднесення до найвищих станів (чань-буддизм тощо).

Отже, людина звертається до самої себе, до найпотаємніших станів свого буття і таким чином завершує повноту феноменологічних виявів. Психологія стає у своєму безпосередньому значенні феноменологічною, сповненою соціального та індивідуального змісту.

Психології доводиться прощатися зі своїм схоластичним формалізмом. Вона має взяти до своєї галузі знання зміст усього того, що робила людина й що вона зробила своїм. Це — справжня **культурно-історична психологія**, адже вона набуває культурно-історичного змісту, а також змісту свого індивідуального розвитку. Всі названі проблеми вміщуються в межах вчинкової дії. Далі йде **післядія**, і вона відкриває перед дослідником нову галузь людського духу. Дію завершено, але вчинок ще не завершується.

Людина у вчинковій дії підняла до драматизму буття всі скарби свого духу. Вона сама здійснила свій вчинок. І вона мусить пережити свою реакцію на нього й на саму себе, тобто виразити свої свідомі настановлення. Вона тепер знає, що зробила, й оцінює свою дію, співвідносить оцінку з еталоном моральним, пізнавальним, естетичним, бо саме після вчинкової дії людина відчуває справжній драматизм учинку як такого. Вона розмірковує над буттям, особливо над тим, у що вона як активна істота внесла свою пристрасть і наклала на зовнішній світ **свою** печать. А чи так вона вчинила, як слід було вчинити? І що говорить про це її совість?

Передній край сучасної психології — це психологія післядії, яка частково охоплюється ідеєю катарсису. Проте катарсис має свою драматургію. Поширену в науці ідею зворотного зв'язку (від ***Дж.Дьюї*** до ***П.К.Анохіна, М.О.Бернштейна, Д.Міллера, Ю.Галантера, К.Прібрама*** та ін.) належить розкрити в її психологічному змісті. Й тут постає справжня драматична психологія. Людина переживає те, що вона сама здійснила, виробляє нові настановлення для майбутніх учинків, і саме на грунті післядії виявляється справжня психологія людини.

Стародавній вислів "за плодами їхніми пізнаєте їх" мусить бути виправлений у напрямі психологічного змісту, який з'являється у людини на базі того, що вона вчинила, усвідомлення самого вчинку та вироблення нового настановлення на вчинок. На основі тільки самої дії психологія ще не постає у справжній своїй суті. Це може бути просто злочин або порочна дія під тиском традиції тощо, мало усвідомлена, вчинена за звичкою. Її треба пояснити, оцінити і здійснити післядію. Психологія не квапиться зробити післядію своїм головним чітко усвідомленим предметом і тому втрачає психологічну істинність, або валідність, дослідження, валідність методу й самої методології.

Пояснення післядії вимагає "совісті вчинку", адже було відкинуто "боротьбу мотивів" і водночас у стані альтернативізму відкинуто значний духовний зміст, і тепер він як закон постає в людській совісті. Це також ідея **кармн**, спокутування вини в якнайширшому розумінні. В цій післядії — головні естетичні корені драматургії, а конкретніше — **психологія самопокарання**, адже післядія як совість вимагає самопокарання людини, і тільки в такому випадку людина виступає в усій завершеності свого вчинку. Це покарання має різні форми: **резигнації**, або самопокарання; перенесення вини на іншого й покарання саме його шляхом **експансії** — поширення своєї "юрисдикції" на іншу особу. Проте вина залишається і мусить бути спокутувана.

Зрештою, в післядії розкривається повне "порочне коло" моральних відносин. Психологічно тут постає **відтворення здійсненого вчинку в новій його моделі**. У цьому й полягає **плюралізм** вчинку. Нову модель треба здійснити реально, адже в собі вона супроводжувала вчинок із самого його початку. В післядії відбувається інтенсивний анамнез, підсумовуються враження від скоєного, й так обирається характер учинкової спіралі на грунті післядії.

Ще задовго до того, як психологія почала відчувати необхідність дослідження післядії, це вже відбувалося у драматургії, коли автор ставився серйозно до своїх героїв та їхньої долі. Едіп, усвідомивши свою провину у вчинку, осліплює себе. Самопокарання може відбутися інакше — коли хтось інший бере на себе роль ката, проте й у такому разі драматургічний смисл самопокарання не змінюється. Щоправда, найбільший ефект досягається самопокаранням у прямому значенні цього слова. Однак тут може відбутися персоніфікація подібної здатності людини, і хтось інший зробить усе, що необхідно.

Кожний учинок несе в собі й злочинність, адже в ньому людина використовує інших саме як засіб. ***Леся Українка*** показала вину, її спокутування та самопокарання в трагедії "*Оргія*". Післядія розгортається в останні хвилини трагедії. Антей убиває свою дружину Несіру за те, що вона заплямувала свою гідність, виступаючи як танцюристка на оргії у Мецената. Проте й сам себе губить, передавивши власне горло струною кіфари. Якщо міркувати лише в межах дії, тут немає самопокарання як головного естетичного рушія драматургії. І все постає дуже банально: Антей губить себе і Несіру, щоб не служити чужій владі й відстояти свою гідність. Однак справжній смисл трагедії на рівні свідомої післядії як принципу психологічного дослідження полягає в тому, що Антей, убиваючи Несіру, найближчу й найдорожчу людину, не здолав зла — служіння володарям, нехай і на грунті святого мистецтва. Служіння як таке залишається, й такий кінець є занадто тривіальним, глядач виражає лише скорботу з приводу марної загибелі людини, а далі й тієї, котра покарала її.

Справжній смисл трагедії полягає в тому, що Антей усвідомлює свою провину — припинення людського існування, страту Несіри — й сам карає себе. Дія — вбивство Несіри — викликає самосуд і самопокарання. У Лесі Українки все відбувається миттєво, але глядач (або читач) відразу дізнається, що тут покарання себе самого вже не стосується провини в тому розумінні, що Антей не хотів служити Меценатові, це відходить на задній план. На цю провину (а її, зрештою, й не було) накладається справжня провина — безпідставне, антиправне, антиморальне вбивство іншої людини, адже саме в цьому акті, в його запереченні здійснюється моральний закон — **право людини на самовизначення**.

Таким є предмет (через культурологічний підхід в історії психології) самої системи психології. Культурно-історичну концепцію слід бачити не стільки в інструментальній функції знака (у створенні знака й полягає, за *Л.С.Виготським*, культурно-історична діяльність людини), скільки в куль-

турно-історичній функції післядії, яка ставить завершальний акцент у формуванні психічних феноменів і розкриває цим дійсне багатство людських духовних сил.

Психологія післядії безпосередньо пояснює смисл провідних спрямувань психології XX століття. Психоаналіз (від *З.Фрейда* до *В.Франкла*) передбачає аналіз того, що вже відбулося та що привело людину до внутрішнього конфлікту між свідомим і несвідомим.

Надзавдання післядії — ліквідувати антагонізм між витісненим у несвідоме і свідомими (зокрема моральними) настановами. Еволюція біхевіоризму полягає в тому, що в ньому виникає настанова на визнання важливої ролі результату дії, на чому наголошували *Б.Скіннер*, а також представники суб'єктивного біхевіоризму (*Міллер, Галантер, Прібрам*). Генетична психологія *Піаже*, гештальтпсихологія, когнітивна психологія, психосинтез, численні напрями, пов'язані з центральною проблемою особистості, наголошують на цьому ж. **Історія світової психології XX століття саме такою постановкою і вирішенням найважливіших своїх питань набуває гуманістичного характеру.**

Історична психологія XX століття

Історична психологія XX століття — одна з найлегших і разом з тим найважчих тем для сучасного історика психології, адже він сам є учасником подій цього часу, відображає незліченні впливи цих подій та їхні ідеологічні висвітлення, діє водночас несвідомо й свідомо і бачить певні розходження між очікуваннями та сподіваннями і тим, що реально постає. Так, свідомість є і самим буттям, і його відображенням, вона забігає вперед, відштовхуючись від нього і незмірно відстає від нього, не в змозі збагнути його повноту.

Можна закопатися у фактичному матеріалі, не роблячи спроб його осмислити, але тоді цей матеріал перестає бути фактом історичної психології, адже без відповідних зв'язків з історичними феноменами він стає цілком некорисним і втрачає свій предмет. Можна побудувати теоретичну схему психології історичного буття людини, підібрати до неї мальовничі або навіть типові факти, але у цьому випадку надія і наміри накреслити основні риси психології XX століття виявляться, зрештою, саме теоретичною схемою — заманливою та оманливою водночас.

Бачити й переживати сучасне і бути його справедливим та об'єктивним теоретиком надто важко, а то й узагалі неможливо. Для викладу історичної

психології має створитися певна часова дистанція, віддаленість подій для їхнього достатнього та належного розуміння. І все ж таки спроби видатних майстрів психології, які жили й працювали в самому XX столітті, слугуватимуть незамінним матеріалом для історика психології, адже це були корифеї психологічної думки. Тому навіть "однобічності" та "хиби" їхніх міркувань є важливими феноменами нашого часу.

Можна зрозуміти важливі риси XX століття, спираючись на давню ідею "втечі від свободи", і це було майстерно викладено німецько-американським психологом ***Е.Фроммом***. Проте, як і завжди, його намір запропонувати продуктивні форми співжиття людей зводився до ідеї гуманного соціалізму, де людина здобуде свободу і зможе цілком наслідувати себе згідно зі своєю природою.

Проте **проблема свободи** як вирішальної сили поведінки, як головного вістря історичного здобутку людства хоч і має класичні взірці розкриття у філософських трактатах і політичних гаслах різних епох, одначе мало сприяє розумінню дійсної історичної психології народів, їхнього прагнення реалізувати потенції свого буття.

"Всі люди смертні,
Сократ — людина,
Отже, Сократ смертний"

Кожна людська істота будує для себе, по-новому його осмислюючи, такий силогізм, а разом з ним і ті уявлення, які допоможуть їй уникнути цієї участі Сократа і всіх людей, які жили до неї і житимуть після неї. Але для цього треба мати безсмертну опору. Її знаходять у продуктах діяльності, в іншій людській істоті, більш точно — **в сукупному людському існуванні, в історичному русі людства**. Адже одне з найшаленіших відкриттів людини й полягає в тому, що вона бачить безсмертну опору саме у смертній людині. Сукупна смертна істота виявляється дійсно безсмертною, і до неї звертається погляд окремої смертної істоти.

Інша людина як безсмертна опора буття має в собі **духовне вмістилище**, і в ньому ця істота намагається вкорінитися. Цього можна досягти шляхом уніфікації іншого або, що складніше, — поставитись до нього як до унікального і разом з тим усезагального буття.

Історична психологія XX століття має розглянути дві тенденції в міжлюдських, міждержавних стосунках, котрі визначають саме історичний рух людської психіки, який скеровує зі свого боку історію людства даного періоду. Це насамперед **ідея уніфікації (етатизму)** людей, груп, страт, народів, яка є передумовою їхньої єдності, спрямованої як до матеріальної, так і до ідеальної форм існування. Ідея етатизму, що постала в одчайдушній формі саме в XX столітті, вимагала для свого здійснення цілковитої ідеологічної та буттєвої уніфікації людей, народів.

Ідея такої тотожності проймає наскрізь людську свідомість та виражається у певних **принципах ідеології та соціального співжиття**. Це, зок-

рема, знаменита формула "самодержав'я, православ'я, народність", не менш відомі "патріотизм", "морально-політична єдність", що охоплює усі верстви суспільства, усі вікові рівні людей. Уся ідеологія з її філософськими засадами, літературою, мистецтвом і т.д. спрямована на досягнення такої єдності. Вожді, партія, клас, маси — це складові однієї з форм такої єдності. Одяг, пісні, ритуали, поклоніння, портрети, символіка, привітання — все має полегшувати спілкування між вірнопідданими. Ідеологічна вертикаль починається з надання людського імені — вулиці, підприємству, місту тощо — і завершується послідовною філософією, від якої можуть відгалужуватися хіба що вказівки, як слід поводитися у певних ситуаціях.

Постають монолітність, держава, суспільство, народи, нації. Спостерігаються **монолітна спрямованість щодо майбутнього** (адже мета спрямовує на досягнення певного ідеального устрою), **монолітність щодо оцінки сучасного** та певні заідеологізовані, обмежені погляди у висвітленні минулого, адже "історія є політика, звернена у минуле". Мова йде про своєрідну тотальність мислення і поведінки, без чого народ розпадається на певні суспільні конгломерати, вороже налаштовані один до одного. Характер виробництва і місце людей у ньому мають відповідати певній ідеології. Інші суспільства роблять акцент на виробництві товарів, і це виробництво насамперед, а не ідеологія, міцно поєднує людей. Мова йде про "соціалізм" і "капіталізм" XX століття. У першому випадку — повна ідейна монолітність народу, у другому — монолітність економічних зв'язків, які також зі свого боку мають виражати суспільну єдність. У першому випадку — ідеалізм (рух від ідеології до поведінки), у другому — матеріалізм (рух від виробництва до ідеології).

Стосовно життя та його глибинних надр, включаючи інтереси кланів, держави тощо, постає тотальна гостра полеміка про спосіб життя, і кожна з сторін доводить свою перевагу. Це не просто полеміка, а гостра суб'єктивістична непримиренність позицій — **способу життя** та **ідеології.** Велика кількість людей набуває спеціального фаху — критикувати інших та отримувати за це певну винагороду. Та головне в цій полеміці — не дійсний стан справ, а те, як цей стан відображається у головах ідеологів, які відшукують підстави для критики ворожого табору.

Певний **спосіб життя** — це не тільки справжня реальність (рівень, спрямування тощо), а й **відображення цього способу життя в ідеології**. Вона не є сторонньою щодо життя, а виступає ідеальним його відображенням, його спрямовуючою силою і, зрештою, ідеальним способом життя. Вона не тільки залежить від нього, а сама є певною формою життя, його змістом, навіть самим життям. Вона має його оберігати, виправдовувати, пояснювати, стимулювати, усвідомлювати, надавати йому смислу. Адже у XX столітті у зв'язку з науково-технічними досягненнями та суспільно-політичними спрямуваннями ідеологія набуває абсолютизованого значення та визначає мотивацію поведінки особистості, страт, народу, людства, спонукаючи, скеровуючи їх до певних дій.

Це неподільне панування ідеології спричиняє до того, що людина

відчужує від себе світ, особистісні мотиви поведінки і робить щось в ім'я запропонованої кимось великої справи. Завдяки цьому вона увічнює себе в пам'яті нащадків, здобуває реально можливе безсмертя. Адже народ є тим єдиним, що дійсно, а не тільки метафорично, існує у вічності. Ось чому захопитися справою, якій присвячує себе народ, — означає знайти найреальнішу опору "вічного" існування.

Саме ідеологія вказує на **рівні, аспекти, риси життя**, які покладені в основу об'єднання людей. Це рівні від органічно-біологічного до ідеально-соціального. Те, що може беззастережно об'єднати всіх представників даного народу, є його природна база, те, що виходить безпосередньо з інстинкту, крові, генетичного коду, фізіологічних потягів тіла. Такою постала, зокрема, **теорія раси *Ж.-А. Гобіно*** (1816—1882) — французького соціолога і письменника, що прокладав перші стежки расистської ідеології, на яких далі виникли постаті ***Ц.Форта, Р.Бенедикта*** та інших. Тут відсуваються на задній план усі культурно-історичні засади міжлюдського спілкування, а головна ідея стосується чистоти раси; індивідуальні внески з боку людської особистості не варті уваги. Так, це дає підставу для об'єднання цілого народу, але водночас цей народ стає в опозицію до інших рас. Ідея науковості визначає цінність людини незалежно від того, який внесок у культуру даного народу або людства вона здійснює.

На противагу попередньому можна говорити про **культурно-історичні засади єдності людей**, і тут із розгорнутою теорією виступив психолог ***Л.С.Виготський***.

Підготовку нових ідей історичної психології було здійснено у першій чверті XX століття ***В.Вундтом*** в його "*Психології народів*". Він розкрив психологічні підвалини тих факторів, які об'єднують народ і роблять його дійсним, гідним інших народів. Ці засади Вундт визначив так: мова, світогляд, звичаї. Це була вже не антропологічна або ж біологічна, а саме психологічна теорія об'єднувальних засад для індивідів, особистостей даного народу. Ця теорія показувала більш "людяні" принципи об'єднання людей. Разом із цим тут уже постає **ідея самореалізації індивіда** в межах даної спільноти — треба лише оволодіти цими трьома засадами людського співіснування. Людина виражає себе через ці засади і стає безсмертною саме тому, що безсмертними є мова народу, його світогляд і звичаї.

Для ствердження або ліквідації самостійного буття народу найбільш серйозним важелем виступає саме мова, адже вона виявляється тим зрізом, тим емоційним, вольовим, інтелектуальним аспектом людського буття, який дає можливість своєрідного відкриття, бачення світу. Про це переконливо повідали великі лінгвісти — ***В.Гумбольдт, О. Потебня***, також ***О.М.Веселовський, Д.М. Овсянико-Куликовський***, ***К. Бюлер*** та інші. Це підтверджується й дослідженнями психологів. Зокрема, канадські діти, які живуть у двомовному лінгвістичному середовищі, сприймають і виражають світ через мовні особливості, відтак він постає в якомусь новому світлі при переході від однієї мови до іншої. Адже слово вириває із неозначеної темряви буття певні його визначеності, своєрідні структури, а також

оцінювання таких структур. Спираючись на мовні особливості, постає сам світогляд народу, який зі свого боку впливає на характер мови. Цей світогляд (насамперед йдеться про народний світогляд, виражений у фольклорі) виражає певну вкоріненість людини у світ, забезпечує їй необхідні знання про особливості світу, щоб належним чином орієнтуватися і діяти в ньому. Саме дія, діяльність концентрується і стабілізується у звичаях, а попередньо в ідеях та ідеалах, які ще зберігають живу конфліктність соціального та індивідуального буття людини. Звичаї вже характеризуються психологічною заспокоєністю, невимушеністю, усталеністю, несвідомою вірою у реальність потрібних життєвих зрушень. Таким чином, мова, світогляд, звичаї дають **субстанціальні засади впевненості** людини в тому, що вона перебуває у безсмертній основі, створеній народом, творчістю його духу.

Народна творчість, яка виражається у розгортанні трьох базових атрибутів народного буття (мови, світогляду, звичаїв), є незамінною засадою постання великих **творчих індивідуальностей**, які уособлюють дух народу, виражають його психологію, його духовність найбільш глибоким та істотним чином. Вони виходять із народу — і повертають йому свої індивідуальні творчі надбання. Тому й історична психологія XX століття має розкрити характер, особливості породження індивідуального, неповторного духу творця будь-якої спеціалізації та його повернення до культури та долі свого народу.

У XX столітті сталося так, що головні межові лінії між народами поступово вимальовувалися через відступ великих творців до спеціальних інтересів свого народу. Вже ***І.П. Павлов*** зауважував на одному із всесвітніх конгресів з фізіології (1936): ось тепер ми творимо науку разом, а коли розпочнуться війни, то опинимося у ворожих таборах і будемо працювати на ті сили, які протиставляють одні народи іншим.

Разом із тим час від часу ширилися думки про об'єднання народів не для створення військових коаліцій, не для взаємного протиставлення, а для загального добробуту. ООН за своїм задумом могла стати таким органом примирення народів, органом їхньої співпраці, але це виявилось однією з найважчих справ людства. Пошуки **всезагального, вселюдського** як засади об'єднання народів були надзвичайно складними, а водночас практичні інтереси того або іншого народу — надзвичайно актуальними, головним чином — привабливими. Питання **вселюдського як субстанціального**, того, чим би мали жити народи, відчувши свою екзистенціальну спорідненість, яка безмірно вища за спорідненість будь-яку іншу, виявлялося щоразу таким тендітним і навіть ефемерним, що лише спроба згадати про нього кваліфікувалась як зрада своєрідного "основного інстинкту" — забезпечити існування окремої нації, народу — і оцінювалася принаймні як політична короткозорість.

У XX столітті набула поширення марксистська ідеологія як ідеологія, по-перше, державна, а також як ідеологія тих страт, які ведуть боротьбу "за звільнення праці від експлуатації". Поступ марксистської ідеології саме як

панівної особливо зріс після Другої світової війни, коли в Європі, Південній, Центральній Америці, Африці, Азії за відкритої чи прихованої підтримки Радянського Союзу до влади приходили уряди лівого спрямування. Ідеологічна боротьба відтак була тісно пов'язана з боротьбою збройною. Успіхи прихильників марксистської орієнтації були такими очевидними, що жартома говорили про можливість "збереження капіталізму в одній окремо взятій країні" На марксистськи орієнтованій Кубі почали налаштовувати пускові плацдарми для ядерних ракет. Світ опинився на грані нової світової війни — війни на повне знищення людства. Адже ядерної зброї на той час було досить, аби знищити повністю життя не тільки на Землі, а й на всіх планетах Сонячної системи (якщо там є життя).

Поряд із тим з'явилися теорії стосовно того, що наявність зброї масового винищення є фактором, що стримує можливість ядерного нападу. "Все, що зіпсовано у світі, зіпсовано на хороших підставах", — зауважив якось ***Гегель.*** Але конфлікт щодо ядерних установок на Кубі, який викликав неймовірне напруження всього населення Землі, мабуть, все ж таки зробив якесь зрушення у свідомості керівників держав, партій, угруповань, народів, активних громадян. Було вжито заходів щодо відвернення можливості збігу таких обставин, коли світову війну приборкати вже не вдасться.

Проте табір держав з марксистськи орієнтованою ідеологією продовжував нарощувати число своїх прихильників, особливо у державах, що мали слаборозвинену економіку. Держави заможні не потребували цього, а марксистські партії мали там символічне значення. І все ж ідея соціалістичних засад так чи інакше виступала як активна мотивація при вдосконаленні суспільного виробництва і відповідної ідеології.

Соціал-демократичне спрямування суспільного життя в ідеологічному плані позначилося не тільки сутичками між різними позиціями — марксистською і немарксистською, а й спробами їх перетину. Чисті, взірцеві форми ідеології нежиттєздатні, адже в житті реальному різні спрямування перетинаються між собою, як перетинаються долі людей та цілих народів. Гасла "техніка вирішує все" або "кадри вирішують все" постали не лише на одній шостій суходолу, а й у ряді країн так званого капіталістичного табору, зокрема в Японії. ***Маркс*** сказав ще в минулому столітті, що виробництво стає суспільним таким чином, що залишається суспільному змісту надати відповідну форму, щоб змінити політичний устрій. Ця дифузія у виробництві спричиняє дифузність в ідеології, і реально мислячі політики допускають, з одного боку, соціалістичні прийоми життя й виробництва за капіталізму, а з іншого, в "соціалістичних" країнах — капіталістичні прийоми. Це приводить до того, що боротьба між двома соціально-економічними системами вичерпує себе, оскільки час чистих ідеологій уже минув. Мова може йти тільки про те, що та чи інша держава претендує на гегемонію у світі, пристосовує для цього ідеологічне підґрунтя і різними способами відвойовує для себе прихильників. Мова може йти про **державні вчинки** гегемонічного значення — як тих держав, котрі мають для цього реальні підстави, так і тих, що мріють про свою гегемонію.

Наші часи характеризуються **великою всесвітньою антиномією**, пов'язаною з рушійними силами людського буття стосовно **приватної та суспільної власності**. Це проблема не тільки економіки, а й психології. Людина прагне розкрити своє буття, зробити світ своїм — прямо та опосередковано. І ці лінії потягів фатально перетинаються. XX століття — епоха безкомпромісної боротьби за примхливу ідею: зробити світ своїм. На цьому перетині і виникає "війна всіх проти всіх", і здається, що людство ввійшло у стихію абсурдного існування, забувши про своє призначення. Люди вперто роблять наголос на другорядному, неістинному і зовсім не здогадуються про те, що їх найсуттєвішим чином об'єднує, а саме — характер психології буття у світі, що єдино має визначати гідність людини. Адже увесь світ є ідейною, психологічною властивістю особистості. А вона втрачає ціннісні орієнтири у цінностях, а те, в чому вона перебуває безпосередньо і що є найвищою цінністю, вона вже не відчуває у гонитві за оманливими, примарними цінностями, хоч і розвиває різні аксіологічні теорії.

Мова не йде про аскетизм, коли людина задля найвищих цінностей відкидає цінності буденного життя. Ці останні мають бути підпорядковані першим, але без суворого ригоризму, оскільки й цінності буденні, зрештою, можуть набувати вищого гатунку. Всі рівні людського буття в ідеалі мають оцінюватися та сприйматися людиною sub specie aeternitatis — під знаком вічності. Проте ідея підпорядкування одних цінностей іншим (можливо, більш високим) захопила людство, і воно у своїй несамовитості намагалося це здійснити.

Без **піднесених цілей** людство, окрема людина жити не можуть. Але такі цілі певною мірою виступають як **fata morgana** — те, що захоплює, огортає людину туманним маревом, кличе в юнацьке несвідоме. Здається, такі цілі, оскільки вони надто бажані, можуть бути легко досягнуті, і народам пропонують чітку, визначену в часі перспективу. Але народи й самі її очікують, щиро вірять у неї, адже **віра** дає наснагу для буденної роботи.

"Конечна ціль — ніщо, рух — усе!" — це гасло може якось охолодити рвійність до ідеалізованих цілей, але вони знов і знов постають у людській уяві, і не можуть не поставати, хоч би як дійсність їх спростовувала. ***А. Тарковський*** в останньому своєму фільмі показав жагуче прагнення до мети, яка в дійсності виявляється тим же феноменом, що й початок руху до цієї мети, задля якої людина йшла на запропоновані їй жертви.

XX століття можна прямо назвати **жертовним**. Населення земної кулі збільшилось, а самопожертви й жертви перевищили його природний приріст. Самопожертвування здійснювалося в ім'я великих, але **духовно** відчужених від людини цілей. Парадокс: праця усвідомлюється як ціль і сутність людини, а вона приноситься в жертву праці. Можна говорити навіть про жертовність людського існування. Коли ніхто ззовні начебто не примушує людину до жертвенності, вона сама себе покладає на олтар майбутнього. Прямо чи опосередковано слід говорити й про **примусовість жертви**. Визначаються категорії людей, які, згідно з певними антропологічними теоріями, є неповноцінними. Необхідним визнається знищення

психічно хворих, хоч проблема психічної хвороби не поширюється на тих, хто позбавляє життя мільйони людей. В якомусь безумстві (хвороба це чи ні!?) людство споконвічно прямувало шляхом **самознищення** — в екологічних лихах, війнах, голодоморах тощо.

А.Кестлер, автор грунтовної праці про творців гострих політичних романів, а також ***Фон Папец*** і ***Маклін*** спробували пояснити самознищення людства біологічними прорахунками природи, зокрема фактом створення людського мозку. Про це також твердив ***Ж.-П.Дюрозель***, звертаючись до ідеї рас як провідної у поясненні історії XX століття. Інстинкти, мовляв, неодмінно правлять усією поведінкою людства, таким є людство за своєю біологічною природою, і дітися від неї воно нікуди не може. Усі жахи людської історії — від давньої до новітньої — неминучі, адже тут діє саме біологічний закон.

Невже людство щоразу, в кожній історичній епосі хоче переконуватись у тому, що природа людини смертна? Змиритися з цим важко.

У XX столітті в усіх країнах відбувається інтенсивна **політизація суспільного життя**, яка охоплює всі вікові рівні та всі верстви суспільства, де різні форми керуючих і підлеглих утворюють жорстку субординацію. Куди подітись людині? Вона тікає зі своєї батьківщини, знаходить батьківщину іншу та віддає їй увесь свій талант. Та й на новому місці вона знову політизується. Може, не так вульгарно й відверто. Але може про це вільно писати.

І філософи піднімаються до високих узагальнень, намагаючись збагнути "**духовну ситуацію своєї епохи**", "**психологію світоглядів**". Так вони підходять впритул до **психології переображення**.

Завершення історичної психології полягатиме в тому, що сама історія через своїх діячів починає себе усвідомлювати. У цьому процесі беруть участь не тільки духовна ситуація, а й мотивація, дія, післядія, включаючи **суспільні канони поведінки**. А вже на грунті усвідомлення цього канону вирішується питання про канонізацію народу і т.п.

Тоді настає усвідомлення характеру, смислу експансії, поневолення, вини, спокутування вини, здійснення добра, усвідомлення суперечностей добра, нарешті, здійснюється підхід до реалізації блага, благодіяння, яке не має суб'єктивістської зацікавленості.

Сучасна епоха має усвідомити себе через психологію, психологічні концепції. Адже таке усвідомлення піднімає психологію до найвищого світоглядного рівня, а сама психологія починає корелювати у структуруванні епохи із засадничими ідеологічними положеннями інших дисциплін. Так здійснюється перехід від психологічного відображення епохи до усвідомлення самого духу в психології, тобто до **історії психології XX століття**.

Історична психологія породжує новий образ психології і через цей останній сама себе усвідомлює. Це відбувається головно на грунті усвідомлення основного **смислу особистісного і суспільного буття** людини, яке виступає насамперед як **людська гідність**. Поклик гідності є основ-

ним мотиваційним рушієм людської поведінки. Головне тепер полягатиме в тому, щоб надати ідеї гідності належного змісту. Цей зміст визначається, по-перше, універсальним охопленням інтелектом світових явищ, входженням в їхню сутність; по-друге, це охоплення тяжіє до оригінального, унікального змісту і має бути виражене лише через оригінальну, унікальну форму. Але, на жаль, в історичному бутті людини універсальні моменти відокремлюються від унікальних та оригінальних і стають тоталітарними.

Гідність, отже, слід розглядати як основну рису особистості. **Історична особистість**, або особистість в історії, має **історичну форму гідності**, що виражається, зокрема, у володінні матеріальними і духовними скарбами, а також людьми — з різними формами їх поневолення та приниження їхньої гідності як засади гідності власної.

Споконвічною формою такого **заперечення гідності** є **поневолення фізичне,** рабовласницького гатунку: керувати людьми, спрямовувати їх куди завгодно, насамперед на антилюдяні дії, чужі їхнім інтересам. Цю найпростішу форму самопіднесення, на жаль, успадкувало й XX століття. Особисте існування поглинається державою, подібною до Левіафана. **Привласнення чужої волі** — ось основа такого державного і суспільного буття.

Таким чином постає увесь тяжкий **комплекс вини** XX століття. Навіть нащадки тих, хто розв'язував Другу світову війну, відчувають провину за скоєне лихо, намагаючись будь-що спокутувати її. У цьому — своєрідний вияв людської гідності.

Сучасний характер феномена провини пов'язаний із цілим комплексом понять. Це експансія як життєвий принцип, як розширення буття; вина як реакція на поневолення з боку суб'єкта поневолення; спокутування вини через добро; суперечність добра, яке має свій негатив, адже добром поневолюють більш підступно, ніж іншими формами примусу. Лише благодіяння уникає суперечностей добра, оскільки не підміняє собою активність людини, а розкриває для іншого реальні можливості власного діяння.

Благо є умовою відкритих можливостей. Дон Кіхот у знаменитому настановленні Санчо Пансі говорив саме про таке благо як основну засаду спілкування людей. Фантастичні за розмірами і мотивацією винищення людей, здійснені у XX столітті, породили теорії вини у психології, філософії, естетиці. У ***Фрейда*** ця теорія має міфологічне забарвлення, хоч постає із реальних історичних фактів.

Проте **головні етико-психологічні відношення** у XX столітті — це злочин і помста, злочин і кара. Про це заявили учасники антигітлерівської коаліції, які здійснили Нюрнберзький трибунал. Але наступні покоління вважають, що їх помста не торкнеться, і роблять нові злодіяння.

М.Бодкін, досліджуючи психологічні засади уяви, у своїй теорії архетипів у поезії досить своєрідно показує роль **почуття вини**. ***Гілберт*** і ***Кун*** переказують ці думки таким чином: "Мандри, які спонукаються почуттям вини; спроби героїв, яких переслідує доля, сховатися в печерах; грізні дракони, джерела молодості і кохання — все це не більше ніж своєрідні алегорії одвічного страху людини перед падінням і темрявою, алегорії її по-

тягів до втіхи й воскресіння. Вода як поетичний образ означає водночас стихію, що приносить смерть та цілющу втому: руйнуючи все, повінь, з одного боку, несе загибель, але є джерелом життя і купіллю хрещення — з іншого. Повітря, вітер і легкий зефір уособлюють життя і сильні подихи людської душі, уособлюють владу. Основні критичні моменти людського життя, пов'язані з народженням, любов'ю, батьківськими почуттями і самосвідомістю, складають внутрішній смисл більшості великих драм, а все грецьке мистецтво знаходить тьмяне відображення в символічному образі Сфінкса".

Але тут зовсім не ставиться питання про **подолання** почуття вини, про характер цього подолання. В дійсності вина не може бути подоланою так, щоб зникнути з людської душі. Вона заперечується, але у певних трансформаціях продовжується. Особливо вона постає щодо рідних, найбільше — батьків, перед якими ми залишаємось у вічній провині, що не змогли в усій повноті віддячити їм, — адже вони дали нам життя, а разом з ним усю безконечність світу.

Оскільки **вдячність** не може бути виповненою, нам, тим що живуть, залишається страждати від невдячності. Наше бажання бути вдячними приводить до несамовитого страждання від неможливості заповнити безмірний простір вдячності. А до цього спонукають усвідомлення умов нашого життя, відкриття світу зовнішнього і внутрішнього, збагнення їхнього перетину, а в ньому — найвизначнішу і найпатетичнішу глибину: "Я єсмь"

Але на цьому буттєвому грунті вдячності має постати вдячність долі, вдячність ситуативна, яка стремить до вищих форм буття.

Повертаючись до **ідеї гідності,** зазначимо, що XX століття породило мотиваційний пріоритет: країни, що мають ядерну зброю, і ті, що її не мають. П'ятірка великих держав поповнюється Індією, Пакистаном — країнами, порівняно економічно відсталими, але такими, що вважають себе великими у своїй історії. Зрушення економічні, поліпшення добробуту — важке завдання; зробити ядерну зброю легше — за рахунок того ж добробуту. Деякі держави офіційно її не мають, хоча фактично володіють або можуть володіти вже сьогодні (Ізраїль, Іран та ін.). На цьому тлі лише Україна зробила незбагненний історичний крок, який мав би бути взірцем для інших. Але це був єдиний випадок у співжитті держав і, мабуть, останній. Вона добровільно відмовилася від статусу третьої ядерної держави, очікуючи на аналогічне. Просперо із "*Бурі*" ***В.Шекспіра*** немовби робить заклик із початку XVII століття до століття XX: він зрікається своєї магічної зброї перед ворогами і закликає їх цим до толерантності взаємин. У цих двох учинках присутня справжня гідність і відчуття власної моральної сили.

В Радянському Союзі розуміння гідності людини полягало насамперед у належності до "передових начал" існування: народу, класу, партії і т.д. Гідність самотворення, гідність творчості були похідними від цієї належності субстанціального характеру. Але найяскравіше гідність людини мала поставати в різних критичних ситуаціях: перед неминучістю смерті, у надлюдських випробуваннях тощо. Адже гідність не може розтрачуватись у

ситуаціях буденних. Інше питання: як людина усвідомлює свою гідність і в чому вона її бачить. Гідність виявляється і хибною, і уявлюваною, і т.п.

Чи не слід звернутися до ***І.Канта***: роби так, аби твої вчинки могли стати засадою законодавства. Такі вчинки є дійсно такими, що відповідають категоричному імперативу, належать до найзагальнішого, вселюдського, дають засаду для розуміння природи справжньої гідності.

З ідеєю гідності особистості безпосередньо пов'язана проблема **статевої поведінки людини.** XX століття намагається звільнити себе від багатьох табу щодо цього, зокрема у зв'язку з загальною розкутістю вчинків. Ідея кохання відокремлюється від сексу, секс відокремлюється від практичної сфери — народження дітей. Статева сфера піддається експлуатації, уподібнюється до таких речей, як витончена їжа, мандри, колекціонування, накопичення багатства тощо. Спеціальні газети і журнали у великій кількості подають сексуальний "матеріал", який тлумачиться або сам по собі, або у зв'язку з повсдінкою знаменитих людей. Повісті, романи, кінофільми, мистецькі твори, телефонний зв'язок, різноманітна відеопродукція немовби змагаються у репрезентуванні сексу, взятого осібно. Саме така форма подання сексу й може бути названа "порно" — ізоляція сексуальної поведінки від широкого життєвого тла, від загальнокультурних проблем, від естетики, етики, філософії тощо. Все зводиться до життєвих вражень. А величезна проблема існування вічно жіночого та вічно чоловічого відсувається дедалі вбік. Розчленована таким чином людина починає неухильно втрачати свою гідність, цілісність і стає предметом маніпулювання.

К.Маркс колись зауважував щодо однобічного використання людини як певної окремої функції. Мова йшла, зокрема, про виконання тими чи іншими органами специфічних функцій, якими користуються у певних шаблонних діях, а людська особистість в такому процесі зводиться до окремо взятої функції. Ця своєрідно ізольована функціональність спричиняє деградацію людської індивідуальності. Деякі виконавці пантоміми на початку виступу торкаються руками своїх статевих органів, немовби запрошуючи глядача відкинути застарілі цноти. Існують і маловідомі фрагменти ***Ч.Чапліна***, з його дивними у сексуальному плані героями — дресирувальником бліх та іншими.

Тобто мова йде про певний **абсурд буття**, коли абсурдне стає самоціллю і полонить спочатку уяву індивіда, а, зрештою, і всю його істоту. Театр абсурду лише відображає функціонування того абсурду, яким переповнене буття людини і за межі якого вона не здатна вийти, щоб оцінити свій буттєвий стан. Велика таємниця людської статі зводиться до втихомирення сверблячки, щоб знову очікувати на її відтворення й задоволення. І стає зовсім не дивним те, що знамениті на світовому рівні напрями психології взяли в основу своїх поглядів сексуальну поведінку, гіпостазували, гіперболічно її розтлумачили і зробили суттю низки відомих психологічних систем.

Ідею **людської смерті** зневажено у XX столітті не менше, ніж сексуаль-

ну поведінку. Любов і вмирання людини як вічні таємниці філософії та психології були згвалтовані своєрідною культурою розбещення і винищення людей. В той час як людина народжується. щоб гідно любити і гідно вмирати, смерть було зведено до масового знищення людей за безліччю мотивів. Сам кат не розумів того, що він знищує цим свою людську гідність, а разом з нею і свою особистість. В абсурдних сподіваннях смертей інших людей намагалися продовжити своє буття, досягти безсмертя, посилаючи у невідому незбагненну країну інших людей, як данину Молохові. Смерть стали кваліфікувати як привід для розваги, як серцевину спектаклю, як те, що може бути навіть "подарунком на іменини".

Ідеологічна надбудова над цією практикою готувалась і готується перманентно. Людський інтелект здатний сформулювати безліч підстав для знищення людей і навіть усього людства. Є інстинкт смерті, є перенаселення земної кулі, є брак продуктів харчування, є нестача смислу людського буття тощо.

Просперо із "*Бурі*" ***В.Шекспіра*** так проголошує своє кредо:

"Коли-небудь, повір, настане день,
Коли всі ці чудесні вілли
І замки, і розкішні палаци,
І хмарами повиті башти,
І сама наша земна куля
З усім, що є на ній, —
Зникне все, не залишиться сліду...
Ми виткані із тієї ж матерії, що й наші сни,
І сном оточені...
І наше життя як сон..."

Дон Педро Кальдерон де ля Барка оригінально відновив ці мотиви через 20 років у своїй знаменитій трагедії "*Життя — це сон*".

Люди XX століття не вбачають у цій філософії особливі глибини. Вони реальними своїми вчинками підштовхують перехід від почуття сповненості людського існування до його повного смислового знецінення. А між тим геній Шекспіра знаходить у містерії примарності буття невмирущі сутності, головною з яких є людська гідність. У мерехтливому світі даностей, що постають перед людиною, кожен має знайти субстанціальну опору, а саме — гідність. Перед нею бліднуть цінності просторово-часового гатунку. А цінності людських взаємин — вільних, невимушених — мають залишатися тією основою, спираючись на яку можна в усій повноті виправдати своє існування.

Всі відношення між людьми, які бачимо в історичній психології, виявляються так чи інакше антагоністично непримиренними: відношення між расами, відношення в рамках народної психології з її етнічними відмінностями, класової психології з протиставленням інтересів або навіть філософських поглядів, які обслуговують ті чи інші страти суспільства. Це

ж стосується і природничих наук, які, на перший погляд, мають дбати лише про об'єктивність, загальну визначеність своїх результатів. "Якщо ви сумніваєтесь в істинності моїх тверджень, — зауважував ***І.П.Павлов***, — я приведу на лекцію своїх піддослідних собак..." Зрозуміло, що ніхто не знімає антагонізму між світобаченням людей, адже світобачення грунтується на певній позиції, а таких позицій — безконечна кількість. Тоді постає питання: чи не приречене людство на взаємонепорозуміння, ідеологічну ворожнечу, на буттєву непримиренність? Для цього дає підстави історична психологія, особливо XX століття. Щоб стати лідером (в широкому розумінні цього слова), треба категорично ненавидіти людей — на свідомому й несвідомому рівнях, а хтось із психологів ще запропонував рівень підсвідомого для поглиблення засад ненависті.

Історична психологія виходить із засадничого поняття — внутрішньої вимоги **єднання** людей, вимоги згуртованості: саме з цього й починається історико-психологічний рух. Єднання повинно мати центр, і ним стає лідер. Маса керується самовідданістю, шукає авторитет, і ця ідея зрештою стане домінуючою, але після тривалого панування ідеї **культу особи.**

Саме культ особи, яка править у державі, призвів до занапащення ідеї особистості. XX століття набуло у цьому сенсі **демонічного** характеру: здавалось, ніби культові особи самі рухають людську історію. Для подолання такого культу знадобилося не менше зусиль і років, ніж для його створення.

Культ особи феноменологічно має два аспекти: люди прагнуть **підняти** себе на хвилі культу, надати собі значення, примикати до того культу, який самі створили. З іншого боку, вони **нігілюють** цим власну особистість.

Напрошуються такі питання: а чи не має висунення в психології на перший план особистості під собою культових підстав, що мали історичне підтвердження не тільки в СРСР, а й навіть у капіталістичних країнах? Чи сама психологія вплинула на культ? А як тлумачити убивства Дж. Кеннеді, А.Садата, Індіри Ганді та безконечну кількість замахів на правлячих осіб?

Проблеми культу її гідності особи тісно переплітаються між собою. Можна бачити піднесення гідності, викликане, скажімо, належністю до армії, яка має суттєву владу. З іншого боку, влада як така принижує гідність особи, тим більше коли особистість виявляє тенденцію виходити за межі дозволеного владою. Тому особистість впадає в "гріх" дисидентства і мусить емігрувати — для створення своєї особистісної незалежності. Справжня гідність є нетерпимою до загального (не всезагального!). Вона має стати вельми індивідуалізованою, неповторною, а з цими рисами вже вийти до всезагального і набути визнання спільноти. Адже за своєю дією індивідуалізоване й неповторне є, мабуть, єдино реальною формою репрезентування всезагального.

Особливо гостро у XX столітті постає питання зв'язку **долі особистості та її культу**. Особа, яка зростає в культі і через культ, переживає спочатку беззастережну відданість і підкореність собі, а згодом — розвінчання, яке також сповнене трагедійності стосовно не тільки самої особи, а й тих людей, які мали культову свідомість, тобто практично всього народу. Доля культу

особи надто примхлива. Справа не обмежується тим, що замість терміна "культ" пропонують **ідею авторитету**, тобто ступеня вираження особистості стосовно її успіхів у керівництві народом. Історія показує, що й ідея авторитету не врятовує правлячу особистість, якщо консолідуються сили, які прагнуть заміни влади.

Піднесення, а згодом занехаяння особистості, яка приходить до влади і втрачає її, справляє огидне враження. Адже те ж саме покоління, яке несамовито піднімало культ особи, скидає її з п`єдесталу — і тим більш несамовито, чим більш воно ще зовсім недавно схилялося перед цією особою. Пропаганда ледве встигає за подіями. Як свого часу французька преса міняла свої орієнтири щодо Наполеона Бонапарта під час його знаменитих "100 днів" ("Його імператорську величність очікують у вірному Парижі"), так і в XX столітті круті повороти у цьому плані сповнені справжнього драматизму.

Народ розправляється з культовою особою, вбачаючи в ній окреме, ізольоване зло. А цим можна відгородитися як від самого культу, так і від того факту, що ідея культу особи живе у свідомості і навіть підсвідомості нашого народу. Культ — дивне дзеркало, в якому народ бачить свою гідність через створений ним культ особи, звеличуючи її і цим самим звеличуючи й себе. Але іншою негативною формою самозвеличення є заперечення культу в усій гостроті цього акту. Таким чином, ці дві протилежні акції є закономірною феноменологічною формою визрівання духу народу. Слід тільки визнати, що в цій культовій феноменології народ не усвідомлює дійсних відносин між собою і культом правлячої особи. Він, як у стародавні часи, шукає в цій особі козла відпущення за власні гріхи.

Розвінчання культу стає тривалим драматичним процесом, аж поки народ не усвідомить, що в цій особі він намагався культувати самого себе. Тоді він ніби просить вибачення, щоб далі ще гостріше усвідомити себе через самого себе і піднести свою гідність на дійсних історичних засадах. Сталіна було спочатку вміщено в мавзолей поруч з Леніним, а згодом його винесли і поховали біля Кремлівської стіни. Ставиться питання про те, щоб і мумію самого Леніна поховати за старим звичаєм. Тут же відроджується культ довкола останків розстріляної царської сім`ї. Історія, всупереч Гегелю, повторюється не двічі й не тричі. Що робили французи з прахом Руссо у різні спрямування історичного натхнення?! Sic transit gloria mundi — коли вона справді минає... А до могили **Невідомого** солдата не заростають народні стежки.

Про політичний і творчий феномен ***В.Черчілля*** говорилося й говоритиметься багато. Це — титанічна особистість XX століття з незбагненною широтою інтересів: військовий міністр і стратег, прем'єр-міністр, видатний історик Другої світової війни, архітектор і будівельник. Саме Черчілль досконалим чином уособив **усезагальне** XX століття, дав йому своєрідне **унікальне** вираження. Він завжди був в епіцентрі подій свого часу і накладав на них печать своєї неосяжної натури, яка вміщувала в собі, зокрема, уміння йти на стратегічно необхідну спілку з тими соціально-політичними

силами, які, зрештою, залишатимуться його іманентними противниками. Він робить історично доцільний вибір і виходить переможцем — у війні, у політичних маневрах. Це — могутня творча особистість.

Слід окремо наголосити на **ідеї творчості** як найвизначнішому феномені XX століття. Існує величезна література про творчість, яку осягти, хоч би у психологічній галузі, практично неможливо. ***Е.Боріи***, американський історик психології, справедливо зазначає, що ідея творчості вже в середині XX століття стала "духом часу". Виникла ціла наукова галузь — психологія творчості. Вона мала й має як практичні, так і теоретичні підстави. І певною мірою ідея творчості може бути визначена як важливий компонент людського осередку історії психології, а також психологічної системи.

Історична психологія теж має певні зрушення у проблематиці дослідження творчості. На початку століття більш серйозний акцент робився на творчості гуманітарній (зокрема знамениті школи ***О.О.Потебні*** та ***О.М.Веселовського)***. Поступово дослідження творчості інженерної, технічної, наукової, суспільно-політичної почали набирати оберти і, мабуть, за кількістю (що відповідало реальному станові справи) почали виходити на перший план. Соціально-політичні та військові стратегії, освоєння космосу і самої земної кулі, транспортні комунікації, нові енергетичні установки, зокрема атомні, радіо- і телефонний зв'язок — усе це вимагало великих творчих зусиль, незмірно більших, ніж у творчості художній, на що звертали увагу дослідники ще в кінці XIX століття (***Т.Рібо*** та ін.). За будь-яких поворотів творчої проблематики усі творці стояли перед головною проблемою — сполучення унікальності та універсальності в самій творчій оригінальності.

Історична психологія XX століття, крім того, може засвідчити масштабний вияв творчих стратегій в архітектурній розбудові міст. Це дуже складна й відповідальна праця. Адже міста існують віки, а то й тисячоліття, і їхня розбудова ставить проблему поєднання архаїчного, стародавнього з найновішими спрямуваннями. Історична психологія розкриває тут не тільки творчий процес в архітектурі, а й психологію людини певного часу, яка народжується, росте, працює, відтворює себе і свою культуру в певному архітектурному середовищі. Архітектура є проекцією людських сподівань, вона разом із тим показує ставлення людини до природи, вона може підносити людське буття над природою і навіть породжувати космічні відчуття ***(Френк Ллойд Райт),*** вона може й надавати самій психології людини модерного характеру (***Оскар Німейєр*** та його споруди у Бразилії).

Плани побудови нового суспільства в СРСР передбачали, крім усього, створення нового стилю й змісту архітектурних споруд. Для цього насамперед слід було розчистити площі — за рахунок тих будівель, які нагадували б часи експлуатації людини людиною. По всій країні було знищено величезну кількість архітектурних пам'яток, у тому числі культових споруд. І це відбувалося ще в мирні часи. Друга світова війна доклала до цього чимало. Якщо в Європі такі міста, як Рим, Париж та інші, було оголошено "відкритими" з метою збереження мистецьких та архітектурних скарбів, то в містах "невідкритих" знищувалось усе, що потрапляло в зону воєнних дій.

Так, Кенігсберг було зруйновано наполовину. Біля стіни сплюндрованого собору збереглося поховання ***І.Канта***. "У кожного своя доля... Той мурує, той руйнує..."

Історична психологія як окрема галузь психологічної науки виникла в середині XX століття, відразу після Другої світової війни. Слід було усвідомити, що сталося з людством, яке було кинуто у дві світові бійні з розривом менше ніж 20 років, коли виросло нове покоління, яке не пережило минулих жахів.

Історична психологія має розкрити велику проблему — **ставлення людини до своєї історії**, до тієї історії, яка її породила. Людина, котра не хоче знати історію та не заглядає у майбутнє, є злочинцем. "Об'єктивна" історія і така, що має заполітизований характер, далекі від дійсної історії. "Втеча від історії", як і "втеча від свободи", має свої політично-суспільні засади. Відчуження людини від сучасності може бути здійснене побудовою відчужених же надій та сподівань. Крім історії як "політики, зверненої у минуле", виникла своєрідна антиципація історії як заперечення сучасного. У цій антиномії історія стає антиісторією, бере від самої себе певні ідеалізовані моменти, робить їх популярними гаслами, зрозумілими всім верствам народу.

В 60-х роках— на хвилі ейфорії після "подолання культу особи" Сталіна — було проголошено знамените гасло: нинішнє покоління радянських людей буде жити за комунізму. На досягнення цього відводилося 18 років інтенсивної праці. Так, праця створила людину, праця робить людину вільною ("Arbeit macht frei" — гасло в Освенцимі, відтак можна говорити про певний жах гасел), праця — засіб здійснення найвеличніших планів. Це подібне до релігійних мотивів про прийдешнє щасливе життя, але в Бозі.

Ставлення людини до історії може бути різним. **Консерватизм**, наприклад, передбачає перенесення традиції у сучасність, чим зберігається наступність історії та її діячів із визнанням їхнього внеску. Це також може бути названо **традиціоналізмом**, який виразно виявляється в Англії та інших країнах. Поглинання історією вступає в суперечку зі зверхністю до неї, практицизмом, нігілізмом — тут наявна безліч вивертів людської психології щодо історії. Усі їх можна визначити як прагнення подолати історію. Тут постає шлях перед невідомим майбутнім, який перевершує увесь шлях минулого, який віднаходиться в історії. Разом із тим історія іде в небуття, повивається романтичним туманом і здається тим, що необхідно реставрувати. І нарешті, ейфорія невизначеності майбутнього замінюється на жахливість його очікування.

Історична психологія має також розв'язати важливу проблему **консолідації народу** як вихідного пункту історичного поступу. Ця консолідація має різні шари — матеріального та ідеального буття народу, який, зрештою, реалізуючи власну консолідацію, здійснює **історичну експансію** щодо інших народів, а згодом повертається до своїх споконвічних меж.

Отож експансія стає продовженням консолідації народу, консолідації державного ідеологічного виробництва як дійовий підсумок історичного

розвитку. Є певна межа консолідації, з якою народ і держава прагнуть до експансії. Так чи інакше така експансія захоплює різні сторони життя сусідніх держав. Може бути **експансія мовна, світоглядна, звичаєва** — все те, що стосується змісту "психології народів". Це, так би мовити, **культурна експансія**. Вона є тією засадою, яка приводить до взаємного "запліднення" у сферах духовного й матеріального життя. Виникають нові інтернаціональні слова, терміни, які не тільки полегшують взаєморозуміння між народами, а й зумовлюють вільне проникнення одних народів у духовне лоно інших.

Експансія виявляє себе і в негативному світлі. Так, "похід на Рим" 1922 року був підготовкою консолідації італійського фашизму в межах своєї держави, а далі в межах різних угруповань, держав зокрема. Перед тим у Німеччині за часів Троїстого союзу проходив пошук расових детермінант людської поведінки. Влаштовувались оргії, де люди ставали розкутими у своїх натуральних стосунках. Ця розкутість переходила до більш агресивних форм, що психологічно готувало людність до Першої світової війни. У той час відбулися й революційні події, що також нівечили людську особистість.

Все це не могло не позначитися на стані самої психологічної науки. Постають її антигуманістичні спрямування, стверджується антипсихологізм з забороною навіть терміна "психіка". Все, що було досягнуто людством у розкритті глибин психічного існування, відкидалося. У таких нових течіях у психології, як біхевіоризм, гештальтпсихологія, рефлексологія, реактологія, первісний класичний психоаналіз, на перший план виходить не власне людяність як осередок духовного зростання та розгортання особистості, а спрощені біологізовані та механізовані аналоги психічного, що не могли не редукувати достеменну природу психічного до "занадто умовних" її подоб.

Усе це свідчило про те, що людська особистість загубилась у жорстоких реаліях XX століття — винищувальних війнах, безпорадності людини перед стихією суспільного життя, якс вона творила несвідомо. У самій психології це виразилось у піднятті павловського вчення про умовні рефлекси до рівня державного світогляду. Біхевіоризм продовжує набирати дедалі витонченіших форм, використовуючи досягнення новітньої філософії. Це ж властиво і психоаналізу. Інстинкти керують людиною — і в психоаналізі, і в політичних теоріях.

Історія психології стає феноменом історичної психології. Психологія визначається історією і визначає саму історію. Поява гуманістичної психології не рятує становища. **Ідею гуманізму** було тлумачено як самовизначення особистості, але це самовизначення може бути й катастрофічно злочинним. І психологія не могла чекати на порятунок іззовні. Вона продовжувала битись у лещатах псевдогуманізму. Лише **ідея канонічної психології** ставить психологічне знання на справді гуманістичні засади. Але цю психологію вже не варто називати просто гуманістичною.

У кожного своя доля, але вирішується вона по-різному. Жорстока щодо іншого, чи не є вона противажелем забуття щодо смертності власної природи? Чи не є "інший" тим, хто має спокутувати чийсь (або даної, конкретної

людини) основний гріх — смертність як таку. Біблія стверджує, що за гріх пізнання людина стала смертною, що смерть — це кара. *Гегель* розкриває тонкощі цього питання: **все, що народжене, гідне смерті**. Велику послугу людству зробив *Дж.Свіфт*, коли показав своїх "безсмертних" героїв у такому жахливому стані, що саме їхнє життя визнається гіршим злом, ніж сама смерть. Її прагнуть, а її немає і не буде.

Коли ***Ж.-П.Дюрозель*** у своїй *"Історії дипломатії XX століття"* висвітлює факти цієї історії, можна тільки захоплюватися його обізнаністю та різнобічністю тверджень. Проте коли він починає тлумачити причини та наслідки цих фактів, одразу ж відчувається своєрідна прірва між можливим і дійсним в цій історії, між фактом та його причиною, між індивідуальним впливом та соціальною необхідністю історичного процесу. Особливо коли постають питання: "Хто винен?" або "Хто спричинив?" тощо.

Історична доля історичної особистості — важливий феномен історичної психології. Праці ***Г.В.Плеханова*** з цього питання стимулювали чимало відповідних розробок. Постає картина руху історичної психології: наявний стан, пробудження історичної особистості, її роль у співробітництві з прихильними масами. Класичні взірці у цьому сенсі дають долі Ісуса, Магомета та їхніх учнів. Ідеться про першопостання кількох шляхів перед історичними особистостями, про їхню спадковість та ідейні джерела, про їхнє ставлення одна до одної, до справи і т.ін.

Особливу увагу історична психологія звертає на **психологічне середовище** постання особистості та **зміну** цього середовища нею. Історична психологія як самосвідомість народу показує підгрунтя історичного руху самої психології, і це має досліджуватись особливо пильно. Історико-психологічні умови **зрощуються** в особистості, і тому вона стає всесвітньо-історичною особистістю. Які ж вони, ці умови — відповісти на це питання має намагання історична психологія.

Ми вже зазначали, що несвідоме поклоніння загалу культовій особі перетворюється в ненависть унаслідок усвідомлення приниження власної особи як підлеглої. Руйнація культу відбувається з таким же ентузіазмом, як відбувалося його насадження. Але усунення однієї культової особи не вирішує питання. Має бути субституція культу іншою особою. Виникає ідея авторитету. Це викликає антагоністичні спрямування: триває боротьба між тими, хто зрадив культ, і тими, хто в культі ще залишається. Суспільство розколюється. Ця розколотість стосується поколінь. Хто в молодості жив за культу, пригадує свій ентузіазм возвеличення особи і діяльності в її ім'я. То був центр світогляду, а людина без такого центру жити не може.

Теперішня молода генерація шукає не культу, а особу для поклоніння. Ними виступають митці, далекі від політики. Те, що раніше робила політика, тепер робить мистецтво. Політика об'єднувала для ворожнечі, протиборства. Мистецтво об'єднує для вираження співчуття. Таке мистецтво залишає зали — у них тісно. Сценою стають площі, великі відкриті території. Сусідять класика й модернізм, серйозне й популярне. Народ виходить на площі для єднання на грунті мистецтва, як колись виходив, щоб

спостерігати катування і страти. Великі співці зі світовим ім'ям виступають просто неба — і відбувається справжнє духовне дійство.

Читати класичні романи молодь не хоче, просто дивитися вистави їй байдуже. Вона сама в ентузіазмі і хоче брати участь у безумстві виконання. Вона піднімає догори руки і розхитується у самовираженні. Нещодавнє виконання "*Царя Едипа*" на центральній площі Києва ніби повертає нас до стародавніх традицій театрального мистецтва, які обов'язково передбачали дійову участь аудиторії.

Отже, політика об'єднує, роздираючи суспільство на антагоністичні страти. Мистецтво об'єднує у співвиконанні. Цю ідею ще в середині XX століття викладали ***Р.Роллан***, малюючи образи музикантів, і ***С.Цвейг***, показуючи географічне єднання світу в романі "*Подвиг Магеллана*". Це був також показ антагонізму видатної людини та її оточення (мова йде, зокрема, про особистість З.Фрейда у змалюванні С.Цвейга та інших авторів). Це було відтворення особистостей XIX і XX століть — історичних, героїчних особистостей. Проте були й письменники, які показували ницість людського існування. Серед них — ***Ф.Кафка***, який стверджував, що за певних умов людина здатна набувати рівня комахи, і саме цим рівнем загалом визначається статус її буття. Видатні життєписці дали психологам невичерпний матеріал дослідження неповторного поєднання (іноді через протистояння) в історії людства прогресивного й регресивного, конструктивного і деструктивного, індивідуального та суспільного.

Постання нового суспільства неодмінно супроводжується соціальними потрясіннями, виникають підстави як для дискредитації нового, так і для сповзання в минуле історії. Але "реставрацій" часто було більше, ніж "поступів". Історія рятувала свій імідж, повертаючись до більш-менш стабільного буття. Тут виразно постають **вікові типи особистості**, які вклоняються символам втраченого благополуччя, символам своєї молодості. А сучасна молодь значною мірою політично та ідейно індиферентна.

Значний інтерес для історичної психології являє той період, коли в СРСР відбувалась так звана перебудова, але таким чином, як ***мольєрівський*** Жерак давав синові гроші на одруження, але при цьому міцно прив'язував гаманець до пояса і жваво підтягував його до себе, щойно син намагався взяти цей гаманець. Можна згадати й Плеханова, який так описував кредо деяких революціонерів: "Я люблю прогрес, але прогрес поміркований, і в цьому поміркованому прогресі більше поміркованості, ніж прогресу".

Такими виступили діячі перебудови, які усвідомили неможливість жити у безвихідній ситуації, але обмежили перебудову паліативними заходами. І все ж зрушення відбулись. Постала своєрідна половинчаста свідомість, яка наважилася відійти від старого, але не знайшла належних орієнтирів для здійснення реального суспільного поступу. І ця невизначеність серйозно дається взнаки й донині.

Повертаючись до вихідних філософських та психологічних проблем XX століття, слід зазначити, що ***Е.Фромм*** зробив спробу показати, чому люди виявляються несвободними, і детально розробив тему ескипації — **"втечі**

від свободи". Він, проте, не вказав, що ця тема є вічною темою людської культури, що її детально розроблено уже в драматургії ***В.Шекспіра*** (*"Буря"*), філософії ***Б.Спінози*** (*"Богословсько-політичний трактат"*), у трагедії ***Ф.Шіллера*** *"Дон Карлос"*, у романі ***Ф.Достоєвського*** *"Брати Карамазови"*, у російського філософа ***В.Розанова*** в трактаті *"Легенда про Великого Інквізитора"* та в багатьох інших творах.

Але з самого початку ідея втечі від свободи тлумачиться Фроммом не зовсім адекватно. Ескипація здійснюється не від свободи, яка ще не стала прапором людської незалежності, волі тощо, а від безпосереднього становища, конкретної ситуації, в якій ідея свободи як серйозне узагальнення ще не постала у повній своїй розгорнутості. Про яку втечу від свободи може бути мова у Калібана із "Бурі" Шекспіра, коли він, здобувши волю, не отримує свободи? Ніхто не тікає від свободи, не здійснюючи ескипацію, адже для нього ідея свободи залишається "чистою дошкою". Він не має уявлення про рабство як таке, він ставиться негативно лише до конкретної людини, яка стала його хазяїном і карає за негідні вчинки. Тому він і шукає не такого жорстокого хазяїна, як попередній, щоб продовжити свою рабську місію — бути тим, ким він має бути.

Отже, мається на увазі не втеча від свободи, а ескипація від **поганого** до **кращого хазяїна**, який не буде забороняти й карати. Це ж саме було і під час ліквідації кріпосного права, коли селяни, отримавши волю, добровільно залишалися в тому ж стані, сподіваючись на зміну панського ставлення. Це ж саме трапилось і в СРСР, коли було розгорнуто безпрецедентний в історії культ особи. І пояснити все це втечею від свободи ніяк не можна, оскільки людина, яка має свободу, буде стояти на смерть і ніколи її не віддасть. Але тут мова йде про істинну свободу, її належне усвідомлення, пов'язане з трагічним переживанням гідності людини, яка осягла всезагальне і зуміла виразити його в неповторній, унікальній, оригінальній формі.

Післядія (рефлексія) як реакція на вчинкову дію та формування смисложиттєвих настановлень (інтеріоризація — катарсис — переображення)

Принцип, на основі якого розвивається психологія у XX ст., пов'язується насамперед з осягненням вчинкової дії. Цей акт самоогляду завершеної дії по суті є її **рефлексією**, і цим поняттям слід визначити завершальну, четверту частину повного вчинкового акту. Мова йде про реф-

лексію, термін, що в перекладі з латини означає "повернення назад" з метою заглиблення у те, що відбулось, а на основі цього — пізнання найпотаємніших глибин буття через активність людини. У рефлексії здійснюється поворот духу до "Я" (як до центру дії) та його мікрокосму, стає можливим освоєння звершеного. В результаті цього відбувається формування внутрішнього світу людини, вона дістає можливість усвідомити себе, здійснити самопізнання як акт, через який розкривається не просто суб'єкт, що є знаряддям **самопізнання світу**. Навіть чисто природничі настановлення у психології XX ст. були виражені в різноманітних теоріях рефлекторних основ психічного. І в цьому слід бачити єдність і цілісність творчих пошуків психологів, хоч би з яких, ніби протилежних, позицій вони підходили до таємниць психічного. Тому рефлексія передбачає **інтеріоризацію, катарсис і екстаз (переображення)** як свої основні визначення, і цим покладається характер аналізу постання психологічних концепцій.

Рефлексія, як вона виступає в історії філософії та психології, є певна акція, спрямована на усвідомлення власних дій людини, розкриття їхніх канонів, а також законів, що постають в об'єктивній дійсності. Зважаючи на це, рефлексія має досягти ясності у ставленні людини до себе і світу — визначити **стратегію своєї поведінки**. Саме психологія поряд із філософією, а може, більш цілісно і повно, ніж остання, займається і має займатися далі долею людини у світі, яка сама, крім того, визначає свою долю. В той час як філософія, втративши свою споконвічну цілісність у постановці проблем людського буття, розпадається на частини і стає лжефілософією, психологія у XX ст. поступово врятовує цю філософську цілісність і виходить до рівня дисциплін, які займаються світоглядними проблемами.

Варто обійти ту "європоцентристську" позицію, згідно з якою "проблема рефлексії" виникла вперше у філософському вченні ***Сократа***. Рефлексія існує стільки ж часу, скільки людина ставить перед собою світоглядні питання з людськими проблемами в їхньому центрі. Рефлексія не може бути предметом знання того, що вже освоєно, і, мабуть, Сократова думка була протилежною. Адже освоєння світу і людини, їхніх відношень є вже результатом рефлексії. Оскільки людину найбільше цікавить діяльність її душі, то самопізнання дійсно виступає результатом або однією з форм рефлексивної активності людини. Рефлексія людини, за ***Арістотелем***, є рисою божественного розуму, який продукує свій предмет, відображається в ньому і пізнає на цій основі свою сутність. За ***Плотіном***, рефлексія протилежна практиці, вона є заглибленням у внутрішню сутність предмета суб'єктивності. Тут через рефлексію і досягається глибина суб'єктивності як об'єкта споглядання. Людська душа зливається з божеством.

Рефлексія насамперед є поверненням суб'єкта до самого себе після виходу із себе — у свою протилежність. За ***Августином***, осягнення в рефлексії своєї сутності є разом із цим наближенням до Бога, оскільки душа людини має божественні атрибути. В епоху Відродження рефлексія була спрямована на мікрокосмос у його зв'язку з макрокосмосом.

У ***Декарта*** рефлексія спрямована насамперед на власне існування людини, її мислення, щодо якого досягається істинне пізнання, а вже виходячи з нього людина може досягти знання про Бога, світ тощо. За ***Локком***, рефлексія є спостереженням (внутрішнім досвідом), якому розум піддає свою діяльність та способи її вияву, внаслідок чого в розумі виникають ідеї цієї діяльності. У ***Лейбніца*** рефлексія — це діяльність, здатність монад до апперцепції, усвідомлення уявленням його власного змісту.

За ***Кантом***, рефлексія утворює поняття. Вона не має справи з самими предметами, щоб отримати поняття прямо від них, вона є усвідомленням відношень даних уявлень, і тільки завдяки їй відношення їх одне до одного може бути правильно визначено. Лише трансцендентальна рефлексія "містить основу можливості об'єктивного порівняння уявлень одного з одним". Трансцендентальна рефлексія пов'язує погляди з апріорними формами чуттєвості та розсудку і науки, що конструює об`єкт. За ***Фіхте***, рефлексія є наукове знання про самого себе. За ***Шеллінгом***, рефлексія, користуючись інтелектуальною інтуїцією, продукує різні категорії.

Рефлексія, за ***Гегелем***, є рушійною силою духу. У "*Феноменології духу*" рефлексія постає формою саморозгортання духу. В предметі втілюється дух, який виявляє в ньому самого себе (сам предмет рефлексує в самого себе). У вченні про сутність, зокрема, фіксується взаємовідношення парних категорій, кожна з яких рефлексується одна в одній, взаємовідображуючись.

Гегель виділяє рефлексії: ту, що покладає і відповідає описовим наукам; зовнішню, або порівнюючу; та визначаючу, яка фіксує моменти сутності в їхній самостійності та відокремленості один від одного. Рефлексія встановлює як метод пізнання тотожність, відмінність і протилежність, але не осягає **суперечності**: суб'єкту не протиставляється річ як його предмет і не розкривається їхня єдність. За допомогою рефлексії освоюються світ культури, творчі здатності людини. Мова йде про необхідність опосередкованого відношення суб'єкта до самого себе — через його інобуття.

У XIX і XX ст. рефлексія стає предметом уважного і прискіпливого вивчення. Філософія має намір відокремити себе від предметно-чуттєвої діяльності, обмежити свій предмет самосвідомістю знання. Найбільше в цьому плані зробили неокантіанці (***Коен***, ***Наторп***, ***Нельсон*** та ін.). Рефлексія як самоспостереження стала головним методом інтроспективної психології. Більш точно, рефлексія як предмет психології XX ст. виступила безпосередньо в когнітивній психології, що протиставила себе поведінкознавчим напрямам.

Е.Гуссерль відносить рефлексію до "всезагальних сутнісних особливостей чистої сфери переживання". Рефлексія має універсальну методологічну функцію. Сама феноменологія має свої засади в рефлексії, в її "продуктивній здатності". За Гуссерлем, рефлексія є назвою для актів, в яких потік переживання з усіма його різноманітними подіями стає ясно осягненим і таким, що аналізується. Тобто рефлексія є методом пізнання свідомості. Феноменологія виділяє види рефлексій. У зв'язку з цим Гуссерль розрізняє

три форми рефлексії як атрибути трансцендентального, а не емпіричного суб'єкта. Це: 1) осягнення акту сприймання; 2) спрямовуючись до трансцендентального досвіду, рефлексія стає рефлексією про рефлексію; 3) трансцендентально-ейдетична рефлексія, що обгрунтовує феноменологію в її чистоті та відкриває сутність речей.

Екзистенціалізм інтенсифікує рефлексію: він звертає увагу на інквізицію совісті (інквізиція і є проникнення в сутність). Усе має бути пропущене через совість, афіційоване почуттям вини, кероване моральною позицією у світі (***Mard G.*** "Homo viator", 1944; ***Heidegger M.*** "Sein und Zeit", 1927).

Неотомізм розрізняє **психологічну** і **трансцендентальну** рефлексію. Перша стосується сфери потягів і почуттів і є предметом антропології та психології. Друга поділяється на логічну (абстрактно-дискурсивне пізнання) та онтологічну (спрямованість на буття).

В неопозитивізмі термін "рефлексія" не використовується. У психології ***св.Томи*** мова йде про операції рефлексії (***Marc A.*** "Psychology reflexive", 1948).

Рефлексивність і вчинковий канон

Здійснення вчинку породжує гострі реакції на нього з боку людського середовища і середовища взагалі. Хоча вчинок може й залишатися мало поміченим у світі, він зумовлює значні метаморфози у психіці людини. Він сам є головним компонентом цих метаморфоз. Очікувана реакція на вчинок і реакція дійсна викликають драматичну напругу. Вона інтенсифікує мотиви рефлексивності, інтенсифікує саму рефлексивність. Остання через реально здійснений учинок відчуває його ідеальну сутність, яка оформлюється у **вчинковий канон**. Саме він є реальністю інтенції. Канон, далі, є певною вимогою щодо характеру здійснення вчинку. Оскільки жодний вчинок ніяк не може бути остаточним вирішенням, утіленням канону, вчинок продовжується, стає перманентним. Він (інтенціонально) спрямований на певний предмет, шукає себе в цьому предметі, але знаходить і не знаходить цілком адекватно себе, тому продовжує тенденцію до свого втілення. Потяг до предмета, подальше опредметнення лише показують певну обмеженість вчинкового втілення. Саме в цьому акті виростає справжнє бачення ідеалу та способу його реалізації. Інтенція як спрямованість на предмет учинку є дійсною рушійною силою самого вчинку. Здійснення і нездійснення ідеалу інтенсифікує інтенцію, а саме — мотиваційний аспект учинку.

Вчинок — як здійснення, і разом з тим нездійснення ідеалу — триває вічно і стає яскравим Schusucht'ом (прориванням) у невизначену далечінь. Нездійснення узгодженості між ідеалом і реальним учинком не тільки інтенсифікує рефлексивність самого вчинку, а й породжує ідею канону психічного в цілому і канону вчинку зокрема. У зв'язку з цим слід розрізняти ідеал учинку і вчинковий канон. **Ідеал** є вираженням гостроти непримиренності реального вчинку з намірами його здійснення. Ідеал гине при зустрічі з матеріальним, реальним світом, як висихає вранішня роса при сході сонця.

Вчинковий канон не є чистою ідеалізацією з її недосягненістю, потойбічністю, трансцендентністю. Канон постає в реальних досягненнях, які переводять трансцендентальне в реальне. Тому канон є вищою реальністю, вищим досягненням. Він є, зрештою, **взірцем**, який створюється, зокрема, через методологію, а методологія, оскільки вона стикається з реальним світом, сама виступає таким каноном. І хоч у каноні має залишитися щось трансцендентне, він його переборює. А це вже є дійсною **індивідуалізацією** канону.

Про таку індивідуалізацію говорив також К.Г.Юнг, протиставляючи їй архетипи колективного несвідомого. Дійсний канон як взірець є справжньою **реалізованою ідеальністю** вчинку. Більш того, сам канон весь час себе "долає", переступає свої межі, реалізуючи себе.

Канон є не тільки ідеальне всезагальне. Він має в собі також і неповторну одиничність, яка органічно сполучається зі всезагальністю. Адже таким є реальне психіки. Вчинковий канон є саме рушієм психічного становлення, відповідним перетворенням психічної природи. А вона виражає дві інтимні тенденції: до всезагального, цілковитого охоплення буття — бути в усьому, єднатися через загальне; але єднання передбачає обмін змістовностей, і ці змістовності мають бути неповторними, щоб здійснювати саме змістовий обмін і, далі, знайти єднання зі збереженням особливого. Всезагальне, особливе, одиничне — ось умови, або сторони, канону, якщо бажати йому справжнього реалістичного існування. Саме так витлумачений канон стає істинною душею існування живої істоти.

Пошук канону і відповідної поведінки сповнює справжнім змістом психічний розвиток. Оскільки є відповідність і разом з тим невідповідність між всезагальним і одиничним у їхньому зв'язку через особливе, можна говорити про реальну психіку. Вона внутрішньо прагне розкрити себе як єдність всезагального, особливого та одиничного, і коли не настає такої єдності цих моментів, істота переживає страждання. Тому реальний канон є рушійним імпульсом психіки, а не якоюсь невловимою абстракцією. Канон є рушійною силою вчинку, поведінки. Тому він включає в себе справжнє страждання як прагнення до ідеальності канону, як його не-здійснення і справжню радість його здійснення. Це і є **ідеал-реалістична,** тобто **канонічна, психологія**. Вона відшукує у всіх сторонах психіки певну завер-

шеність, певну розкритість, здійсненність, починаючи від простого рухового відреагування і завершуючи досконалістю творчого продукту.

Канон виникає через усвідомлення, у порівнянні. Канон є не тільки всезагальне, зокрема краса. Порівнюючи зразки реальної краси між собою, ми реально відчуваємо в ній певний еталон, але не якийсь потойбічний, а той, котрий у демонстративній красі викликає позитивні естетичні почуття, у спогляданні вчинків — моральну активність, у спогляданні пізнавального процесу — істину.

Унікальністю вчинку є його неповторність на грунті спільновсезагальної природи людини, на грунті типології психічного. Канон тому, говорячи більш конкретно, базується на унікальності психічного вияву, на типології, що об'єднує людей (за типом існування, за характером існування). **Унікальність, типологічність, індивідуальність** — ось головні риси психологічного канону.

В історії психології можна спостерігати пошуки найзагальнішого спільного, і його знаходять, зокрема, у біологічній природі людини. Більш глибокий приклад конкретизації наукового пошуку приводить до типології. Людину, людство слід осягти як сукупність різноманітностей, і її знаходять у типології, що передбачає серйозні наукові узагальнення. Було висловлено думку, що ніякої типології реально не існує, що це фікція або підпори під мотузку, на якій дбайлива господарка хоче повісити випрану білизну. Проте дух діалектики примушує відшукувати у психології всі три діалектичних моменти як моменти істини психічного, а не вважати будь-який із них фікцією.

Неповторне розшукують через **найглибше** у психіці, воно ж і є сама глибина. А ця глибина є **найглибший грунт спільного**. Коли відбувається єднання великих груп людей (зокрема, їх єднає спільна доля), жодна жива душа не може залишатися при цьому байдужою. Разом із тим перебування у такій спільноті стає "змертвілою" обставиною буття, і людина прагне вийти до неповторного. Зокрема, художник показує не тільки типове, а й неповторне, індивідуальне, тому читач або глядач стикаються у цьому випадку зі справжньою, реальною людською істотою. Отже, психологічний канон триєдиний, і пошук його починається з розкриття цієї триєдності, яка практично постає насамперед у психологічній типології.

Загальна структура післядії (рефлексії)

1. Інтеріоризація. Цей термін походить від латинського слова "*interior*" — внутрішній. Мова йде про формування внутрішньої, психічної структури діяльності людини шляхом засвоєння зовнішньо вираженої діяльності. Автором цього поняття став ***П.Жане***, ідею інтеріоризації поглиблено розвивали ***Ж.Піаже*** та ***А.Валлон***, які репрезентували проблему переходу від дії до думки у французькій психології. Психоаналіз підійшов до проблеми інтеріоризації, коли намагався пояснити перехід характеру міжособистісних відношень у психічну суб'єктивність, в результаті чого виникає несвідома функція психічного, визначається внутрішній план свідомості. ***Л.С.Виготський*** тлумачить інтеріоризацію як становлення людської форми психіки в результаті оволодіння людиною ціннісними відношеннями.

На думку Піаже, інтеріоризація постає на основі виникнення мови (значення слів перебуває у свідомості). Виготський розкрив характер утворення процесу мовного спілкування, яке повертається до суб'єкта, на основі чого відбувається формування вищих спільностей, опосередкованих через знаряддя психічних функцій. Виготський показав виникнення інтеріоризації найбільше від 5 до 12 років, але насправді цей фундаментальний процес має проходити через усе життя людини.

Тлумачення інтеріоризації відбувається в напрямку від плоских механістичних концепцій до розуміння психіки як "в-середині-буття". Інтеріоризацію уподібнюють роботі фотоапарата: щось іззовні потрапляє на світлочутливий матеріал, відбивається в ньому, і є всі підстави говорити про відображення та переміщення від зовнішнього до внутрішнього. Тут постає образ перетворення енергії фізичної в фізіологічно-біологічну, а далі — у психічну в послідовності: фізичний подразник — зовнішні органи чуття — провідні шляхи — коркова ділянка, в якій виникають психічні образи. Залишається не з'ясованим головне питання: як стає можливим сам суб'єктивний образ. Мислення натуралістів щодо цього питання по суті просте. Це є дзеркальне відображення того, що є у зовнішньому світі, може, у дещо зміненому вигляді. Є позиція, згідно з якою зовнішній подразник відбивається лише у своїх об'єктивних якостях, а при формуванні суб'єктивного образу світу суб'єкт (людина) додає від себе якості "вторинного гатунку". Нарешті, третя, принципово суб'єктивістська, позиція полягає в тому, що первинні і вторинні якості є породженням суб'єкта, який визначає світові якості. Про об'єктивний характер якостей сказати нічого не можна. Це або абсолютне багатство без визначення, тоді абсолютне світло було б абсолютною темрявою, або визначення є продуктом суб'єктивності, тоді знову ми нічого не знаємо про об'єктивні якості світу.

Існує велика традиція тлумачення інтеріоризації як саморозкриття світу, розкриття його зсередини. "Бог творить, люблячи, очі й вуха (людини, живої істоти. — *Авт.*), щоб пізнати себе", — писав ***Аль-Фарід*** — великий арабський поет Відродження. Видимий, багатий формами та якостями світ є результатом самобачення зсередини. Душа є храмом Бога живого.

У ***С.Л.Рубінштейна*** це виступає як освітлення зсередини з використанням терміна "внутрі-буття". Об'єкт і суб'єкт є сторонами саморозрізнення абсолютної основи буття. Саморозрізнення є його якість. Предметний світ не перебуває поза буттям, тому предметні якості є якостями цього буття, які не можуть тому приходити до нього ззовні. Спроба пояснити механістично цю скарбницю саморозкриття світу є спробою побачити механізми інтеріоризації в межах саморозкритого світу. Спроби дати мозкову, в цілому — тілесну підставу для виникнення суб'єктивних актів відображення приводять до психофізіологічного паралогізму, на що переконливо вказував ***А.Бергсон***: сам мозок є образ, що перебуває в саморозкритому світі.

Пояснювати однією частиною образу другу частину є спроба зробити одну частину субстанцією, а другу —акциденцією, що виявляється абсурдним. Одна частина має перебувати у світі трансцендентальному, друга — у феноменальному, а образ по суті має одні й ті ж атрибути. Тому мова має йти не про механістичну теорію інтеріоризації (а їх виникло чимало, крім того, вони стали основою для вирішення практичних питань, зокрема педагогічної психології), а про таку, яка тлумачить саморозрізнення субстанції, її самовідображення, саморозкриття, а це і є, зрештою, те, що виступає як саморефлексія світу, котрий через живі істоти пізнає сам себе. Цю саморефлексію будемо називати просто рефлексією. Вона означатиме, що інтеріоризація є самозаглибленням "субстанції" в її внутрішню суть. Адже кожне її саморозкриття є розкриттям внутрішніх її атрибутів. Це і є справжній смисл інтеріоризації, котра має як свою суть рефлексивний смисл. Це і є підставою прослідкувати логічний перехід від інтеріоризації до катарсису. Адже те, що інтеріоризація постачає суб'єкту, є його суперечливий зміст, який вносить у суб'єкта неспокій. Звільнення від неспокою є першорядним завданням суб'єкта. Він тому стає суб'єктом, що очищується від трагізму суперечностей, а психологічна концепція набуває при цьому катартичного характеру.

2. К а т а р с и с. Трагізм у людській історії існував завжди. Його так чи інакше осмислювали, пояснювали. Але трагізм історії на кінець XX ст. має особливі риси: усвідомлюється те, що історія людства не має прогресивних зрушень, що людська мораль не має абсолютних засад, що кінець людської історії може швидко настати. Ідея катарсису мала б тут відіграти свою роль. Очищення від трагедійних очікувань мало б стати основою ідеї катарсису. Так, вони з'являються на противагу скепсису та песимізму, всупереч фурії руйнування, насамперед руйнування людського життя.

Ідея катарсису розроблялася з давніх-давен на Заході й на Сході: в релігії, філософії, народних поглядах, фольклорі. ***Піфагорейці*** рекомендували музику для очищення душі, адже в музиці є захоплення людини драматизмом буття і вирішення цього драматизму. ***Геракліт, Прокл, Олімпіодор, Епіктет, Авл Геллій, Цицерон, Кабес*** кожний по-своєму тлумачили катарсис. За ***Платоном***, душа звільняється від думки (doxa), піднімається до істинного знання і здійснює цим катарсис.

В епоху Відродження катарсис розглядали з позицій естетичних та етичних. Як моралісти катарсис тлумачили ***В.Маджі*** (1550), ***Д.Мінтурно, Л.Джаколіні*** (1586), ***Ф.Буоналічі***. Увагу цій проблемі приділяв ***Корнель***. Розвинену концепцію катарсису подав ***Л.Кастельветро*** у своїй *"Поетиці"* (1570).

У *"Гамбурзькій драматургії"* та *"Лаокоонї"* ***Лессінг*** здійснює спробу поєднати у розгляді катарсису проблеми етичні та естетичні. Почуття, пов'язані з катарсисом, зокрема страх і співчуття, стають тим більше глибокими, чим ближчі вони до моральних та естетичних проблем людини.

У XIX ст. катарсис тлумачився нерідко в гедоністичному ключі, йому давали "медичне" пояснення, відшукували паралель у фізіологічному очищенні. У релігійних тлумаченнях "очищення" було спрямоване до гріховного в людській природі та в людських учинках.

У XX ст. дослідженню катарсису присвячували свої наукові зусилля ***А.А.Анікст, В.С.Асмус, Л.С.Виготський, О.Ф.Лосєв***, а також ***Д.Гілберт, Т.Куп, Дж.Воллес, Д.Лукач*** та ін. О.Ф.Лосєв будує "ноологічну" концепцію катарсису, підкреслює об'єктивно-структурний його момент, звертаючи увагу на такі поняття, як "перипетія" та "впізнавання" (чи не у платонівському плані?). З катарсисом пов'язуються найбільше такі категорії, як наслідування, страх, співчуття, афект, пристрасть, вина та ін.

У психологічній і загальнокультурній традиції катарсис було тлумачено як пригнічення, або **репресію,** щодо негативних психічних станів людини. ***З.Фрейд*** зазначав, що це є **витісненням** у несвідоме, але не є ліквідацією вогнища життєвого дискомфорту. Більше того, життєвий матеріал, витіснений у несвідоме, не тільки продовжує існувати, а й робить свою підступну справу: деформує звичайний, нормальний вияв психічних потенцій людини і призводить до **невротичного** стану або, в кращому разі, шляхом сублімації перетворює патогенні потяги в образи естетичного значення тощо, надає їм культурного вираження.

Мова може йти також про **компенсацію** психічної нестачі, незадоволеності у відповідних вчинках або навіть, в особливих випадках — про **надкомпенсацію** (зверхкомпенсацію), на що звернув увагу ***А.Адлер***. Проте компенсація ставить поряд із дискомфортним психічним матеріалом матеріал новий, з новими настановленнями, і дискомфортний матеріал залишається існувати. Він, правда, пригнічується піднесенням матеріалу іншого, але не зникає зовсім.

Другим важливим механізмом катарсису виступає **субституція** — підміна однієї події іншою, одного предмета потягу іншим. Субституція має й такі наївні, але впевнені форми вияву, які використовуються у педагогічних цілях щодо заспокоєння дітей, коли бажаний для них, але шкідливий або й небезпечний предмет замінюється іншим, який не викликає занепокоєння у дорослих. Субституція, як і катарсис, має місце і в стародавніх культурах, що виражається насамперед у жертвоприношеннях, коли замість людини приносять у жертву тварину, а далі й саму тварину замінюють якоюсь символічною дією з якимось предметом, використовуючи настановлення відповідних форм магії. Ідею субституції як важливої форми людської діяльності розробив ще у другій половині XIX ст. ***Л.Нуаре*** у творі "*Знаряддя праці...*" У цій формі катартичної дії вже немає репресивності щодо негативного предмета, але він залишається, і до нього є певна "повага" як до значущого предмета. Він залишається недоторканим — як за формою, так і за своїм субстанціональним змістом. Це подвійне відношення — і шанобливість, і страх — виражалося навіть з давніх-давен у ставленні до мерців — їх шанували та боялися водночас.

Катарсис у цілому є певна **форма заперечення** даного предмета, негація щодо нього. Феноменологія духу здійснює такс заперечення, хоча б за гегелівською формою: теза — антитеза — синтез. Третя, мабуть, найвища форма катарсису пов'язується саме з ідеєю **синтезу**, який і відкидає, і зберігає попередні форми заперечення. Синтез є підняття на новий рівень з певним перетворенням своїх антецедентів. Зокрема, вікові форми психічного залишаються, зберігаються на наступних етапах розвитку, але вже у певних перетвореннях, у новому контексті, з новим смислом. У випадках деградації старі, заперечувані форми психічного спливають у своєму первісному образі (якщо, зокрема, мова йде про актуалізацію ранніх форм поведінки у більш зрілих вікових проміжках часу). Більш чистий катарсис грунтується на засадах творчості, яка приносить щось зовсім нове. Воно хоч і має свої антецеденти, проте до них не зводиться. Це нове може бути у сфері пізнавальній: підведення окремих пізнавальних категорій під більш загальні, універсальні є катарсис; піднесення подій художнього твору над їхнім безпосереднім смислом та залучення їх до універсальних утворень народу, людства тощо є катарсис; вихід учинку з даної ситуації та утворення ситуації нової в результаті вчинку, його післядії, рефлексивної дії є також катарсис. Ці три грунтовних спрямування розробки катарсису охоплюють, зрештою, в цілому всі форми людської діяльності. Злиті воєдино, вони дають велику наснагу людині — найбільше у досягненні такого стану, коли вона у своєму духовному піднесенні зливається з вищим існуванням, найбільше — потойбічного характеру. Це й буде станом **екстазу**, або **переображення**.

3. Екстаз, або переображення. Слово "екстаз" безпосередньо означає "бути поза собою" Це й несамовитість, і захоплення. Це вищий емоційний стан психічного, що наближається до навіженості з можливістю виникнення зорових та слухових галюцинацій. Під час екстазу здійснюється злиття людини і вищої сутності. Грецькі мудреці вчили про те, що у стані екстазу "Я" людини залишає тіло. В нього входять боги або музи, які й проголошують щось дуже важливе його вустами. За ***Платоном***, східними і західними містиками (***Б.Клервоський*** та ін.), у стані екстазу відбуваються зміни душі і Бога, піднесення духу, що завершується живим пізнанням Бога (cogito Dei experimentalis), а не почуттям єднання зі світовою основою — в дусі пантеїстичних учень. Поняття екстазу (у вигляді "екстазису") у XX ст. було розроблено представниками екзистенціальної філософії. Екстаз означав тут "перебування в нічому" або результат змішування змісту понять "екстазис" та "екзистенція" — як перебування зовні. Екстаз має певні свої рівні, або сторони існування, і передбачає ідею **емпатії, ентузіазму та еманації.**

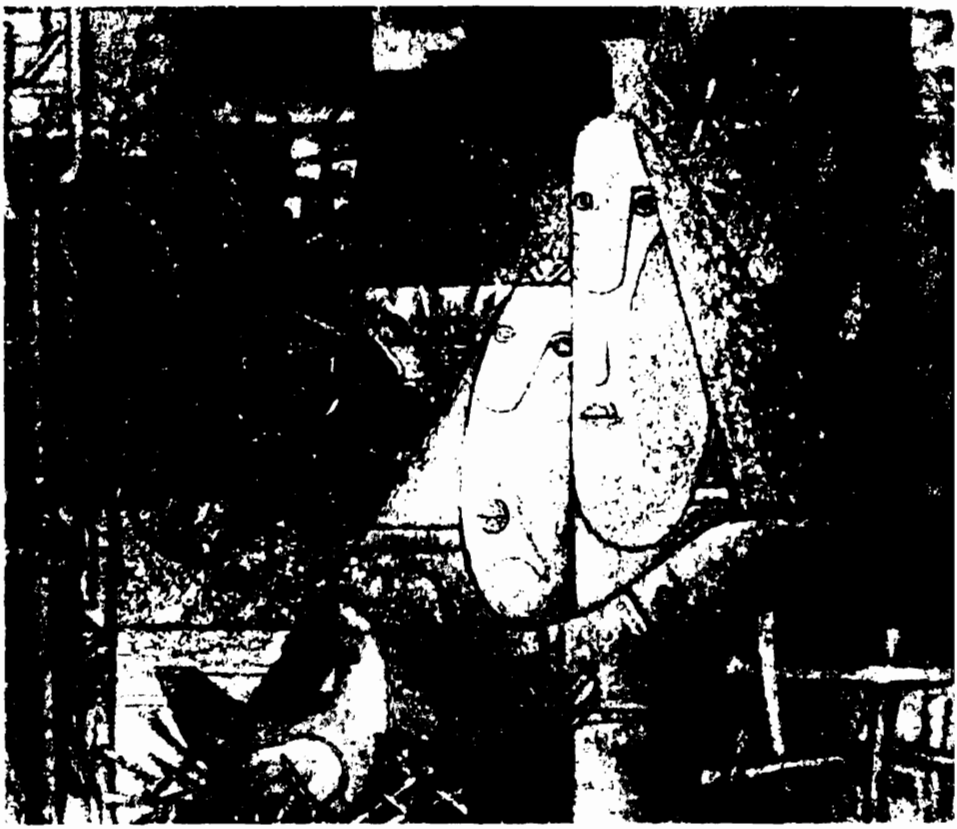
Першим визначенням екстазу є **емпатія** — здатність уявити себе на місці іншої людини, осягти її вчинки як вираження її почуттєвої, інтелектуальної та вольової сфери. Сам термін було введено на початку XX ст. (див. нім. Einfuhlung, за аналогією —симпатія). Людина за допомогою інтроєкції захоплюється тим, що сприймає, — твір мистецтва або реальну ситуацію. Американський психолог ***Карл Роджерс*** ввів емпатію як структурний компонент методів психологічного консультування, а термін "вчування" було розроблено німецьким психологом ***Т.Ліппсом***.

Другим визначенням екстазу є **ентузіазм**. Він має спорідненість зі станом натхнення. Згідно з ***Гегелевою*** концепцією, натхнення спалахує перед значним змістом. Це стосується й ентузіазму. Цей значний зміст становлять всезагальні й найвизначніші цінності — релігійно-філософського, взагалі світоглядного порядку, прагнення до яких, формування яких підносить людину до стану ентузіазму, чим і визначається постійний характер її діяльності. Постійний і напружений характер діяльності було свого часу описано ***Дж.Бруно*** у книзі *"Про героїчний ентузіазм"* (*"Degli heroici furori"*). Саме ентузіазм дає людині можливість долати труднощі, що стоять перед її вибором і самовизначеністю, в цілому — творчим самостворенням, яке й стає героїчним діянням. Приблизно в такому світлі бачив ентузіазм ***І.Кант.***

Третім в изначенням екстазу є **еманація** (від латинського слова emanatio — випливання з Єдиного, Світової душі тощо, як про це вчили неоплатоніки та гностики). Із божества витікає світ, але божество при цьому залишається невичерпним. Тут мова йде про ідею, протилежну розвитку від нижчого до вищого. На відміну від теологічного визначення еманації у психологічному вона найбільше пов'язана з творчим шляхом людини, показує взагалі протилежність ідеалу та його втілення в матеріальний світ.

Найбільш виразно цю ідею розгорнув ***М.О.Бердяєв***, розглядаючи велике питання творчості — творчість та об'єктивація, висуваючи далі ідею про такий вид творчості, коли в результаті еманації не відбувається деградація творчого продукту. Цю творчість він визначив як теургію, адже в ній відсутня матеріальна, речова об`єктивація. Насправді мова йде не про приреченість людини на творчу невдачу, а про вічне прагнення до вічних, непереверщених цінностей.

Так виникає могутній напрям сучасної психології, пов`язаний з екстатичним станом, в якому **людина приходить до самої себе** після великого кола блукання у пошуках самої себе. Такою підходить психологія до завершення XX століття.



Світлана Бараник. Знак неспокою. 1995 р.

Частина перша

МЕТОДОЛОГІЯ РЕФЛЕКСИВНОСТІ В ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ XX СТОЛІТТЯ

РОЗДІЛ 1

ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА ПСИХОЛОГІЯ НА ГРУНТІ МЕТОДОЛОГІЧНОГО АНТИПСИХОЛОГІЗМУ. ІНТЕНЦІЯ ТА ЖИТТЄВИЙ СВІТ ЛЮДИНИ. Е. ГУССЕРЛЬ (1859—1938)

Едмунд Гуссерль народився у Просніці (Моравія), помер у Фрайбурзі. В 1883 р. захистив дисертацію з математики. Був асистентом видатного математика ***Вейєрштрасса***. Проте дослідницькі інтереси Гуссерля схиляють його до філософських проблем, пов'язаних із психологією. Досить довгий час Гуссерль перебував під впливом марбурзької школи неокантіанства, представники якої відмежовували теорію знання від суб'єктивно-психологічних передумов. Виходячи саме з них Гуссерль намагався побудувати нову філософію. Спершу він дійшов висновку про необхідність **антипсихологізму**. Познайомившись з працею чеського мислителя ***Б.Больцано*** "*Науковчення*", він виступив проти психологізму в побудові "чистої" беззасновкової логіки.

Гуссерль виходив з феноменології пізнання, щоб роз'єднати логіку і психологію, а в результаті — збудувати адогматичну філософську науку. Однак сцієнтизм бере гору: критикуючи його, Гуссерль потрапляє в його ж лещата.

Насамперед заперечується статус логіки як частини психології. "Психологія мислення" має своїм предметом факти, що перебувають у часі, характеризуються еволюційними зрушеннями. Логіка шукає **смисл** пізнавальних актів, їхню ідеально-об'єктивну єдність, тобто не сам процес мислення, а те, що мислиться.

Предметом психології є реальний психічний процес, пов'язаний з цілісністю психічного. Предмет логіки — ідеальне, незмінне, позачасове. Судження — це водночас і душевне переживання, і об'єктивний смисл. Психологічні закони, такі як асоціативний тощо, мають емпіричний, індуктивний характер. Логічне начало керує взаємним зв'язком положень, не цікавиться фактами, розкривається у безпосередньому інсайті.

"Ми осягаємо істину не як емпіричний зміст у потоці психічних переживань. Адже ними буде загальне, ідея", — стверджує Гуссерль. **Істина** лежить поза психічною індивідуальністю — як єдність значущостей у позачасовому та абсолютному царстві ідей. На відміну від акту пізнання логіка має справу тільки зі змістом пізнання. Гуссерль не визнає ототожнення логічних

законів з "первісними формами", або функціями розсудку, зі свідомістю, з "родовим розумом", що кваліфікується як спотворена апріорність. Навіть "трансцендентальна психологія" не бачить сутності логічного, не вирізняє чітко суб'єктивно-ідеального пізнавального змісту.

Психологія з'ясовує утворення уявлення про світ, теорія пізнання з'ясовує можливість глибинного пізнання реального засобами науки про об'єктивно-реальне пізнання. Гуссерль, як колись інтелектуалісти, очищує гносеологію від впливу прагнень, долаючи **психологізм**, але він впадає в **інтуїтивізм**, коли зауважує, що істинність логічних законів переживається як очевидність — на протилежність емпірично-психологічній вірогідності. Хоча існує вихід до практичної психології з ідеальної сфери, але логічна очевидність підкоряється лише ідеальним умовам. Гуссерль відкидає індивідуалістичний і родовий **релятивізм**, зауважуючи при цьому, що родове цієї очевидності перебуває у часі. Це стосується й антропологічного, нормативістичного і трансцендентального психологізму.

Спираючись на праці Больцано, Гуссерль пропонує **програму чистої логіки** як "науки про науку", "теорію теорії". Мова йде про системну єдність істотних принципів. Конкретні науки мають спиратися на них, щоб набути теоретичності, осягти апріорні умови пізнання без відношення до суб'єктивності взагалі. Так виступають **значущість** та **сутнісність** як умови науки і теорії, появи "чистих законів". Ідеться про "систематичні теорії", з яких виключено емпіричний, антропологічний матеріал, що створює "ідеальну сукупність смислів", чим уможливлюються теорії науки.

Антипсихологізм стає підставою збудувати й саму науку психології. Об'єкти дослідження "вбрані" у граматичний одяг, вкладені у конкретні психічні переживання і з ними разом складають **феноменологічну єдність**. З неї виокремлюється граматична оболонка, що легко підміняє чисто логічний смисл. Феноменологія логічних переживань, зауважує Гуссерль, бачить свою мету в тому, щоб дати описове (а не генетично-психологічне) висвітлення цих психічних переживань, що надає основним логічним поняттям певного значення. Ця феноменологія являє собою своєрідну описову психологію. Це — дотеоретичний момент дослідження, який передує не тільки логіці, а й психології як теорії психічного; ця остання розглядає феномени так, як вони постають, тобто як акт усвідомлювання, думка, вияв. Усе це Гуссерль називає "свідомістю про", "має смисл" — щось на зразок міркувань ***В.Джемса***. Так, на думку Гуссерля, долається психологізм і досягається принципова безпередумовність.

Антипсихологізм теорії знання підкріплюється далі **антиметафізичністю**, чим досягається віддаленість від науки про реальне, від природознавства та генетичної психології. Антиметафізичність прагне осягти **ідеальний смисл** специфічних зв'язків, в яких виражається об'єктивність пізнання.

Феноменологію Гуссерль кваліфікує як попереднє дослідження не тільки стосовно логіки, теорії пізнання, а й психології. Ця остання, перед тим як будувати теорію психічних явищ, психолого-генетичних законів, потребує опису та аналізу їхніх властивостей, складових частин і зв'язків у безпосередньому пізнанні психічно даного, психічних переживань.

Перебуваючи під впливом натуралістичних марновірств, психологи цього не усвідомлюють, використовують терміни і поняття природознавства, експерименти **психофізики**. Гуссерль кваліфікує це як **чуже** для справжнього психологічного пізнання. Він зауважує: "Психічні явища глибоко, принципово відрізняються від явищ фізичних і взагалі природничонаукових. **Психічне**, за Гуссерлем, не пізнається в досвіді — як таке, що являється, не пізнається сприйманням — як щось зовнішнє щодо пізнавального акту. Воно переживається і в той же час є цим переживанням. У **психічній сфері** Гуссерль не бачить ніякої різниці між явищем і буттям: вона покладає сама себе в абсолютному потоці як таке, що тільки-но зароджується і вже вмирає (говорячи словами Джемса, "потік свідомості"). Зв'язок і єдність вносяться у сферу психічного тільки самою свідомістю, яка в ньому здійснюється, єдиносутністю самого потоку або іманентного йому часу.

Пізнавати психічне — значить усвідомлювати цю безпосередність свідомості; це і є пряме усвідомлення "чого-небудь" або — "вловлення сутності". Прямим методом пізнання психічного є, отже, **споглядання сутності як сутнісного буття**. Це діаметрально протилежне сприйманню, яке осягає свій предмет як щось існуюче зовні.

"**Чисту феноменологію**" Гуссерль розуміє як науку, котра може бути тільки дослідженням сутності. І тільки на такій науці, предметом якої є все психічно-безпосередньо-наявне, може вирости по-справжньому наукова психологія, вільна від засилля натуралістичних марновірств, які найбільше властиві психофізиці. Гуссерль вважає феноменологію фундаментом не тільки логіки, гносеології та психології, а й усієї філософії, яка має починатися з аналізу первинно даного. Інструментом його розкриття виступає **інтуїція**.

Першою проблемою феноменології є **проблема абстракції та абстрактного**, насамперед **проблема смислу**. Психічні переживання пов'язуються з ним у єдиному феноменологічному злитті. Смисл виражає **інтенціональну єдність**, у той час як психічні явища мінливі та індивідуальні. **Смисл** (ідеально-єдине значення) є результатом абстрагування логічно-ідеального від усього реально існуючого. Порівняно з безпосереднім споглядданням **мислительний акт** має цілковиту первинність і самостійність, виявляє "загальні предмети", які тільки **феноменологічно** спираються на чуттєво-споглядальний акт. Гуссерль розрізняє абстраговані риси предмета та акти осягнення роду як єдиної ідеї — сфера чистої логіки. Ця ідея-абстракція пов'язана з надчуттєвим змістом споглядання або, точніше, сприймання загального. Так здійснюється по-справжньому сутнісне осягнення.

Будь-яке **пізнавальне переживання** Гуссерль вважає переживанням **свідомим**. Він, зокрема, зупиняється на тлумаченні свідомості, запропонованому ***Брентано,*** — "свідомість як сфера інтенціональних переживань". Гуссерль цитує його книгу "*Психологія з емпіричної точки зору*": "Кожне психічне явище характеризується тим, що середньовічні схоласти називали

інтенціональною (а також розумовою, ментальною) наявністю предмета і що ми будемо називати віднесеністю до якого-небудь змісту, спрямованістю на який-небудь об'єкт або іманентною предметністю" Так досягається дійсна сутність свідомості. **Інтенціональні переживання** складають її ядро і внутрішню характеристику. Всі стани психіки отримують своє значення в свідомості тільки у зв'язку з цією інтенціональною актуальністю. При цьому "думка про діяльності має бути зовсім полишеною". Не як психічні діяльності визначає Гуссерль акти свідомості, а як інтенціональні переживання. Відчуття, взяте окремо, позбавлене інтенції. В дійсності воно ніколи не переживається саме по собі, а тільки у зв'язку з об'єктивуючим його актом сприймання. Відчуттю як переживанню завжди відповідає щось таке, що відчувається.

Інтенціональний зміст означає **смисл актуальної спрямованості** (те, що переживається). Якість акту Гуссерль відрізняє від матерії. **Якість акту** виражається у формі інтенції, що становить пізнавальне, емоційне, вольове і т.п. **Матерія** розглядається як момент в акті, який надає йому відношення до чогось предметного. **Матерія акту** визначає предмет. Сукупність якості та матерії складає інтенціональну сутність акту. Інтенція пов'язана з уявленням, об'єктивуючим актом узагалі. За Гуссерлем, пізнання не зводиться до розсудкового мислення і чуттєвого споглядання, а має ще й надчуттєве споглядання.

Відтак **інтенціоналізм** слід визначити як **учення про дію**, що розглядається тільки з точки зору самого діючого суб'єкта. Тому інтенціональність є суттєвою ознакою всього психічного. ***Ю.Бохеньський*** у праці "*Сучасна європейська філософія*" (1947) тлумачить структуру інтенціональності таким чином. Із переживань беруться такі, істотною рисою яких є те, що вони становлять переживання об'єкта. Вони інтенціональні саме тому, що є усвідомленням (любов'ю, оцінюванням) чогось, вони "інтенціонально співвіднесені з ним". Застосовуючи до таких інтенціональних переживань феноменологічну (ейдетичну) редукцію, людина приходить, з одного боку, до розуміння свідомості як чисто співвідносної точки для інтенціональності ("чистої свідомості"), якій дано інтенціональний об'єкт, з іншого боку, до об'єкта, якому редукція не залишає ніякого іншого виду існування, ніж бути інтенціонально даним цьому суб'єкту. У переживанні людина бачить чистий акт, який уявляється нічим іншим, як інтенціональною співвіднесеністю чистої свідомості до інтенціонального об'єкта. У філософії екзистенціалізму **інтенціональність існування** є "буттям-у-світі", яке належить до **включеності в буття**. Інтенціональність закладено у трансцендентності існування, у світовому проекті існування.

В "*Амстердамських доповідях*" Гуссерль продовжує розвивати ідеї феноменологічної психології. Феноменологія — психологічна і трансцендентальна — виникла як науковий метод психологічного і філософського дослідження. Зокрема, у Брентано Гуссерль знаходить спробу розробити на грунті чистого внутрішнього досвіду та опису його даних ("*Психогнозія*") суворо наукову психологію нового типу. Постають психологічна феномено-

логія, яка служить психології, та трансцендентальна феноменологія як філософська наука про першоначала.

Гуссерль ставить перед собою завдання об'єктивно, в дусі позитивної науки обміркувати вимоги науковості, у зв'язку з чим розвиває **ідею феноменологічної психології**.

Чисте природознавство і чиста психологія. Психологію Нового часу Гуссерль визначає як науку про реальні процеси, що виявляються у взаємозв'язку з об'єктивно реальним світом та які називаються психікою. Психічне розкривається в іманентному бутті "Я", "Я"-переживанні" (мисленні, почутті, волі або здатності, Habitus). Психічне не є самостійним шаром буття людей і тварин, які виступають фізичними реальностями. Гуссерль кваліфікує сучасну йому психологію як несамостійну галузь антропології, що охоплює і фізичне буття тіла, і психофізику. **Світ досвіду** розчленовується в цій психології на одиничні реальності. На основі фізичного досвіду стає можливим фізичне природознавство, що включає і хімію, і зоологію, і біологію. Тому чистою наукою про психічне емпірична психологія бути не може, адже психічне має в реальному світі локальні просторово-часові визначеності. **Психічне** визначається через просторово-часове тільки завдяки фундуванню у фізичній тілесності. Емпірична психологія не може відгородитися від психофізичного.

Проте Гуссерль допускає можливість **чисто психологічного дослідження** для побудови **емпіричної психології**, що прагне суворої науковості, до сформування наукових понять про психічне в його власній сутності. Має відкритися можливість суттєвої апріорної науки про чисто психічне — паралельно апріорній науці про мислиму природу в її чистій сутності. Адже існують апріорне вчення про час, чисті геометрія і механіка.

Метод чистої психології (споглядання і рефлексія). Інтенціональність як основна характеристика психічного. Апріорні істини постають в аподиктичному погляді тільки з первинних джерел споглядання. Для дійсного обгрунтування **ідеї апріорної та чистої психології** слід повернутися до досвідного споглядання — споглядання методично і всебічно розкритого, в якому психічне виступає у первісній конкретності, показує себе у власній сутності, у своїй самості (Selbstheit).

Спрямованість на психічне здійснюється **рефлексивним** способом. Проте людина проживає життя, не спрямовуючи на це уваги, воно залишається поза досвідом. А переживання має бути схоплене в його самості. Людина, проте, спочатку перебуває у зовнішній предметності і не знає, що при цьому розігрується життя. Тільки рефлексія, поворот погляду від безпосередньо тематичного вводить як тему в поле зору саме психічне життя. Ця тематизація в рефлексії спочатку латентна, але далі розкривається завдяки рефлексії більш високого рівня.

Все, що доступне людині завдяки рефлексії, має загальну властивість —

бути свідомістю про щось, свідомістю чого-небудь. **Бути усвідомленим — значить входити у сферу інтенціональності.** В цьому полягає сутнісна характеристика психічного життя. Від сприймання, що розкривається в рефлексії, невіддільне те, що воно є сприйманням того-то і того-то, пригадуванням є пригадування того або іншого. Боязкість є боязкістю чогось, любов виступає як почуття до когось. У тому, що з'являється, є певний предмет. Кажучи про з'яву, ми завжди маємо на увазі тих суб'єктів, яким щось з'являється, але разом з цим і ті моменти їхнього психічного життя, в яких з'ява має місце як з'ява чогось, і останнє є саме те, що в ньому з'являється.

У кожному психічному переживанні певному **"Я" щось з'являється,** оскільки це "щось" ним усвідомлюється. Феноменальність як властивість з'яви і того, що з'являється, має бути основною характеристикою психічного. Отже, чисту психологію Гуссерль визначає як феноменологію апріорного ґатунку. Така феноменологія має справу з **"Я"-суб'єктами** чистої феноменальності та досліджує їх як апріорна дисципліна.

Феноменологічний досвід — це рефлексія, в якій людині стає доступним психічне в його власній сутності. Причому ця рефлексія мислиться як така, що здійснюється в теоретичних інтересах і проводиться послідовно. Відтак рухливо-плинне специфічне життя "Я", життя свідомості не тільки поверхово оглядається, а й експлікується у споглядании відповідно до своїх власних суттєвих складових на всіх рівнях.

На питання, що ж виступає **предметом психології**, Гуссерль відповідає: **інтенціональність як така** — спрямованість свідомості на предмет. Так, свідомість і предмет спочатку злиті між собою. Рефлексія здійснює розрив між ними. Свідомість звільняється від предметності — не тільки зовнішньої, а й внутрішньої. Вона **вільно** співвідноситься з цими видами предметності, тому "Я" знає себе у своїй іманентності, може звернутися до самого себе. "Я" відшукує цю спрямованість до предметного світу, адже тільки за такої умови воно приходить до самосвідомості. "Я" не залишається у своїй порожнечі. Будь-яка предметність **як стимул** указує на трансцендентні сутності, які перебувають у "Я" (архетипи, ***платонівські*** ідеї тощо). Тіні предметного світу вказують на такі ідеї. Вони властиві душі. Рефлексія, пізнаючи їх, конституює іманентну структуру психічного.

Спершу рефлексія має виступити у своїй **чистоті**. Гуссерль і ставить питання, як чистий досвід може відкрити те, що можна бачити як належне до власної сутності психічного. Насамперед це чистота від усього психофізичного. Слід залишити тільки чистий феноменологічний досвід — **чисте** психічне поле досвіду, знайти в ньому єдність чисто споглядальних **взаємозв'язків**. Так досягається чисто феноменологічне споглядання *in infinitum*, чим забезпечується звільнення від усього неістотного. Мова йде також про звільнення від будь-яких марновірств, включаючи й наукові, що походять з інших сфер досвіду.

Гуссерль зауважує, що в психології Нового часу **інтенціональний аналіз** так і не було здійснено, тому психологія не стала дескриптивною

дисципліною чистих даностей свідомості. Не є винятком і Брентано, хоч йому, на думку Гуссерля, належить епохальна заслуга введення **інтенціональності як основної дескриптивної характеристики психічного**.

Уявлення про взірцевий характер природничих наук є найбільшим марновірством, стверджує Гуссерль. Це стосується ***Декарта, Гоббса, Локка, Г'юма, Брентано***, хоча останній і зробив великий прорив у вирішенні цього питання. Одначе він не позбувся натуралізму і хоч оволодів інтенціональним переживанням, але не зрозумів справжніх завдань інтенціонального дослідження. Навіть "гештальт-якості" і форми кількості ще мають у собі відгомін натуралізму.

З питанням інтенції Гуссерль пов'язує відмінності між осягненням **іманентної часовості** та **часовості об'єктивно реальної**. Душевні переживання не мають єдиної реальної форми співіснування та послідовності, як це властиве часово-просторовості (Zeitraumlichtkeit). Потік свідомості не може плинути паралельно такій часово-просторовості, як предмет природничих наук. Аналогії тут бути не може. Гуссерль розглядає чисто психічне в самоосягненні і в осягненні спільноти, здійснює універсальну дескрипцію інтенціональних переживань.

Відкидаючи сферу природного, Гуссерль прагне знайти і розкрити очевидну самоданість, не цікавиться фактичним боком подій, що відбуваються у душі людини. Безпосередньою формою такого досвіду є самоосягнення в ньому (Selbsterfahrungs). Лише в цьому досвіді свідомість і "Я"-свідомість дано у первинній самості, коли рефлексію спрямовано на *моє* сприймання. Феноменолог має розкрити власне життя у дійсних і можливих формах, у життєвих настановленнях. Не виключено, що ідеї інтенції у Брентано і Гуссерля певною мірою відповідають ідеям ***К.Г.Юнга*** про настановлення (Einstellung).

Спочатку Гуссерль розробляє **метод чистого досвідного самоосягнення**, феноменологічного саморозкриття при усуненні всього змісту зовнішнього, фізичного досвіду. Тоді й психічне, пов'язане з іншим досвідом, було б вилученим. Правда, Гуссерль визнає, що і зовнішній досвід є певним психічним переживанням, яке інтенціонально віднесене до фізичного. Можливо також, що фізична дійсність світу — речова реальність — принципово не належить до складу переживання. Так, і в свідомості є те, що реально перебуває у світі. З цього постає питання про **феноменологічну редукцію і справжній внутрішній досвід**.

Здійснити **чисто психічний досвід** — означає увесь реальний світ з моїм існуванням і буттєвою значущістю тематично усунути як позапсихічне буття. Феноменолог має звільнитися від усіх точок зору, які у природно-практичному житті людини відігравали властиву їм роль.

Життя в його власній чистій сутності Гуссерль хоче зробити темою і полем чисто феноменологічного досвіду. Для цього слід "скинути з рахунку" весь реальний світ, який має постійну буттєву значущість. Він вилучається як позапсихічне буття. Віра в існування світу таким, яким він є в наших

очах, має бути усунена. Кожне сприймання має в собі своє вже сприйняття. Вони нерозділимі, і сприймання є сприйняттям саме цього об'єкта. Проста рефлексія на свідомість ще не дає нам психічного в його власній сутності і чистоті. "Я" має утриматися від досвідного, усунути його і розглядати його як спостерігач. Лише такий підхід дає підставу здійснити зміну диспозицій, використати **метод доступу** в царство чистих феноменів свідомості. Цей метод Гуссерль назвав **феноменологічною редукцією**. Відкривається головний бік — ноематичний — чистих феноменів свідомості. Про це традиційна психологія і не здогадувалась.

Завдяки феноменологічній редукції було розкрито інтенціональні предметності як такі, позначений сутнісний склад інтенціональних переживань і визначена плідна тема феноменологічних дескрипцій. Феноменологія стає заінтересованим спостерігачем життя своєї свідомості. "Я"-свідомість позбавляється всього реально тваринного і людського. "Я" вже не є реальним людським "Я", що фігурує у звичайній мові та природничо-об'єктивній установці досвіду.

"Я" — це **полюс і центр "Я"-актів,** чим розкривається синтетичний характер свідомості. "Я"-центр як феноменологічно тотожний в багатоманітних "Я"-актах є центром випромінювання, з якого виходять **"Я"-дії** ("Я" діяльно розглядає якусь річ, експлікує її в досвіді, осягає в житті, судить про неї).

Синтези пов'язуються з **ідентифікацією**, адже кожне переживання свідомості є свідомість про *щось*. У кожному переживанні є безконечна багатоманітність інших переживань. Вони об'єднуються як свідомість про одне і те ж *дещо*. Так сприймання певного будинку може бути усвідомлене багатьма іншими сприйманнями як один і той же будинок.

Будь-яка свідомість є свідомістю своєї **ноематичної предметності**. Це *дещо* (як предмет сприймання) є певний **ноематичний полюс**. З ним пов'язується безліч нових переживань свідомості, яким він абсолютно тотожний. **Ноематична єдність** не реальна, а ідеальна. Фази свідомості розділені в потоці свідомості і спільних реальних моментів на мають. Один і той же будинок покладено у сприйманні як один і той же і невіддільний від кожного із багатоманітних моментів. Так іманентно постає **смисл** як щось ідеальне, що існує в безконечності дійсних і можливих переживань, які отримують смисл. Так у сприйманні постає **інтенціональна предметність**. Виступають ті ознаки будинку, які дійсно виявляють себе в цьому сприйманні; але є ще й інші моменти, які не осягаються. Виступає надмірна кількість визначень, які стосуються й того, що не було побачено як невизначено-незнайоме. Горизонтна свідомість указує далі й на такі ознаки будинку, які перебувають поза досвідом. Це вже певна інтерпретація, що виходить за межі моменту переживання. Так виступає вказівка на **можливі** нові сприймання, що втілюються в серії образів та уявлень (Vergegenwartigung). У цьому ланцюгу образів та уявлень імпліцитно міститься **смисл сприймання**. Цей смисл є **антиципуючим очікуванням** чимдалі нових моментів, що буттєво належать сприйнятому предмету, моментів невизначених, але таких, що можуть бути визначені.

Розгортання антиципацій сутнісно пов'язане з синтетичною багатоманітністю можливих сприймань того ж самого предмета. Здійснюється ланцюг можливих сприймань, завдяки чому прояснюється, який вигляд мав би предмет, якби ми його і далі відстежували у сприйманні. Так і перспектива при сприйманні вказує на можливі нові перспективи, які стосуються одного й того ж сприймання, яке помножується за своїм змістом безконечно.

Гуссерль далі розкриває **модуси явища**, порівнюючи між собою різні сприймання, ретенціює затримання, повторне пригадування, напередочікування (антиципацію) того ж самого предмета. Відтак постає певний вид емоційного вираження, яке конструктивно виводить за межі даного переживання. Феноменологічна психологія містить невичерпні задачі **інтенціонального аналізу**. Вони відрізняються від звичайних аналізів у природній сфері. Інтенціональна експлікація має єдину в своєму роді сутнісну особливість: вона інтерпретує ноематично те, що сприймається розумом, створюючи, в свою чергу, поняттєво тлумачення про мислення — теорію пізнання.

При аналізі переживання свідомості, втім, існують розчленування, проте мова не може йти про зібрання і роз'єднання окремих частин внутрішнього досвіду. Та й окремі частини в свою чергу самі виступають як свідомість, сприймання чогось і мають свій смисл. Тут є і предмет, єдиний смисл якого проходить через смисл фаз. Будь-який поділ на частини знову дає смисл, будь-який зв'язок — також синтетично обгрунтований смисл. Таким чином, **життя свідомості завжди протікає як життя, що конституює в собі смисл**, а також процес "створення" смислу є важливою рисою рефлексії — останнього компонента вчинку. На різних рівнях психологічної суб'єктивності відбувається перетворення предметностей. Це те, що з'являється "Я"-свідомості, що має значущість і свої координати розташування. Різні досвіди поєднуються, синтезуються в певну єдність. Зрештою досягається універсальна узгодженість. Досягнення єдності та істини є результатом інтенціонального прояснення — "гігантської задачі" феноменологічно-психологічного дослідження.

Після проведення **егологічно-феноменологічного дослідження** Гуссерль розширює феноменологічний досвід, що включає **Іншого** і **Співтовариство**. Він бачить у цьому умову досягнення універсальної феноменології, інтенціональної психології, коли в єдності, синтезі охоплюється суб'єкт — **предмет феноменології інтерсуб'єктивності**, коли "Я" вступає в комунікацію з іншим "Я". Інтенціональність у власному "Я", що вводить у сферу чужого "Я", є **вчуванням**. Гуссерль вводить його в гру у "феноменологічній чистоті", відтак природне постійно залишається вилученим.

Ейдетична редукція уможливлює феноменологічну психологію як ейдетичну науку. До цього часу Гуссерль розкривав чисто психологічну сферу досвіду. Це було безперервне інтенціональне тлумачення чисто душевних даностей. Поки не вилучено залишки емпірії, Гуссерль не вбачає ніякої науки.

Чисто феноменологічна психологія неможлива як наука про реальні факти. Тільки завдяки відкриттю **поля чистої інтерсуб'єктивності**, що виявляє себе єдністю у феноменологічно чистому досвіді, постає можливість апріорної науки — замкненої в собі чисто феноменологічної психології. Відкидаючи "екзальтовану логічну містику", Гуссерль убачає анодиктично чисті всезагальності, без покладання фактів. Серед варіантів має проступати загальна для всіх сутнісна форма, інваріант, що зберігається у всіх варіантах. Тут Гуссерль має справу з "**річчю взагалі**".

Ейдос, за Гуссерлем, рівнозначний сутності. Ейдетичні науки є науками про сутність на протилежність наукам про зовнішні факти. До феноменологічного методу належить ейдетична редукція (взяття в дужки) "світового існування", тобто того індивідуального існування предмета споглядання, яке визначається його місцем у ланцюгу природних явищ. Шляхом ейдетичної редукції із поля зору вилучається все, що стосується предмета, — всі наукові та ненаукові дані досвіду, судження, положення, оцінки. Відтак сутність предмета стає вільною і пізнаваною.

Феноменологічний досвід дає можливість піднестися до чистого і необхідного "взагалі", описувати інваріантний стиль феноменологічної суб'єктивності як стиль чистого "Я", життя свідомості взагалі з ноезисом і ноемою взагалі і т.д. Феноменологія постійно здійснює не тільки свою редукцію як метод досвіду, що розкривається, а й ейдетичну редукцію.

Феноменологія, що тлумачиться як універсальна наука, має досліджувати інваріантний формальний стиль єдиного поля досвіду, **апріорну структурність чистої суб'єктивності в межах окремої суб'єктивності і в межах інтерсуб'єктивності.** На жаль, Гуссерль не пропонує систему феноменологічної психології, а дає лише методологічні підстави її. Разом із цим він зауважує, що "Я" не мислиться без "Я"- свідомості, без сприймання, пригадування, очікування, мислення, оцінювання, діяльності, а також без фантазування, коли свідомість перетворюється у "немовби" (а це хіба не є водночас aposteriorі?). Як сприйманню, так і іншим категоріям свідомості приписується власний формальний стиль.

Поняття феноменологічної психології стверджуються як апріорні — на зразок чисто логічних та математичних істин. Розкриття такого безумовно всезагального відбувається не у мозковому мисленні, а в дійсній інтуїції, в утворенні дійсних "екземплярних споглядань". Застосування методу варіації в егологічному настановленні дає систему інваріантів власного ego. Осягнення Іншого передбачає, що він сутнісно аналогічний моєму ego і має той же стиль, що і "Я". Мова далі йде про універсальне апріорі для спільностей суб'єктів, редукованих для їхньої внутрішньо-феноменологічної та чистої єдності.

Принципова функція чисто феноменологічної психології використовується для **структурування точної емпіричної психології.** Апріорні поняття, що виникли завдяки ейдетичній редукції, є вираженням стилевої форми, з якою пов'язані мислиме буття "Я" і життя свідомості. Усі емпірично-феноменологічні поняття підлягають їм як логічним формам.

Існують і логічні форми для природничонаукових висловлювань. Гуссерль наголошує на безумовній нормативній значущості апріорної істини для всієї емпірії, що засновується на апріорних поняттях. Ця емпірія належить відповідному регіону буття, в даному випадку — чисто психічному.

Феноменологічну психологію Гуссерль бачить як **фундамент для побудови справжньо наукової психології**, яка була б дійсним аналогом точного природознавства. Під усі тьмяні поняття має бути підведений фундамент "точних"; тобто емпіричним особливостям психічних феноменів надається апріорна форма, від чого емпіричне (як об'єктивне) має отримувати необхідність у межах універсуму природи.

Гуссерль наполягає на **системній точності**, яка має бути присутня в кожній справжній науці про факти. Це стосується й психології з її універсальними поняттями. Сфера психологічного досвіду тлумачиться як така, що має свою апріорну структурну топіку психічного — апріорну незалежно від випадковостей фактичного феноменологічного досвіду. Без цього не можна мислити "Я" Ейдетично-психологічна феноменологія розкриває всі сторони та виміри цього аргіогі, які належать до ноезису та ноеми. Ця психологія створює раціональні основні поняття, оскільки має справу з психічним, з "Я", з інтенціональністю.

Психологія має бути заснована також і в аргіогі природи, має грунтуватися також на емпіричному і апріорному природознавстві, обгрунтовуючись власним аргіогі. Гуссерль неодноразово підкреслює, що чисто феноменологічна психологія має смисл тільки як ейдетична наука. Психічне інтенціонально належить до всього позапсихічного, до всього мислимого.

Світ є для людини є тим, що породжується дією її власної свідомості. Універсальна феноменологія включає в себе універсальну психологію розуму та його дій — поряд із феноменологією "нерозуму" і всієї сфери пасивної свідомості, яка має асоціативні засади. Ця феноменологічна психологія розуму не є філософською, але мислиться як близька до останньої. Цій феноменології слід надати трансцендентального значення — здійснити коперніканський переворот. **Психологічно-феноменологічна редукція** перетворюється у **трансцендентально-феноменологічну,** і разом з цим психологічна феноменологія — в абсолютну, або трансцендентальну.

Феноменологія в цілому, як її розуміє Гуссерль, досліджує **значення і смисл**. Це наука про сутності (ейдоси), яка, подібно до геометрії, може мати справу тільки з чистими "есенціями", сутностями, але не з реальними "екзистенціями" (існуваннями), речами, фактами, відомості про які навмисно вилучено, тобто — "взято в дужки".

Е п о х а. У феноменологічному методі **епоха** (історична) є відкиданням усіх отриманих в ході історії мислення думок про предмет з метою зробити доступною сутність цього предмета. Наступницею історичної епохи є ейдетична редукція предмета. Більш точно, за Гуссерлем, феноменологія є наукою про споглядання сутності, про свідомість, яка споглядає сутність. Важливою особливістю цієї свідомості є **інтенціональність,** тобто свідомість є

усвідомленням чогось. **Реальністю є те, що самостійне,** а тільки інтенціональне, обгрунтоване, те, що з'являється, що стверджується, має значення для всіх дійсних спільностей. Найбільш абстрактне, чисто формальна всезагальність сутностей утворюють "сферу-для-себе", дослідження якої становить останню задачу феноменології.

Феноменологія Гуссерля — поряд із "філософією життя", екзистенціалізмом, онтологією — являє собою один із найбільш значних напрямів, які визначають філософію XX століття. Метод Гуссерля вказує на природну диспозицію людини у відношенні до того, що трапляється в її житті, диспозицію, що є прихованим або зовні вираженим припущенням про можливість існування мікрокосмосу. Феноменологія розчищає шлях до явищ, котрий за "природної" диспозиції сповнений марновірств щодо того, що з'являється. Свідомість, звільнена від усіх людських настановлень, є покладанням світу, тобто безпосередньою спрямованістю на дане, на світ, який, проте, слід розуміти не як мікрокосмос, а як корелят свідомості, коли цей світ є тільки пунктом співвіднесеності спрямованості свідомості на предмет інтенціональності.

У феноменології Гуссерля свідомість стає чистою свідомістю. Існування предметів завдяки інтенціональному переживанню пізнається в ході споглядання за допомогою тім'яних уявлень, осмислення, оцінки, в ході практичних дій; участь суб'єкта в цих процесах свідомості спочатку не цікавить феноменологію. Світ перетворюється на "феномен світу" В цьому розумінні феноменологія є наукою про конструювання світу (в його значенні як сущого) для людини, котра має феноменологічну диспозицію як засіб відтворення структури буття, що виступає для людини у значенні ідеальної предметності. Це конструювання і ця структура здійснюються в чистих переживаннях свідомості, створюють смисл і "покладають" її, тобто відтворюють в "інтроектованих" образах. Гуссерль вважає свою феноменологію основною наукою філософії взагалі; як метод вона здійснила великий вплив на розвиток філософії, зокрема екзистенціалізму, онтології та логістики. Її вплив на долю психології ще потребує спеціальних досліджень.

Гуссерль намагається вирішити **два методологічних питання**, що стосуються побудови своєрідної феноменологічної психології: **вичленування чистої психіки**, позбавленої обтяженості предметним світом, і **пропозиція саме методологічних засад побудови системи феноменологічної психології**. Він виходить із того, що психіку включено в предметний світ, і саме тому її намагаються досліджувати методами природничих наук. Слід тому здійснити винесення за дужки змістового боку психічного, використовуючи таку його властивість, як інтенціональність, спрямованість на предмет (зовнішній або внутрішній стосовно людини). Вже ***Гегель*** показав, що подолання однієї предметності тягне за собою появу нової предметності, адже психіка "порожньою" бути не може. Це і є феноменологічний рух як зміна предметності. Гуссерль, навпаки, шукає саме таку порожню психіку, щоб потім виявити її апріорну структуру і, користуючись інтуїцією, здійснити апріорний рух засадничих понять у психології.

"Очищення" психіки від предметності світу було вже здійснено неодноразово (***В.Вундт, В.Джемс*** та ін.) з різних позицій, але в межах єдиного досвіду і все ж таки зважаючи на предметність світової даності. Тоді постає питання: чи є психіка "в собі" структурною цілісністю? А якщо є, то що ж виражає ця структурність? З давніх-давен указувалося на певні архетипи психічного, але й вони мають якесь походження і повною апріорністю характеризуватися не можуть. Аргіогі та aposteriori є лише двома умовними сторонами становлення психічного, а його конкретне дослідження може обійтися без цих категоріальних риштувань. Вони нічого не дають і для розуміння "архетипів колективного несвідомого" ***Юнга***, адже питання про їхнє походження лише відчували в невизначений час. Тому намір Гуссерля виробити чисту феноменологію залишається мало вмотивованим.

І все ж думка про те, щоби винайти мережу понять, які можуть бути необхідно пов'язані між собою і створюватимуть **систему психології** та її **структурні підсистеми**, має певний сенс. Більше того, такі системи вже було створено, і кожна психологічна система є такою. Це стосується ідей асоціації, рефлексії, поведінки, гештальту, дії, вчинку та інших понять. Усі вони так чи інакше виступають певною апріорною структурою, на якій постає великий емпіричний зміст.

Разом із цим психологія передбачає певне компонування свого матеріалу в певному порядку. Вона з чогось виходить і чимось завершується. Ідея вчинку може дати ключ до розуміння не тільки системи психології, а й її всесвітньої історії. Вирішення окремих великих проблем у психології передбачає піднесення над емпіричним матеріалом, щоб потім можна було його структурно збагнути.

Варто взяти проблему сприймання. Натура — це єдиний цілісний акт, в якому лише абстракція може встановити розчленування, а потім і з'єднання в певному порядку. Для сприймання ще може бути такий порядок: сигнал, елемент і структура, цілісність, предмет і фон, апперцепція, панорамність і т.д. Це мислительна структура, якою осягається нерозчленована сутність перцепції. Певною мірою її можна назвати апріорною, але чи є ця апріорність суб'єктивною, або об'єктивною, або їх органічним переплетенням, сказати важко. **Структура вчинку** теж постає вихідною для побудови системи психології. І слід спочатку побачити в самому вчинку його структурні особливості, щоб потім збагнути весь емпіричний матеріал. Проте схема чистої феноменологічної психології (як і філософії) задихатиметься через відсутність живого матеріалу, живої драматургії психічного життя.

Те, звідки береться інтенція, Гуссерль називає **життєвим світом** людини. Він характеризується "безпосередньою очевидністю". Мова йде про "коло впевненостей, до яких ставляться з давно складеним довір'ям". Світ складений із простої думки-припущення, до якої за традицією ставляться з презирством. Це — вираження тривалого досвіду людства, щось на зразок архетипних уявлень ***Юнга***, які Гуссерль називає "первісними очевидностями нерефлективного вірування". На основі життєвого досвіду постає об'єктивне пізнання. Життєвий світ наперед даний, він є "обрієм", передУ-

мовою всякої дійсності та можливої практики. Цей світ Гуссерль називає також донауковим, але як досвід він існує вічно. Гуссерль прагне надати цінності первинній основі цих очевидностей, показати їхню вищу значущість в обгрунтуванні пізнання порівняно з цінністю об'єктивно-логічних очевидностей.

Зі свого боку **життєвий світ дарує людині інтуїцію**, за допомогою якої відбувається проникнення у царину суворо наукового розкриття психіки. І складається цей світ із учинкової активності людини.

Гуссерль починає історію психології XX століття, адже ідея інтенціональності робить акцент на **дії**, в якій уже сформульовано позицію самого **діючого суб'єкта**. Це приводить до нового погляду на проблеми психології, до радикальної зміни головним чином її методологічних засад. Гуссерль розглядає їх у праці *"Криза європейського людства і філософія"*.

Гуссерль указує на неясність взаємовідношень наук про дух і про природу. ***Дільтей, Віндельбанд, Ріккерт*** не могли вирватися з-під впливу об'єктивізму. Психологія цілісності не врятовувала становища. Слід зрозуміти наївність об'єктивізму, адже об'єктивного вчення про дух, про душу (яка начебто існує всередині просторово-часових форм) ніколи не було і бути не може: "Лише коли дух із наївної спрямованості назовні повернеться до себе самого і залишиться з самим собою, він може бути задоволений". А до цього панували сенсуалізм, психологізм самих ідей психіки як tabula rasa. Гуссерль підкреслює, що навіть Брентано не подолав суб'єктивізму і психологічного натуралізму. Лише розробка дійсного методу осягнення сутнісної основи духу в його інтенціональності і побудова на цій основі безконечної й послідовної аналітики духу привели до створення трансцендентальної феноменології. Психологія, що базувалася на чуттєво-натуралістичному об'єктивізмі, втратила важливий предмет — **творчість** — "радикальну і сутнісну проблему духовного життя".

Будь-який об'єктивізм долається так: людина, яка філософствує, починає від власного "Я"-творця усіх смислових значень. Саме на цих засадах бачить Гуссерль можливість побудови абсолютно незалежної науки про дух, зокрема психології у формі послідовного саморозуміння і розуміння світу як продукту духу. Гуссерль розглядає дух не в природі або "біля неї". Сама природа повертається у сферу духу. "Я" — це вже не ізольована річ поряд з іншими подібними речами у заздалегідь готовому світі; особистості вже не "поза" одна одної і не "біля", але пронизані "одна-біля-другої", "одна-в-другій" буттям — **своєрідний незбагненний перетин суб'єктивностей**.

Криза європейського існування стає зрозумілою для Гуссерля на фоні телеології європейської історії, що відкривається філософією. Щоб зрозуміти протиприродність сучасної кризи, слід виробити **поняття Європи як історичної телеології безконечної цілі розуму**. Адже європейський світ був народжений із ідеї розуму, тобто із духу філософії. Гуссерль пояснює **кризу як уявне подолання раціоналізму**. Мова йде не про сутність раціоналізму, а про озовнішнення, спотворення натуралізмом та об'єктивізмом.

2 травня 1935 р. у Відні Гуссерль виголосив доповідь, в якій розкривається відношення між історією і філософією. Ці ідеї він докладно розробив у книзі *"Криза європейських наук і трансцендентальна феноменологія"*.

Науки про дух вивчають **людину як особистість**, її діяльність, життя. **Смисл життя** — це цілеспрямована життєдіяльність, результатом якої є виробництво структур духовного порядку. Гуссерль говорить про життя, що творить культуру всередині безперервного історичного процесу. Постає питання "здоров'я і хвороби народів". Тому має бути відповідна наука, яка вивчала б народи і наднаціональні спільноти. "Європейські народи хворі", — зазначає Гуссерль.

В той час як точні науки досягли істотних успіхів, "методична ситуація" в науках про дух зовсім інша. Гуссерль підкреслює, що **людська духовність вкорінена в тілесності**. Це означає, що вчені-гуманітарії мають розглядати не тільки дух як такий, але й його вкоріненість у матеріальний субстрат, користуючись точними фізико-хімічними поясненнями. Проте спроби такого аналізу, їхня успішність дуже сумнівні. Разом із тим гуманітарій, відірвавшись від тілесності, не подолає описовості. Це своєрідна позиція. А може, вона є фатальним забобоном, і чи не можна цим пояснити хворобу Європи? І Гуссерль намагається показати коріння тієї легковажної рішучості, з якою сучасний вчений відкидає можливість **чистої, самозамкненої та універсальної науки про дух**.

Так, природу слід вивчати як навколишній світ (Umwelt). Зокрема, історичне довкілля світ греків — це не просто об'єктивний світ, а їхнє світоуявлення, їхнє суб'єктивне бачення світу з його богами, демонами і т.д. **Ідея навколишнього світу** належить до духовної сфери. І тут Гуссерль категорично протиставляє свою позицію загальноприйнятій (зокрема в психології) і висуває тезу: дивитися на довколишню природу як на щось чуже духові і прагнути обгрунтувати гуманітарні знання виходячи із засад природничої науки цілком абсурдно. Адже навіть феномен "природнича наука" не можна пояснити природничим шляхом. Пройняті натуралізмом учені-гуманітарії навіть не ставили проблему універсальної та чистої науки про дух. Ця наука має досліджувати абсолютно всезагальні начала і закони духовності. Саме з цієї позиції слід розробляти проблему європейської духовності, з позиції "історії духу".

Натуралізм згубний для наук про дух. Він веде до дуалізму в інтерпретації світу, а в цьому й полягає істинний смисл кризи європейської спільноти. Слід з'ясувати єдність духовного лику, що сприяє встановленню культурного зв'язку між окремими особистостями. Мова йде про духовні риси Європи. Європейські нації хоч і перебувають іноді у ворожнечі, мають внутрішню спорідненість духу, що долає національні відмінності. Європейському люду притаманна певна **ентелехія**, що визначає **єдиноспрямованість розвитку**, прагнення до ідеального образу життя і буття.

І тут Гуссерль повторює гасла, відомі ще з XIX ст.: батьківщиною

європейського духу є Греція VI—VII ст. до н.е. Саме тут виникає певний **тип ставлення індивіда до навколишнього світу**. Ця духовна структура і є **філософією** — універсальною наукою, наукою про світ у цілому, наукою **про всеєдність усього сутнього**.

Згодом філософія розгалужується на різні науки. У виникненні філософії саме в цьому розумінні Гуссерль убачає первинний феномен духовної Європи. Людина стає новою людиною. Виникає **новий стиль особистісного існування** всередині життєвого кола — власне людський, який існує в конечному світі, але орієнтований на відчуття безконечності. І серед цього народу починає виникати дух універсальної культури, який поступово захоплює все людство. Виникає **нова форма історичності**. Будь-яка цінність слугує матеріалом для породження ідеальності більш високих рівнів.

У понятті "**наука**" міститься ідея безконечності завдань з їхніми неминущими цінностями. Наукова істина претендує на безумовність. Разом із тим завдяки філософії з її ідеальностями відбувається **переображення людини**. Виникнення наукової культури, що стоїть під знаком безконечності, означає революціонізацію всієї культури, всього способу буття людства. Гуссерль надає саме грецькій науці провідного значення порівняно з наукою в інших народів. Тільки у греків, твердить він, є універсальний ("космополітичний") інтерес у новій формі чисто теоретичної установки. Саме в Греції люди об'єднуються як особистості для спільної роботи, щоб займатись тільки **теорією** як безконечною і всезагальною задачею. Це стало стилем життя, типом культуротворчого буття.

Гуссерль говорить про появу **теоретичної установки**. Саме в ній філософська теорія зростає і стає самоціллю, полем інтересів. **Вона виключає практику**. Але це не повний відрив теорстичного життя від практики. Виникає практика нового роду, що набуває характеру утримання від будь-якої природної практики. Життя теоретичне не розпадається на самостійні сфери.

Далі йдеться про **третю форму універсальної установки**, що протистоїть релігійно-міфологічній та теоретичній. Практика нового роду — це **конструювання універсальної картини всього життя**, його цілей, форм, систем культури, цінностей тощо. Ця практика має на меті розвиток людства силами універсального наукового розуму та перетворення його в нове людство, відповідальне перед самим собою виходячи з абсолютних теоретичних інтуїцій, точніше — інсайтів. Гуссерль намагається пояснити перехід від первинної теорії, від абсолютно "незацікавленого" погляду на світ до наукової теорії як різницю між гадкою і знанням.

Аналізуючи життя інших народів, даний народ розширяє своє уявлення про реальний світ. Постає питання про істину для всіх. Теоретична установка філософа надає йому рішучості присвятити своє життя осмисленню його як універсального життя, присвятити себе справі теорем — будувати теоретичне знання на теоретичному знанні in infinitum.

Виникає **новий тип людини**, професія якої — **творити філософське життя, філософію як форму культури**. На жаль, Гуссерль не говорить про

перехід від дофілософського знання до філософського. Виникає нове співробітництво між філософами (школи), включаючи продуковану ними критику. Навіть увагу нефілософів привертає незвичність такої діяльності.

Філософія стала новою формою культури. А чи стане психологія такою формою? Гуссерль констатує внутрішній розкол національних спільнот на освічених і неосвічених.

Через вимогу підкорити весь досвід **ідеальним нормам**, тобто нормам безумовної істини, відбувається всеохоплююча зміна в усій практиці людського існування і культурного життя в цілому. Практика має керуватись об'єктивною істиною. Ніщо не може братися на віру. Ідеальна істина перетворюється на **абсолютну цінність**.

Якщо загальна **ідея істини** в самій собі постає універсальною нормою для всіх відносних істин, важливих для людського життя, то це зачіпає всі традиційні норми — права, краси, доцільності, особистісні цінності і т.д. Тоді виникає конфлікт між прихильниками традиції та філософами, що переходить у сферу політичної боротьби. Філософів переслідують, оголошують поза законом.

Гуссерль прагне описати **історичну мотивацію**, яка дає змогу зрозуміти, яким чином кілька грецьких диваків викликали трансформацію людського існування і всього культурного життя людства — спочатку у своїй власній країні, а потім і в сусідніх. Так створювалося духовне обличчя Європи.

Новий дух норм і вільної критики, що постав із філософії та причетних до неї наук, оволодіває людством. Постають **нові ідеали** для окремих людей і цілих народів. У такому всезагальному співтоваристві філософія зберігає провідну функцію — вільного та універсального осмислення з породженням всезагального ідеалу, універсуму всіх норм. Філософія має постійно здійснювати — через європейську людину — свою роль архонта стосовно всього людства.

Корені європейської кризи слід шукати **в раціоналізмі**, який втратив істинний шлях. Універсальна філософія з окремими науками складає лише частину європейської культури, але вона є тим функціонуючим мозком, від нормальної роботи якого залежить здоров'я європейської духовності. Людство вищої людяності потребує істинної філософії. Правда, слід розрізняти філософію як історичний факт та філософію як ідею безконечної задачі. Відтак розбіжність між домаганнями філософських систем, їхня взаємна несумісність.

Постійна рефлексивність робить філософію **універсальним знанням**. Гуссерль протиставляє її об'єктивізму з його типами натуралізації духу. Протягом віків багатьом дуже кортіло перенести натуралістичний спосіб мислення на духовність. Навіть сучасні вчені беруться за математизацію пізнання природи, а далі переносять це на пізнання духу.

Гуссерль підкреслює **наївність об'єктивістської науки**, з її уявленням про об'єктивний світ, універсум. А між тим жодна об'єктивна наука не може віддати належне суб'єктивності, яка й породжує власне науку. Вчені природничого ухилу вважають, що чисто суб'єктивне слід усунути з наукового розгляду, навіть при дослідженні психічного.

Природодослідник, проте, не розуміє, що постійна основа його міркувань, суб'єктивного мислення — це навколишній життєвий світ (Lebensumwelt). Він завжди передбачається як поле діяльності, в якому мають смисл його пошуки, методологія розумової роботи. Фізик бере простір і час як предмет дослідження, але не цікавиться ними як такими, в яких протікає наше дійсне життя.

Математичне природознавство має значні досягнення, проте раціональність його методів досить відносна. Довкілля як чисто суб'єктивна реальність ігнорується наукою. Разом з цим і діючий суб'єкт також забувається. З цієї позиції, дотепно зауважує Гуссерль, раціональність точних наук перебуває в одному ряді з раціональністю єгипетських пірамід.

З часів ***Канта*** існує психологія, яка, претендуючи на наукову точність, прагне стати всезагальною фундаментальною наукою про дух. Проте психологи, вивчаючи свій предмет, не наближаються до вивчення самих себе як дослідників власного життєвого світу. "Будучи об'єктивною, психологія просто не здатна тематизувати психіку в її власній сутності, тобто досліджувати діяльне і страждальне "Я", — стверджує Гуссерль. Психологія, що цікавиться тілесними функціями, може опредметнити цю діяльність та індуктивно опрацювати її, але цілі, цінності, норми вона осягти не може. Об'єктивізм не можна вивести із фактів, адже вони заздалегідь мисляться як істини, а не як ілюзія. Так і спалахують суперечки довкола психологізму. Проте відмова від психологічного обгрунтування норм є безплідною.

Гуссерль дедалі більше підкреслює потребу в реформі всієї сучасної психології в цілому. Проте ще не збагнули, що психологія через свій об'єктивізм не здатна добратися до самої суті духу. Виділяючи психіку як певний об'єкт і психофізично перетлумачуючи "буття-у-спільності" (in gemeinschalt — Sein), психологія приходить до абсурду. Визнати певні досягнення психології у відкритті навіть практично цінних законів не означає заперечити, що сучасна психологія є не більше як статистика моральних учинків, а отже, спрямовується в бік науки про мораль.

Розбрат між науками природничими і науками про дух стає нестерпним. У цьому сенсі намагання ***Віндельбанда*** і ***Ріккерта*** не дали бажаних результатів, адже ці вчені перебувають у полоні об'єктивізму. Слід насамперед подолати наївність натуралістичної установки. Гуссерль наполягав на цьому саме в той час, коли натуралізм у психології досяг апогею, але вже почав показувати свою обмеженість.

У зв'язку з цим Гуссерль переконано стверджує, що ніколи не було і не буде об'єктивної науки про дух, об'єктивної психології — об'єктивної в тому розумінні, що вона розглядає тільки просторово-часові форми, прирікаючи тим самим психіку, особистісне спілкування на небуття. "Дух і тільки дух є буття в собі і для себе; тільки він автономний і доступний істинно раціональному, істинно і принципово науковому вивченню в своїй автономності, причому тільки в ній". Гуссерль додає при цьому, що автономія природи є лише уявною.

Суть природничих наук — це продукт духу, що досліджує природу. Наука про дух має передувати науці про природу. Ось чому боротьбу наук про дух за рівні права з науками про природу Гуссерль вважає зайвою. Психологія не має підстав бути жертвою об'єктивізму. "Тільки якщо дух повернеться від наївного озовнішнення до самого себе, перебуваючи при собі і тільки при собі, він зможе стати самодостатнім".

Психологія, що втрачає самосвідомість як свій головний предмет, стає примарною дисципліною. Прогресивний крок здійснив ***Брентано***, коли перетворив психологію в науку про життєвий інтенціональний досвід. Гуссерль зауважує при цьому, що Брентано все ж таки не подолав об'єктивізму і психологічного натуралізму.

Лише **трансцендентальна феноменологія** долає натуралістичний об'єктивізм. Філософ (і психолог) має виходити із власного "Я" як джерела і виконавця всіх своїх оцінок і суджень. Лише за таких умов може постати абсолютно автономна наука про дух у формі послідовного розуміння свого світу як продукту духу. Дух — не частина природи, він не паралельний їй. Сила природи має бути зрозумілою як така, що перебуває у сфері духу. "Я" не слід розглядати як ізольовану річ поряд з іншими речами. Зовнішня співвіднесеність особистісних "Я" має поступитися місцем осмисленню їхнього внутрішнього існування одне в одному і одне для іншого.

В інтенціональній феноменології **дух** стає полем систематичного наукового досвіду. Критикуючи натуралізм у психології, Гуссерль зазначає, що така психологія не зможе розуміти **духовну творчість** (Leisten) — цю основну і справжню проблему духовного життя.

"Криза європейського буття", що стала предметом дослідження Гуссерля, має бути тлумачена в дусі філософії. Це не крах раціоналізму взагалі, а лише такого, який повернувся в бік зовнішнього, в бік натуралізму та об'єктивізму. Європа має відкинути варварську ненависть до духу, відродити завдяки філософії героїзм розуму, який долає натуралізм. Лише за цієї умови "із попелу великої втомленості постане фенікс нового внутрішнього життя і духовності — запорука величного і далекого людського майбутнього. Адже тільки дух є безсмертним".

Це був заключний гуссерліанський акорд критики "об'єктивних" засад психології та висунення **ідеї інтенціональної феноменології**. Цей акорд був вчасним, адже об'єктивізм у психології (під знаком науковості) вже набув безмірного поширення і завів психологію у глухий кут.

У XX столітті психологія ще мала грунтовно перехворіти на об'єктивізм і природничонаукове тлумачення психіки. Ті методологічні засади, які пропонував Гуссерль, манівцями, але впевнено почали входити у психологічне мислення лише в середині століття. **Принцип рефлексії** знайшов тут своє пряме втілення.

ЕКЗИСТЕНЦІЯ ЯК СПОСІБ, ЦІЛЬ І ЗМІСТ БУТТЯ ЛЮДИНИ. ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМ ТА ЙОГО СВІТОГЛЯДНІ НАСТАНОВЛЕННЯ. М. ГАЙДЕГГЕР (1889—1976)

Мартін Гайдеггер — видатний німецький філософ, усесвітньо визнаний як фундатор **екзистенціалізму** — одного з провідних напрямів у філософії XX століття. Після захисту докторської дисертації під керівництвом ***Г.Ріккерта*** Гайдеггер асистував у ***Е.Гуссерля***, а з 1923 по 1928 р. був професором Марбурзького університету. У 1929 р. замінив Гуссерля, який пішов у відставку, на кафедрі філософії Фрайбурзького університету.

Трактат М.Гайдеггера "*Буття і час*" вийшов друком навесні 1927 р. Мета його визначається автором як необхідність поставити заново **питання про смисл буття**, а також як конкретна розробка поняття й сутності **буття**.

Буття є кожного разу **буттям сутнього, стверджує** Гайдеггер. Всесвіт сутнього в усіх своїх сферах може стати полем висвітлення й окреслення певних предметних сфер **наукового** знання — історії, природи, простору, життя, присутності, мови та ін. Останні зі свого боку дають змогу у відповідних наукових пошуках тематизувати себе у предмети.

Наукове дослідження здійснює виділення і попередню фіксацію предметних сфер наївно й умовно, "на чернетці". Розробка сфери в її основоструктурах певним чином вже досягнута донауковим досвідом і тлумаченням кола буття, в якому окреслена сама **предметна сфера**.

Власний "рух" наук розгортається у більш-менш радикальній та прозорій для самої себе ревізії основопонять. **Рівень науки визначається тим, наскільки вона здатна на кризу своїх основопонять**.

У XX столітті можна споглядати як системні, так і локальні кризи практично в усіх галузях наукового знання. Найбільш міцна й сувора наука — математика — потрапила у "кризу основ". Теорія відносності фізики походить із тенденції виявити властивий самій природі взаємозв'язок, як він постає сам по собі. У біології пробуджується спроба вийти за межі визначень організму й життя, запропонованих механіцизмом та віталізмом, і таким чином заново переглянути буттєвий рід живого як такого. В історіографічних науках про дух безпосередній порив до історичної дійсності через свідчення і традицію посилився: історія літератури має стати історією проблем, що розглядаються в тих чи інших літературних творах. Теологія шукає більш первинного, вихідного, зумовленого смислом самої віри тлумачення буття людини як шляху до Бога.

Основопоняття — це такі визначення, в яких об'єктна царина усіх тематичних предметів досягає достатньої зрозумілості для забезпечення позитивного дослідження. Своє автентичне засвідчення й "обгрунтування" ці поняття отримують лише у такому ж вихідному дослідженні самої предметної області. Оскільки кожна з цих областей отримана із сфери самого сутнього, таке дослідження, що упереджує і створює основопоняття, означає не що інше, як тлумачення цього сутнього та основопобудови його буття.

Таке дослідження повинно передувати позитивним наукам. Воно є продуктивною логікою в тому сенсі, що ніби упереджуючим стрибком вступає у певну буттєву сферу, уперше розмикає її у структурі її буття й надає здобуті структури у розпорядження позитивних наук як прозорі орієнтири для нашого запитування.

Так, наприклад, у філософському розумінні первинними є не теорія формування понять історіографії і не теорія історіографічного пізнання, проте також і не теорія історії як об'єкта історіографії. Первинною є інтерпретація власне історичного сутнього у контексті його історичності. Йдеться про здійснення **онтологічного дослідження** щодо предмета пізнання тієї чи іншої предметної області наукового знання.

У своєму дослідженні "*Кант і проблема метафізики*" Гайдеггер через тлумачення "*Критики чистого розуму*" розглядає ідеї фундаментальної онтології, що може постати обгрунтуванням достеменної метафізики як засобу пізнання буття людини у цілокупності його виявів.

Кантівське обгрунтування метафізики, на думку Гайдеггера, повинно втілитися в ідеї філософської антропології. **Антропологія** — це людинознавство. Вона охоплює всі свідчення про **природу людини як даного тілесно-душевно-духовного єства**. На долю антропології випадає встановлення не тільки наявних властивостей людини як певного, відмінного від тварин та рослин виду, а й її прихованих схильностей, відмінностей за характером, расою, статтю. Але оскільки людина не просто має місце як природна істота, але діє й творить, антропологія також повинна осягати й те, **що вона "робить із себе", може й повинна зробити**. Останнє грунтується, врешті-решт, на тих фундаментальних установках, в яких перебуває людина як така і які ми називаємо "світоспоглядяннями", чия "психологія" охоплює все людинознавство.

Все, що поєднується в антропології (соматичний, біологічний, психологічний способи дослідження людини, характерологія, психоаналіз, педагогічна психологія, морфологія культури й типологія світоспоглядань), не тільки є неосяжним за змістом, а й передусім принципово відрізняється за постановкою питання, за запитом, обгрунтуванням, за ціллю викладу й формою повідомлення і, нарешті, за вихідними передумовами. Відтак антропологія постає настільки всеохоплюючою, що її ідея губиться у цілковитій невизначеності.

Гайдеггер зазначає, що сьогодні антропологія вже не є дисципліною: це — позначення **основної тенденції сучасної позиції, відношення людини до себе і сутнього загалом**. Антропологія не лише шукає істину про

людину, а й претендує на розв'язання питання про те, що може означати істина взагалі.

Пропонуючи історичну оцінку сучасності з погляду різнобічності знань про людину, Гайдеггер стверджує, що "жоден час не володів стількома різноманітними знаннями про людину, як наш. Жоден час не виражав своє знання про людину настільки переконливим чином, як наш. Жоден час не досяг такої довершеності у доступному й легкому представленні цього знання, як наш. Але й жоден час не знав менше про те, чим є людина, ніж наш. Для жодного часу людина не поставала більш проблематичною, ніж для нашого".

Ще ***Макс Шеллер*** сказав, що "у певному розумінні всі центральні проблеми філософії можна звести до питання про те, чим є людина і яку метафізичну позицію й місце вона посідає всередині цілісності буття, світу й Бога". Однак сам він указував, що "людина — це вельми широка, строката, багатоманітна істота, отже будь-яка дефініція вийде досить обмеженою. У неї занадто багато граней".

Можливо, розмірковує Гайдеггер, **основна складність філософської антропології** полягає не стільки у **розкритті систематичної єдності сутнісних визначень** цієї багатоманітної істоти — людини, скільки у самому понятті філософської антропології. Звичайно, антропологія може називатися філософською, оскільки її **метод** є філософським, наприклад у сенсі сутнісного дослідження людини. Таке матиме метою розрізнення сутнього, що називається людиною, на противагу рослинам, тваринам та іншим типам сутнього, а через це — встановлення специфічного сутнісного складу цього певного регіону сутнього. Звісно, тоді філософська антропологія на основі самої **структури своєї проблематики** не може поставати центром філософії.

Розмірковуючи над питанням, що таке людина, доцільно пам'ятати, що просування у суб'єктивність суб'єкта, "суб'єктивна дедукція" заводять нас у темряву. Слід чітко визначити спосіб запитування про людину і зрозуміти, як взагалі у просторі метафізики можна запитувати про людину.

Передусім **необхідно виходити з визначення конечного в людині**. Хіба не постає ця конечність багатоманітно, постійно й повсякчасно? Хіба не досить для доказу конечного в людині навести будь-яку з її недосконалостей? На цьому шляху ми, звичайно, отримаємо досить свідчень того, що людина є конечною істотою. Проте ми не зрозуміємо ні того, звідкіля постає сутність її конечності, ні тим більше того, як ця конечність цілісно визначає людину як сутнє. Навіть якби вдалося зібрати повну суму людських недосконалостей і "абстрагувати" спільне в них, ми б не осягли сутності конечності. Тут передусім слід з'ясувати сутнісний зв'язок між буттям як таким (не сутнім) і конечністю в людині.

Основне питання давніх філософів про сутнє взагалі трансформувалося (і в цьому полягає внутрішній розвиток античної метафізики від її витоків до ***Арістотеля***) з багатозначної невизначеності його вихідної універсальності у визначеність двох напрямів запитування, які, згідно з

Арістотелем, складають власне філософствування. Йдеться про **сутнє взагалі** (з одного боку) й **сутнє як таке**.

Міркуючи про те, чим є взагалі сутнє як таке, ми запитуємо про те, що взагалі робить сутнє сутнім. Проте щоб зуміти осягнути сутнісну визначеність сутнього буттям, саме те, що визначає, має стати достатньо осягненим. Передусім слід осягнути **буття як таке**, а не сутнє як таке.

З питанням про буття як таке, наголошує Гайдеггер, ми наближаємося до межі повної темряви. Але все-таки є можливість якось розібратися в цій виключній своєрідності розуміння буття. Адже якою б непроникною була темрява, що покриває буття та його значення, ми маємо бути впевнені, що завжди і скрізь, де нам відкривається досвід сутнього, ми розуміємо дещо таке, як буття, оскільки ставимо питання про "що-буття" і "як-буття" сутнього, визнаємо чи піддаємо сумніву "факт-буття", приймаємо рішення на користь "буття-істинного" сутнього чи помиляємося в ньому. У будь-якому висловлюванні, наприклад: "сьогодні є свято", ми розуміємо це "(є)", і тим самим дещо стає подібним буттю.

У заклику "Пожежа!" міститься таке: "Розгорілася пожежа, необхідна допомога, рятуйся, хто може!" Але навіть якщо ми не висловлюємося власне про сутнє і ставимося до нього невимовно, ми розуміємо — хай неявно — його узгоджені характеристики: "що-буття", "факту буття", "буття істинного".

У кожному настрої, продовжує Гайдеггер, наше буття переживається нами як "таке-то й таке-то", для нас відкривається наше "тут-буття", буття у конкретній нашій відкритості (Da-sein). Відтак ми розуміємо буття і без застосування понять. Це допоняттєве розуміння буття, за всієї його поширеності й постійності, є, як правило, абсолютно невизначеним. Специфічний спосіб буття, наприклад, матеріальних речей, рослин, тварин, людей, чисел, нам відомий, але це відоме залишається невпізнаним. Більше того, допоняттєво усвідомлюване буття сутнього перебуває у повній безсумнівності. Буття як таке настільки рідко стає запитанням, що справа виглядає так, якщо його "не було б узагалі".

Людина є сутнім, що буттює серед сутнього, при цьому сутнє, яке не є вона, а також сутнє, яке є вона сама, завжди відкриті. Цей спосіб буття людини ми називаємо **екзистенцією**. Екзистенція є можливою лише на підставі розуміння буття. Екзистенція розкриває себе і розкривається зусиллями "носія" буття протягом історії — чи то індивідуальної, чи то соціальної.

В осмисленні буття, у здобутому через осмислення слові людина отримує вивільнення для екзистенції, з якого саме й починається її історія. Це слово — не тільки "вираження" думки, а й добре збережена структура істини сутнього в цілому. Чи багато хто мають слух для того, щоб чути це слово, рахунок цьому не ведеться. Хто ті, що можуть чути це слово? Відповідь на це запитання визначає місце людини в історії. Проте в той самий момент — для світу визначений момент, який значиться як початок філософії, як раз і починається яскраво виражене панування **повсякденного розуму** (схоластика).

Повсякденний розум посилається на безсумнівність очевидного відкритого сутнього. Будь-якс питання відносно мислення він тлумачить як напад на здоровий людський глузд та його чуттєвість.

Питання про те, що таке філософія за визначенням здорового глузду, що виправдовує себе у своїй сфері, не торкається сутності філософії, яку можна визначити тільки із співставлення з вихідною істиною сутнього як такого в цілому. Але оскільки істина у її повноті включає в себе неістину і, передуючи всьому і всім, володарює як приховування таємниці, філософія як з'ясування цієї істини перебуває у розладі сама з собою. Її мислення — це заспокоєння стриманості, яка не зраджує сутньому в цілому в його прихованості. Її мислення може стати рішучістю, яка характеризує строгість, що не призводить до вибуху, а примушує беззахисну сутність вийти в поняттєву простоту і таким чином в її власну істину.

У м'якій суворості і суворій м'якості свого припущення буття сутнього як такого філософія в цілому постає як сумнів, який не може дотримуватись виключно сутнього, а також не може допустити і владної сентенції ззовні. ***Кант*** наголошував на внутрішніх труднощах мислення, оскільки так говорив про філософію: "І ось тепер ми бачимо, що філософія насправді поставлена у сумнівну позицію, яка повинна бути твердою. Невизнана, філософія не може ні зачепитись ні за що на небі, ні підпертися нічим на землі. Тут вона повинна довести свою чесність, сама дотримуючись своїх законів, які їй нашіптує внутрішнє чуття або, може бути, природа, що опікується нею".

Погляд на сутність при визначенні філософії є досить широким, щоб відкинути будь-яке підпорядкування філософського мислення, найбільш безпомічний вид якого полягає у спробі примусити дивитись на філософію як на "вираження" "культури" (***Шпенглер***) і як на прикрасу людства, що творить.

Чи виконує філософія, розмірковує Гайдеггер, як "управительниця власних законів" свою першочергову, основну роль з точки зору сутності, чи вона має єдине значення — бути у розпорядженні тієї, перед чиїм лицем закони є законами, — це залежить від тієї першопочатковості, в якій першопочаткова сутність істини постає сутнісною для філософського сумніву.

Однак постає проблема: чи не є питання про **сутність істини** одночасно — і в першу чергу — питанням про істину сутності. Але у понятті "сутність" філософія мислить буття. Зведення внутрішньої можливості правильності висловлювання до екзистентної свободи допущення буття як її "основи", а також тлумачення, відповідно до якого начало сутності цієї основи слід шукати у приховуванні таємниці і на шляху людських пошуків, свідчать, що істина — це не пуста "генералізація" "абстрактної" всезагальності, а прихована одиничність минулої історії розкриття "смислу" того, що ми називаємо буттям і про що з давніх-давен звикли думати тільки як про сутнє в цілому.

Сутність істини відкривається як свобода. **Свобода** є екзистентне, вивільняюче припущення буття сутнього. Будь-яке відкрите відношення

існує у сфері допущення буття сутнього і кожного разу співвідноситься з тим чи іншим сутнім. Як момент допущення до розкриття сутнього в цілому як такого свобода вже привела до згоди із сутнім у цілому. Проте цю співвіднесеність ніколи не можна розуміти як "переживання" і "почуття", оскільки у такому випадку вона втратить свою сутність і отримає своє тлумачення на основі того, що саме лише як видимість може претендувати на право бути сутністю.

Узгодженість, тобто **екзистентний момент виходу в сутнє** як ціле, може "переживатись" і "відчуватись" тільки тому, що людина, яка "переживає", не маючи ніякого уявлення про узгодженість, в кожний момент вже є допущеною до сфери узгодженості, що розкриває сутнє як ціле.

Будь-яке **відношення історичної людини**, підкреслене воно чи ні, осягнуте чи неосягнуте, завжди узгоджене і цією узгодженістю включене в сутнє у цілому. **Одкровення сутнього** в цілому не збігається з сумою, в яку входить кожне окреме сутнє. Навпаки: там, де сутнє людині маловідоме і ледь визначене наукою, одкровення сутнього може здійснювати більш суттєвий вплив, аніж в тих випадках, коли те, що є пізнаним або в будь-який час може стати пізнаним, стає легко впізнаваним і більше не в змозі протистояти знанню.

Допущення буття сутнього, як настрій, проникає у всі сплетіння відношень, що відкриваються в ньому. Вся поведінка людини узгоджена відкритістю сутнього в цілому. Допущення буття в одному акті кожного разу допускає буття сутнього, до якого воно відноситься, і тим самим доводить його буття, воно (допущення буття) приховує, покриває сутнє в цілому. Допущення буття є в той же час приховування. В екзистентній свободі наявного буття людини приховується сутнє, в ній є власне **прихованість**.

Свобода як припущення буття сутнього є відношення, що містить в собі **рішучість**, а не замкнутість. Вся поведінка базується на цьому відношенні і отримує від нього вказівку для сутнього і для його розкриття. Але це відношення до розкриття сутнього саме себе розкриває, воно віддає перевагу забуттю таємниці і зникає в цьому забутті.

Хоча людина, стверджує Гайдеггер, у своїй поведінці завжди має відношення до сутнього, проте вона змінює також у більшості випадків своє відношення до того чи іншого сутнього та його проявів. Людина завжди залишається у повсякденному та легкоздоланному, залишається також і тоді, коли мова йде про вихідне й конечне. І коли вона збирається розширити, змінити, знову освоїти й зафіксувати сферу виявлення сутнього у різноманітних областях своєї діяльності і своїх можливостей, вона керується при цьому вказівками, які визначаються колом повсякденних намірів і потреб.

Занурення у повсякденність, проте, саме по собі свідчить про те, що у даному випадку не допущене панування таємниці таємниць. Правда, у повсякденності також є нез'ясоване, невирішене, сумнівне. Але найнадійніші з поставлених нею питань являють собою лише переходи й проміжки у

лабіринтах повсякденності, а тому вони не є суттєвими. Там, де допускається прихованість сутнього, причому лише як межа, що час від часу виникає, приховування таємниці, як основна подія, занурюється в забуття.

Проте **забута таємниця наявного буття** людини ніколи не долається забуттям, але забуття надає зникненню, що уявляється, власну присутність у теперішньому. Тим, що таємниця відмовляється від забуття і перестає служити йому, вона залишає людину в її повсякденності, під її власним склепінням. Отже, покинуті люди доповнюють собі свій "світ" дедалі новими й новими потребами й намірами і наповнюють їх своїми замислами й планами. І тоді людина користується останніми для задоволення своїх намірів, забувши про сутнє в цілому. Грунтуючись на цьому, людина створює нові й нові міри, не замислюючись над обгрунтуванням самої міри та над сутністю її встановлення.

Незалежно від безперервного руху вперед до нових вимірів, людина отримує свої виміри в чистоті сутності. Людина втрачає саму себе, їй не вистачає власне людини, і це відбувається у тим більшій мірі, чим більш виключно вона робить себе як суб'єкт мірою всього сутнього.

Виміряне повсякденністю забуття людини грунтується на її власній упевненості, в основі якої лежить колись раніше доступна їй повсякденність. Ця впевненість має неусвідомлювану опору у відношенні, в якій наявне людське буття не тільки не є **екзистентним**, але водночас і **інзистентним**, тобто таким, яке у своїй скам'янілості базується на тому, що являє собою сутнє: "сутнє в собі" і "сутнє закрите".

Наявне буття людини водночас є і екзистентним, і інзистентним. В інзистентній екзистенції також володарює таємниця, але тільки як забута і така, що стала "несуттєвою" сутністю істини.

Людина є інзистентною тоді, коли вона звернена до найближчої повсякденності сутнього. Але вона є інзистентною тільки вже як звернена до екзистенції, оскільки вона керується сутнім як таким при встановленні своїх вимірів. Але при встановленні своїх вимірів людство відвертається від таємниці. Таким чином, інзистентне звернення до повсякденного і екзистентний відхід від таємниці безпосередньо пов'язані одне з одним. Сум'яття, в якому людина віддаляється від таємниці у напрямі до повсякденного, а потім від однієї повсякденної речі до іншої — повз таємниці, — це **пошуки**.

Людина мандрує. Людина не просто вступає на **шлях блукань і мандрів**. Вона завжди перебуває на цьому шляху, тому що вона екзистентно інзистентна. Шлях блукань, яким іде людина, неможливо уявити як щось таке, що рівномірно простягається біля людини, подібно до ями, в яку вона іноді потрапляє.

Блукання належить до внутрішньої конституції буттєвості, в яку допущена історична людина. **Блукання** — це дії того круговороту, в якому інзистентна екзистенція, включаючись у круговоріт, піддається забуттю і втрачає себе. Приховування прихованого сутнього в цілому володарює у виявленні всякого сутнього, яке (виявлення) як забуття приховування перетворюється на блукання.

Блукання є сутнісним антиподом відносно первинної сутності, істини. Блукання постає як відкритість для всякої дії, протилежної сутності істини. Блукання — це відкрите місце і причина помилковості. Помилковість — це не окрема помилка, а господарювання історії складних, заплутаних способів процесу блукання. Будь-яке відношення відповідно до свого виявлення і свого зв'язку з сутнім в цілому має кожного разу свій особливий спосіб як своєрідний момент блукання. Блукання утворює простір від звичайного проступку, недогляду або прорахунку до ковзань і промахів у важливих вчинках і рішеннях.

Проникнення в таємницю блукань є не що інше, як постановка єдиного питання, питання про те, що таке сутнє як таке в цілому. Це питання мислиться як питання про буття сутнього. Мислення про буття, з якого першопочатково виникло таке питання, починаючи з ***Платона*** розуміється як "філософія", завдання якої — у розкритті глибинної **методології рефлексивності** — закономірних складових здатності мислення пізнавати себе, **здатності людини осягати сутність власного буття**.

Головне питання людського буття — навчитись осягати себе, а значить **навчитись мислити**. Людина може мислити, оскільки має можливість для цього. Але одна лише ця можливість ще не гарантує нам, що ми можемо мислити. Оскільки могти щось — означає допустити це щось в його сутність і невідступно тримати відкритим цей доступ. Проте ми можемо завжди лише те, що є бажаним, те, до чого ми так розкуті, що його допускаємо. Насправді для нас бажаним є лише те, для чого (чи для кого) ми самі є бажаними, бажаними в нашій сутності.

Ця бажаність, прихильність є звернення, звертання, поклик. Це кличе нашу сутність, викликає нас в нашу сутність і таким чином тримає нас у ній. Тримати значить власне охороняти. Але те, що тримає нас в нашій сутності, тримає нас лише доти, доки ми, з нашого боку, самі утримуємо те, що тримає нас. А ми утримуємо його, доки не випускаємо його з пам`яті.

Пам'ять людини — це зібрання думок. Думок про що? Про те, що утримує нас в нашій сутності постільки, поскільки ми його мислимо. Коли ми осмислюємо його, ми обдаровуємо його пригадуванням. Ми віддаємо його до царини пригадування, згадування, оскільки воно є бажаним для нас як поклик нашої сутності. Власне, людина може мислити лише тоді, коли бажає того, що повинно в собі осмислюватись.

Коли йдеться про те, що людина повинна вчитись мислити, то мається на увазі те, що людина вчиться, коли вона приводить свій спосіб дії у відповідність з тим, що звернене до неї у даний момент у своїй сутності. Мислити людина вчиться тоді, коли підпорядковує свою увагу тому, що їй дається для осмислення.

Людська мова, стверджує Гайдеггер, називає те, що належить до сутності друга і з неї виходить, що по суті своїй є дружнім. Відповідно, те, що в собі повинно осмислюватись, у свою чергу вимагає осмислення. Все, що вимагає осмислення, дає людині змогу мислити. Але воно тільки тому й підносить цей дар, що достеменно є тим, що повинно осмислюватись.

Те, що вимагає осмислення, виявляє себе в тому, що ми ще не мислимо. Все ще не мислимо, хоча стан світу все більш настійливо вимагає осмислення. Здається, що хід подій сприяє тому, щоб людина діяла, а не перебувала лише в самих уявленнях про те, що повинно бути і як потрібно це зробити. Тобто в конкретних моментах життєдіяння людині досить часто не вистачає передусім дії, а не мислення. Проте іноді досить підстав для того, щоб стверджувати, що людина занадто багато діє і занадто мало мислить.

У сучасному світі, розмірковує Гайдеггер, мислення набуває особливого соціального, суспільного тощо статусу. Про це свідчить поряд з іншими фактами той, що філософія, як осередок мислительної дії, сьогодні привертає до себе неабияку увагу і перебуває в центрі живого інтересу, який стає дедалі більш діяльним. Філософи — це мислителі. Вони називаються так, тому що мислення у своїй довершеній, еталонній формі відбувається саме у сфері філософствування.

Сучасна людина напрочуд активно цікавиться філософією, всім, що пов'язано з технікою філософствування тощо. Філософія перебуває в центрі "інтересу". **Inter-esse** значить: "бути серед речей, між речами, знаходитися в центрі речі і стійко стояти перед нею". Проте сьогоднішній інтерес, вказує Гайдеггер, цінить лише цікаве. А воно є таким, що може вже в наступний момент стати даремним і змінитися чимось іншим, що нас торкається дуже мало. Сьогодні люди нерідко гадають, що, вважаючи якусь річ цікавою, вони наділяють її своєю увагою. Насправді ж досить часто саме таке ставлення принижує інтересне, цікаве до рівня даремного і досить скоро відкидає як нудне.

Досить часто інтерес до філософії зовсім не свідчить про готовність мислити. І те, що ми роками досить настійливо вивчаємо твори великих мислителів, ще не гарантує того, що ми мислимо чи хоча б готові вчитись мислити. Заняття філософією може навіть створити ілюзію того, що ми мислимо, оскільки у такий спосіб "філософствуємо"

Твердження, що ми ще не мислимо, може означати не тільки відсутність уміння чи готовності до цього. Досить часто ми не мислимо тому, що те, що вимагає осмислення, у певний час постає таким, що ще не дає змоги мислити. Те, що вимагає осмислення, — це те, що дає змогу мислити. Воно "кличе" нас, щоб ми до нього повернулись саме у мисленні. Воно дає нам те, що має в собі. Воно має те, що є воно саме.

Сутнє кличе до себе, вимагає розуміння й осягнення себе. Адже через таке пізнавальне ставлення до сутнього загалом, до буття людина отримує спроможність пізнати й осягнути саму себе, свою буттєвість, свій світ, свою індивідуальність, власне "Я". Це — власне **філософська рефлексія**, яка, проте, може бути доступною не лише фаховому способу пізнання. Вона тому і є "філософською" (у стародавньому, античному розумінні), що відкриває людині спроможність самостійно осягнути світ.

РОЗДІЛ 3

КОНФЛІКТ СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ. Г. ЗІММЕЛЬ (1858—1918)

Георга Зіммеля, відомого німецького філософа та соціолога, вважають одним з головних представників пізньої "філософії життя", основоположником так званої формальної соціології. Зіммель відносить цінності та культуру до сфери, що лежить поза природною каузальністю, а **діяльність гуманітарія відносить до "трансцендентальної формотворчості"** Виток творчості — особистість з її апріорно заданим **способом бачення**. У відповідності зі способами бачення виникають різноманітні **"світи" культури**: релігія, філософія, наука, мистецтво тощо — кожний зі своєрідною внутрішньою організацією, власною унікальною "логікою".

Життя людини розгортається у певному **самообмеженні формами**, які нею ж і створюються. На **вітальному рівні** ця форма і межа — смерть. Смерть не приходить іззовні, життя несе її в собі. На **трансвітальному рівні** життя переборює власну самообмеженість, внаслідок чого постають такі форми, як "**більше-життя**" і "**більше-ніж-життя**" — відносно стійкі утворення, що протистоять життю у його вічній мінливості. "Більше-життя" і "більше-ніж-життя" — це водночас і як форми культури. Тому іноді твердять, що саме тут філософія життя переходить у філософію культури. І саме тут виникає проблема конфлікту як рушійної сили розвитку та змінювання загалом.

Конфлікт Зіммель розуміє як **внутрішній конфлікт життя**, розв'язання якого приведе до оновлення всієї культури, а це оновлення є творчим діянням. Його предметом є суспільний устрій, художній твір, релігія, наукове пізнання, техніка і т.д. Але це лише лаштунки для творчої роботи.

Історія культури є предметом історії. При цьому поняття життя домінує в ідеології, у філософському тлумаченні світу. Кожна епоха має свою **провідну ідею**. Зокрема, XIX століття створило поняття **суспільства**, а **індивід** став тлумачитись як продукт перетину соціальних сил. Лише на початку XX століття на передній план виступає поняття **життя** — основний мотив світогляду і всіх оцінок — метафізичних, психологічних, моральних, художніх. Навіть такі антагоністи, як ***Шопенгауер*** та ***Ніцше,*** об'єдналися на грунті цього поняття.

Тлумачачи художню сферу життя, Зіммель вважає, що її основою є **оригінальність**, що дуже яскраво позначається на юнацькому віці. Саме в оригінальному є чисте вираження життя. В основі сучасного індивідууму лежить глибокий творчий задум. Це стосується, зокрема, **прагматизму** з його основним поняттям — **дії**.

Серед незчисленних уявлень, які визначають наші вчинки, істинними визнаються ті, які **динамічно сприятливі для життя**. Саме життя встановлює істинні уявлення. **Пізнання** є елементом життя.

Своє чисте вираження як центральне поняття життя отримує там, де стає метафізичним фактом. Одне тільки життя може пізнати життя. Зіммель відкидає механізацію як космічний принцип. Життя не хоче нікому підкорятися: "сутність життя в тому і полягає, щоб творити для самого себе всі спокусливі суперечності, всі перемоги і поразки. Те, що є вищим відносно життя, — це трагічний конфлікт життя як духу".

Зіммель відкидає **класицизм** як людський і творчий ідеал. Життя хоче звільнитися від гніту будь-якої форми, історичним вираженням якої був класицизм. **Чиста стихія життя** виступає проти будь-яких спотворень: наприклад, проти спотворень еротики. Адже еротика, що має зв'язок з культурним життям, вимагає певного оформлення. "Справжнє еротичне життя протікає зовсім індивідуальним річищем". Аналогічного тлумачення вимагає й релігійне життя. "Найглибше еволюція розчиняє релігійні образи в релігійному житті як чисто функціональному настрої. Релігія має здійснюватись як творчість життєвих форм — смирення й гордості, напруження і мирного спокою, активності й споглядання. Тоді життя матиме абсолютну цінність. Кожний життєвий процес має бути пройнятий релігійним почуттям про буття, а не спрямованим на об'єкти. Душа хоче берегти свою віру, втративши останню в усі наперед визначені релігійні норми.

З життям пов'язане чуття буття. Життя хоче долати форми, але може виявити себе тільки в тій чи іншій формі. А достеменне життя є **одкровення**. І в цьому його суперечність — найглибша внутрішня суперечність духу, який прагне до культури. Саме наша епоха найбільш виразно являє цей **конфлікт душі**.

Конфлікти і проблеми не існують тільки для того, щоб бути розв'язаними. Конфлікт не існував даремно, коли час (епоха) не вирішує його, а замінює іншим за формою і змістом конфліктом. Життя охоплює весь простір протилежності боротьби і миру. Конфлікт культури і життя — хронічний. Тому **абсолютний мир** є лише вічною світовою таємницею, яка, проте, постійно спонукає до наукових і життєвих рефлексій.

СИМВОЛІКА ДУХУ І ПСИХОЛОГІЧНА СИСТЕМА. "ОБРАЗ" І "РІЧ". Е. КАССІРЕР (1874—1945)

Ернст Кассірер відомий як представник марбурзької філософської школи, учень ***Г.Когена*** і ***П.Наторпа***, сповідувач методології та ідеології неокритицизму. Започаткована ще ***Кантом***, критична рефлексія (як метод наукового аналізу) спрямовувалась на "нове" визначення **меж та методів філософської науки** у зіставленні з іншими формами соціального творення — мистецтвом, релігією тощо, загалом — культурою людства в усій сукупності багатоманітних її виявів. Кассірер відомий такими працями: "*Проблема пізнання в філософії та науці у Новітній час*" (1906—1940), "*Особистість та космос у філософії Відродження*" (1927), "*Філософія Просвітництва*" (1932), "*Поняття субстанції та поняття функції*" (1910), "*Філософія символічних форм*" (1937) та ін.

Всю культуру Кассірер розуміє як **діяння духу**. І чисту функцію пізнання, і функцію мовного мислення, і функцію міфологічно-релігійного мислення, і функцію художнього світогляду слід розуміти таким чином, щоб стало видно, як в усіх них відбувається не стільки певне оформлення світу (gestaltung der Welt), скільки формування світу (gestaltung zur Welt), об'єктивного смислового зв'язку та об'єктивної цілісності світобачення, стверджує Кассірер.

Відтак критику розуму Кассірер розуміє як критик, адже весь зміст культури — оскільки він є щось більше, ніж проста одиничність, та оскільки він грунтується на загальному формальному принципі — має своєю передумовою первинну діяльність духу. Постійне підкреслення діяльного характеру духу визначає підхід до **кардинальної психологічної проблеми XX століття**: психіка (дух) виявляється, формується і здійснюється в діяльності. Цікаво, що Кассірер вважає цю думку основною тезою ідеалізму.

Зміст поняття **культури** невіддільний від основних форм і спрямувань духовного виробництва. Саме тут, як ніде, буття осягається тільки в **діянні**. І тут належне місце Кассірер відводить естетичній **фантазії**. Мова йде не про відображення світу, а про своєрідне самовідношення. Саме в духові й міститься останній притулок об'єктивності. Мова, міфологія, мистецтво, релігія, незважаючи на різні методи, мають одну мету — перетворити пасивний світ простих **вражень**, в яких дух спочатку гадає про себе як впійманого, у світ чисто **духовного вираження**.

Якщо філософія мови має справу з внутрішньою мовною формою, то можна цілком допустити аналогічну внутрішню форму в релігії, міфології, мистецтві, науковому пізнанні. Це форма є законом їхньої будови. Цікаве

зауваження: кожній основній формі духу, в міру її розвитку, властиве **прагнення видати себе не за частину, а за ціле** і претендувати на **абсолютну значущість**. Кассірер міг би додати, що це є серйозна закономірність, пов'язана зі створенням, зокрема, психологічної системи, з отриманням системної єдності, що охоплює всю сукупність буття і духовного життя. Саме через це прагнення до безумовного кожен напрям продукує конфлікти культури і антиномії понять культури.

Наука спочатку спирається на мову як на матеріал і основу, але в той же час виходить за її межі. Новий, немовний логос формує себе дедалі більш виразно й самостійно. Тоді наука та філософія вдаються до критики мови. Слід долати метафізичне гіпостазування якогось одного логічного, естетичного або релігійного принципу. Філософія має піднестися над цими окремими формами. Їх треба охопити як ціле, знайти між ними зв'язок, а не відношення до трансцендентного буття або принципу. Тому нову систематику намагалися створювати (***Декарт, Гегель***), шукаючи не рядоположеність, а принципи цілісності. На це Кассірер зауважує: якщо дотримуватись вимоги логічної єдності, то зітруться особливості, якщо спертися на індивідуальність, то в ній можна загубитися.

Кассірер пропонує говорити про **ідеальний взаємозв'язок окремих галузей** — мови й пізнання, естетичного та релігійного, — не втрачаючи своєрідності кожної сфери. Він шукає такий засіб, який оформлює дух в окремих напрямах, зберігає їхню особливу природу і специфічний характер. Тому Кассірер і ставить питання, чи є в різних напрямах духу така проміжна галузь, така опосередковуюча функція, що виявляє певні типові характеристики, завдяки чому її можна пізнати й описати. Засобом вирішення цього питання стає поняття **символу**.

Мова йде, зокрема, про **знакові системи**. Для побудови засад наук створюється **логіка знаків**. Знак — не просто випадкова оболонка думки, це її необхідний істотний орган, інструмент повідомлення готового мисленнєвого змісту. Будь-яке справжнє струнке й логічне мислення знаходить підтримку тільки в символіці та семіотиці. Закон природи набуває вигляду загальної формули, а її можна уявити лише як зв'язок загальних специфічних знаків. Це стосується не тільки науки, а й усіх основних форм духовної творчості. Для цього створюється певний чуттєвий субстрат.

Кассірер говорить про **всезагальне середовище** (Medium), в якому "зустрічаються" всі духовні утворення. Зміст духу полягає тільки в його вираженні, ідеальна форма впізнається на основі чуттєвих знань, які її виражають. Чи можливо створити **ідеальну форму** через сукупність чуттєвих знаків, своєрідну універсальну характеристику, своєрідну "граматику символічної функції", якою можна було б охопити і генерально співвіднести окремі вирази та ідіоми, які є в мові, мистецтві, міфі, релігії?

Для цього слід розкрити традиційне історичне поняття **ідеалізму**. Кассірер прагне здолати протилежність **чуттєвого і раціонального**. Але для "універсальної характеристики" слід долати цей старовинний дуалізм і чиста функція духовного сама має шукати в чуттєвому своє конкретне

втілення. Чуттєве — це не просто реакція, а чиста акція. Це не просто враження, а **вираження**.

Саме тут Кассірер подає думки, які сприяють формуванню уявлення про **психологічний канон**. Він має завершуватись у своїй структурі не абстракцією, а конкретним живим образом (абстрактне — загальне — індивідуальне — всезагальне — наповнений живий образ). Саме цей живий образ і буде репрезентувати остаточну форму канону.

Канон — це не мертва структура певних компонентів, а їхня **жива взаємодія**. Догматичний сенсуалізм не тільки недооцінює інтелектуальні фактори, а й саму чуттєвість не розуміє у повному обсязі її поняття і тотальності її дій. Це не проста імпресійність, безпосередня даність відчуттів. Адже є активність самого чуттєвого, своєрідна "чуттєва фантазія", яка виражається у різних сферах духовної творчості.

Духовна творчість полягає у створенні **вільної картини світу**: мова йде про світ, який за своїми безпосередніми властивостями ще зберігає ознаки чуттєвого, духовно освоєну чуттєвість, створену в результаті творчості. Це вже здійснює і мова, даючи найменування (функція мовного мислення і мовного вираження). Мова не тільки фіксує окремі моменти змісту, а й надає їм певної мислительної якості, що дає змогу піднестися над "голою безпосередністю" чуттєвих якостей, а це все може завершуватись аналізом і синтезом наукового мислення. Поряд існує споріднений за духовним походженням образний світ, світ міфу та мистецтва, а міфологічна фантазія, хоч би якою чуттєвою вона була генетично, виходить за межі пасивної чуттєвості. І в міфі, і в естетичних творах людина створює основні елементи форм. І саме діяльність з їх створення є визначальним компонентом теорії Кассірера.

Вчений робить висновок, дуже важливий для формування ідеї канону: найвища і найчистіша **духовна активність**, яку тільки знає свідомість, **зумовлена й опосередкована певним способом чуттєвої активності**. Перетворене і сутнісне життя чистої ідеї постає завжди тільки в мальовничому блиску явищ. Дух виявляється у творчій силі. В цьому людина знаходить сутність духу, адже ця сутність може нам відкритися тільки у своїй діяльності, у формуванні чуттєвого матеріалу.

Чуттєві символи виступають з претензією на об'єктивність і ціннісність. Річ та її знак спочатку мало диференційовані. Образ і слово мають магічну силу, щоб осягти суть речі.

Через знак пізнається сутність. Це перша стадія речового доказу об'єктивності. Знак виділяє стійке, зупиняє вічний потік чуттєвого. Через знак зміст набуває нового стану. Ідентичність свідомості виявляється не в тому, що вона із себе видає або має, а в тому, що вона робить. Через це діяння у знакові виступає значення. Тому знак є репрезентантом множинності, будучи сам **загальним**.

Саме в цих думках Кассірер продовжує формувати по суті **ідею канону**. І вся філософська культурологія має його як свій основний предмет. Кассірер основну увагу приділяє завершальній структурі канону чуттєвого

знаку. Він допомагає свідомості у безперервній зміні чуттєвих якостей зберігати свою єдність, ідентичність саме в тому, що вона робить.

Знак — репрезентант змісту, множинності. Разом із цим постає застигла єдність форм. Визначення предмета є прогресуючим процесом. Це не просто утримання в пам'яті, репродукція. Навіть ця остання завжди має реалізувати первинну, автономну діяльність. Саме пригадування набуває більш багатого і повного смислу. Отже, будь-яка репродукція змісту вже містить у собі певний ступінь рефлексії додаванням **нового ідеального значення**. Останнє виступає у дедалі більшій визначеності і багатстві змісту в міру диференціації власного образного світу "Я". Воно здійснює активність конструювання. На цій основі межі суб'єктивного та об'єктивного світу стають чимдалі виразнішими.

Культурологія Кассірера осмислює психіку, її фундаментальну функціональність не просто як відображення, а як діяльнісну сутність. Кассірер пов'язує цей діяльнісний осередок з релігійним, художнім тощо відображенням світу і намагається наповнити його конкретним світовим змістом. Відтак він прямує до **ідеї змістового вивчення психіки** — на противагу функціональному.

Вже в цій методологічній підготовці виразно постає ідея канону, в якій органічно поєднуються зміст і форма психічного, долається безпредметна функціональність. Отже, за діяльнісним підходом має виступати підхід канонічний, який і ставить перед дослідником вимогу поєднати форму функціоналізму з феноменологічною змістовністю. А психолог і має звертатися до феноменології, щоб наповнити психічне конкретним змістом. Канонічна психологія виставляє певний канон, який є взірцем, у якому нероздільно пов'язані психічна форма і психічний зміст. Слід повторити: за діяльнісним принципом має виступити принцип канонічний. Адже розходження між іманентністю канону і оточуючого психіку об'єктивного змісту породжує необхідність їх дійового поєднання. До цього прямує психологія з самого початку і до кінця XX століття.

Таким чином, пізнавальна проблема не стільки розв'язується, скільки здійснює своє повне вираження. "Не тільки наукам, але також мові, міфу, мистецтву, релігії властиве те, що вони постачають будівельну цеглу, з якої ми і будуємо світ дійсного і духовного, світ "Я". Це своєрідні функції, завдяки яким здійснюється своєрідне **формування буття**.

Перед тим як **приймати рішення** стосовно різнопорядкових поглядів, намагань — їх треба розрізняти. Тоді можна вирішити питання про сумісність різних форм сприймання світу (релігія, наука, мистецтво тощо) і "Я" та про те, яким чином ці форми не відображають одну і ту ж саму по собі існуючу річ, а **взаємно доповнюють одна одну** в одній тотальності і **в єдиній систематиці духовного діяння**.

Кассірер звертається до проблем мови, спирається на ***Гумбольдта***, шукає відношення мови до суб'єктивного та об'єктивного. Тут він долає однобічні судження. В мові постає нове опосередкування, взаємовизначення суб'єктивного й об'єктивного факторів. Саме через мову створюється новий

синтез "Я" і "світу". Аналогічне відношення встановлюється в кожній справжньо самостійній спрямованості свідомості. І в мистецтві, і в інших формах творчості **суб'єктивне й об'єктивне** пронизують одне одного, відтак виникають новий зміст і новий статус. Отже пізнання, мова, міф, мистецтво — це не джерела буття (внутрішнього або зовнішнього), не індиферентні посередники, а **джерела власного світла**, умови бачення і початку будь-якого формоутворення.

Головне питання, що постає при аналізі мови, мистецтва, міфу, таке: **як певна чуттєва одиничність виступає носієм духовного значення**. Кожний твір — це не сума елементів; чуттєві одиничності включаються в цілісність свідомості, отримуючи якісний смисл. Мова йде про **конституювання єдності свідомості**, про способи зв'язку єдності, про **систему**.

Потрібен пошук типових форм поведінки, зв'язку, **цілісності психічного**. Ця цілісність рядів свідомості і є певним законом, що їх упорядковує. Ця нова якість є "сумісне" на противагу "послідовному". Це форма симультанного зв'язку на протилежність суксесивному. Єдність простору у фізиці й мистецтві різна. У першому випадку це модальність логіко-геометричного поняття, у другому — модальність художньої просторової фантазії, що репрезентує інтуїтивну єдність. Міфологія теж має свої способи організації часової та просторової орієнтації світу. Каузальність є в науці, і своєрідна каузальність є в міфі.

Кожна **форма причинності** має свій **утворюючий принцип**. Звідси постає **визначеність**. Походження її із субстанції мислити не можна. Гола "сутність" нічого породити не може. Це велика проблема, навколо якої тупцює вся філософія. Свідомість спочатку абстрагує чисте буття, а потім додає до нього те, що відсунуто від реального світу як його якості. Слід перенести проблему з грунту абсолютного буття на грунт **свідомості**. Тут Кассірер хоче "врятувати" філософську проблему походження світових визначеностей. У свідомості "щось" опосередковане "іншим". Будь-яка окрема реальність свідомості має визначеність саме тому, що в ній співіснує і репрезентується цілісність свідомості. Так виникає наявність змісту "тепер", "сучасне". Минулого вже немає, майбутнього ще немає. Насправді "тепер" є вічноплинною межею, що відділяє майбутнє від минулого. Саме форма часу дана нам так, що в часовому елементі буття є часовий ряд у напрямах "вперед" і "назад".

"Оскільки ми здатні утримувати в актуальному бутті свідомості неіснуюче, недане, остільки для нас існує та єдність, яка, з одного боку, становить суб'єктивну єдність свідомості, а з іншого — об'єктивну єдність предмета", — стверджує Кассірер. Вираження множинного в одиничному має тут визначальну роль. У свідомості часового зв'язку виникає свідомість зв'язку просторового. Із ряду зорових, тактильних, м'язових відчуттів, із рядів уяви утворюється **свідомість "сумісного"**.

Кассірер весь час шукає **принцип єдності психічного**, як це робив, зокрема, і ***Вундт***, пропагуючи **ідею апперцепції**, що пов'язує емпіричні психічні дані. За Кассірером, душа не володіє простором у часовому ви-

гляді. Він уперше створюється лише в процесі свідомості, в її загальному русі. Кассірер підтримує думку ***Лейбніца*** про вираження множинного в одиничному" Так Лейбніц характеризував суть чуттєвого взагалі. **Ціле осягається в елементі, елемент — у цілому**. Кассірер наближається до думки про об'єднання в одне уявлення груп чуттєвих сприймань — саме в безпосередньому чуттєвому переживанні. Водночас єдність розпадається на компоненти. В такому чергуванні створюється **просторове уявлення**. У цьому акті образ є потенційним рухом, а рух — потенційним образом.

Це продовження думки ***Сеченова*** про рух як основу сприймання простору й часу, об'єднання їх в єдине ціле. Кассірер консолідує психічне, створює його внутрішній зв'язок. Рух і образ — ось засада методологічних міркувань Кассірера. Рух, дія, діяльність обгрунтовуються в їхній залежності від образу і навпаки. Це одна з провідних ідей у психології XX століття.

Мова може бути об'єднуючим фактором, адже містить у собі і чуттєве, і поняттєве. Індивідуальний чуттєвий знак наповнюється всезагальним смисловим змістом. Розкривається поява основи цілісності просторового споглядання. Простір — не футляр, в який входять готові речі, це сукупність ідеальних функцій. Окреме місце не постає раніше системи місць.

Кассірер зайнятий створенням цілісної рухливої картини психічного. Тому далі він аналізує **третю форму єдності**, яка підноситься над просторовою і часовою, — це **форма предметного зв'язку**. Чи не будує Кассірер своєрідну "феноменологію духу", шукаючи принципи побудови цілісності психологічного?

Міркується про постання предметності, стійкої речовості через сукупність властивостей. Висувається **ідея константності**, яку психологи ретельно дослідили у предметі сприймання. Річ є стійким носієм властивостей, що змінюються. Це у ***Гегеля*** було розглянуто дуже грунтовно. Кассірер додає, зокрема, думку про синтез "Я". Адже в самому понятті перцепції у нерозчленованому вигляді міститься поняття "Я". Перцепція має важливу властивість — належати "Я". Воно присутнє в ній первинно. Властивості речі сприймаються як мій стан і як предметна якість, властивість.

Кассірер постулює **гештальтпринцип** ще до появи гештальтпсихології. Ціле не породжується з частин, але будь-яке покладання частини вже передбачає покладання цілого — за структурою і формою — цілого, яке конституює частини та надає їм істотного значення. Справжня єдність свідомості передбачає єдність часу, простору, предметного зв'язку і т.ін. Пізніше Кассірер звертається до гештальтпсихології, спирається на її досягнення, відкидаючи сенсуалістичну однобічність, асоціативність.

Слід відстояти **самостійність смислу**. Тут Кассірер звертається до ідей ***Гельмгольца***. Те, що робить можливим перехід від багатоманітності та мінливості вражень до єдності, константності предмета, — це зовсім незалежна від цих вражень функція судження і "невідомого умовиводу". Замість терміна "асоціація" Кассірер пропагує термін "**інтеграція**". Це нагадує відношення диференціала до свого інтеграла. Автор досить грунтовно об-

стоює **ідею цілісності**, маючи тут більше на увазі **предмет свідомості**: "Я-свідомість відразу містить у собі як вказівку на простір як сукупність і спільність можливих просторових визначень, так і спосіб дії багатьох відношень, завдяки яким у свідомості окремого виражено водночас і форму цілого"

Кассірер підкреслює: немає абстрактного "одного", якому в абстрактній відокремленості й незалежності протистоїть "інше": одне перебуває у множинному, множинне — в одному, вони взаємообумовлюють і взаєморепрезентують одне одного. У виході до гештальтпсихології Кассірер має на меті дати **критико-пізнавальну "дедукцію"**, обгрунтування і реабілітацію поняття про репрезентацію, оскільки ця остання — уявлення одного змісту в іншому (це і є символічне діяння) і через інше — має бути визнаною сутнісною передумовою побудови самої свідомості, умовою її власної формальної єдності. Кассірер прагне розглянути проблему знання, як воно репрезентоване в різних сферах культури. Тут у нагоді стає **ідея "природної" символіки**. Ціле вже міститься в кожній частині свідомості. Тільки такий підхід дає змогу розуміти художню символіку, ті "довільні" знаки, які свідомість створює у мові, мистецтві, міфі. Чуттєво окреме може стати носієм чисто духовного значення, адже сама фундаментальна функція позначення наявна ще до покладання окремого знака.

Кожна окрема частина свідомості вказує на **багатоманітний існуючий зміст**. Тут ми маємо і пов'язаність із чуттєвим, і свободу від нього. В будь-якому мовному знакові, в будь-якому художньому образі або в образі міфу відкривається духовний зміст, який через форму чуттєвого виводить за межі чуттєвого. Ця природна символіка, беручи частину змісту, репрезентує ціле, реконструює його. Буття символічних знаків походить із їхнього значення. Їхній зміст вичерпується функцією позначення. Свідомість створює певний конкретно-чуттєвий зміст як вираження певних комплексів значень. Ідеальна свідомість від чуттєвої відрізняється функцією позначення.

Міф і мистецтво, мова й наука є формами чеканки буття (Prägungen zum Sein). Це не просто відбитки наявної дійсності, а **керівні лінії руху духу**, ідеального процесу, в якому реально конституюються для нас Єдине і Множинне — як багатоманітність форм, сполучених в єдиному значенні.

Головним завданням усіх форм культури є **створення всезагального світу думок і почувань, світу людяності**, "єдиного космосу" замість того, щоб залишатись індивідуальною мрією або особистим вередуванням, або фантазією. Єдиний космос створюється мовою. Вона стала кроком до світу всезагального, до якого спрямовується весь процес створення культури.

Етичну проблему культури Кассірер пов'язує з проблемою свободи й необхідності. Культура визначається лише в термінах свободи, яку слід брати в етичному розумінні. **Свобода** (або **автономія розуму**) є істинною та остаточною метою людської історії. Так тлумачить це питання Кассірер услід за ***Кантом***.

Перехід від індивідуального до всезагального Кассірер здійснює за допомогою **принципу краси**, корелюючи її з **моралля**. Він зауважує: "Краса

ніяк не збігається з мораллю і не залежить від неї, проте її можна назвати символом моральності. Адже саме шляхом краси відкривається нова здатність людського розуму, за допомогою якої людина виходить за межі чисто емпіричної індивідуальності та спрямовується до універсального ідеалу людяності" Тут постає цікава думка про фактор краси, яка здійснює внутрішню констеляцію у структурі канону і дає можливість здійснювати перехід від індивідуального до всезагального і т.д.

Універсальним планом розвитку культури є **ідея**, **ідеал**, який можна розуміти тільки у розвитку, а не у зовнішній, відстороненій ситуації. Цей ідеал слід творити, і в цій творчості полягають найсокровенніший смисл культури та її моральна цінність. Отже, взаємозв'язок компонентів внутрішньої структури канону не є заданим — він створюється в іманентному становленні культури.

В цілому Кассірер показує грунтовний **процес конституювання психічного**, утворення його константних форм і аморфної структури через символізацію, яка виступає для нього конститутивною силою, як такою силою виступають гештальт та інші структурні особливості. Тому **символіка** стає основою побудови Кассірером знань про психічне, про те, як воно з аморфного набирає конститутивних форм. Це можна розуміти і як певний (символічний) напрям у психології, який може підсумовувати і продовжувати гештальтпсихологію.

Символізація, репрезентація одного через друге є загальним **принципом побудови психічної структури**. Кассірер дійсно створює новий оригінальний напрям в психології: головне полягає в тому, як свідомість користується знаннями. Знак не є повторенням убогого одиничного змісту сприймання або уявлення. Мова не просто повторює, а надає смислу. Художня творчість вибирає виразні моменти, елімінує частину наявно даного враження, вибирає його виразні моменти, через які наявно дане підноситься над самим собою, а ці моменти ведуть художньо-творчу синтетичну просторову фантазію в певному напрямі. **Безпосереднє** відступає на задній план, а релятивні моменти досягають найповнішого вирішення. Настає діяльність — "інтеграція в ціле" За допомогою знака будь-яке часткове у свідомості потенціально містить у собі ціле і переходить у нього. Маючи знак, ми одним рухом охоплюємо тисячу зв'язків. Свідомість звільняється від безпосередності субстрату відчуття і чуттєвого споглядання. Ця функція найяскравіше виявляється в науковій знаковій системі. Знак слугує посередником при переході від простого матеріалу свідомості до її духовних форм. Знак витає у чистому ефірі значень. Ще Лейбніц указував на те, що знак відкриває нові шляхи в невідоме.

Синтез, даний у знакові, разом із ретроспекцією відкриває й нову перспективу. Зміна та постійність переходять одне в одне. Чуттєва одиничність отримує силу репрезентувати свідомості загальне значення. Відбувається маніфестація основної функції духу в чуттєвому матеріалі, зникає принциповий поділ між інтелігібельним і чуттєвим. В автономній творчості духу створюється **образний світ**. "Вища об'єктивна істина, яка відкривається

духу, — це, зрештою, форма його власного діяння. В тотальності своїх власних діянь дух споглядає сам себе".

Будь-яка **нова символічна форма** — понятгєвий світ пізнання та образний світ мистецтва, міфу, мови — означає те, що виходить із Внутрішнього у Зовнішнє одкровення, **"синтез світу і духу"**. Поняття **життя** виступає на передній план.

Людське пізнання не обходиться без образів і знаків, це і є його власне людська характеристика. Воно обмежене і конечне, саме тому йому протистоїть **ідеал досконалого, першообразного і божественного розуму**.

Лише відмова від будь-якої образної визначеності, повернення до **"чистого ніщо"** спрямовує до справжньої першооснови і сутнісної причини. Тут Кассірер указує на протиборство культури і життя. Все, що створює культура, відділяє нас від первинності життя. Дух дедалі більше утискується власними творами у формі мови, міфу, мистецтва, символами пізнання. Тому справжнє завдання філософії культури, тобто філософії мови, пізнання, міфології і т.д., полягає в тому, щоб зірвати цю вуаль: із опосередковуючої сфери значень та позначень **повернутися назад у первинну сферу інтуїтивного споглядання**.

Заперечення символічних форм привело б не до осягнення змісту життя, а до руйнування форми духу. **Завдання культури — у безлічі виражень духу знайти єдність його сутності**. Багатоманітність творінь культури не тільки не шкодить єдності творчої діяльності, а й переконливо доводить і підтверджує її.

РОЗДІЛ 5

КРИТИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ В ГАЛУЗІ ЛОГІКИ НАУК ПРО КУЛЬТУРУ. "ДЗЕРКАЛО ЧАСУ". М. ВЕБЕР (1864—1920)

Макс Вебер — німецький соціолог, соціальний філософ та історик, відомий як основоположник **розуміючої соціології** та **теорії соціальної дії**. Твори Вебера можна розділити на чотири групи: історичні праці; нариси з соціології релігії; трактати із загальної соціології; роботи, присвячені методології соціально-історичних наук. Окремі з них: "*До історії аграрних відносин у середні віки*" (1889), "*Аграрні відносини за стародавніх часів*" (1909), "*Господарська етика світових релігій*" (1916—

1919), "*Господарство та суспільство*" (1921), "*Об'єктивність*" *соціально-наукового та соціально-політичного пізнання*" (1904), "*Про деякі категорії розуміючої соціології*" (1913), "*Політика як покликання та професія*" (1919), "*Наука як покликання та професія*" (1920).

Обравши певний напрям у галузі економічної історії, Вебер вивчав взаємовідносини економіки з іншими сферами діяльності людини — політикою, правом, релігією та ін. В результаті він прийшов до необхідності дослідження **економічної поведінки людини**; займався проблемою ідентифікації економічних явищ минулого, теоретичне осмислення яких здійснювалось на основі аналізу сучасного капіталістичного суспільства. У своїх дослідженнях Вебер досить широко застосовував поняття **ідеального типу**, зіставлення з яким давало змогу виявити відповідні явища у нерозвинутих економічних формах минулого.

Головна ідея соціальної філософії Вебера — **ідея економічної раціональності**, що, будучи реалізована в усіх сферах суспільного життя, дозволяла досягти максимальної економічної ефективності. Ця суспільна тенденція, на думку Вебера, не могла не проникнути і в усі сфери міжособистісних стосунків та культури. Раціональність урешті-решт стає саме тією закономірністю, що панує поза бажаннями людей, яким вона погрожує втратою індивідуальної свободи. У світлі цієї тенденції теорія вільної **соціальної дії** індивіда може постати чисто ідеологічним, зворотним, "епіфеноменальним" відображенням реальності, яка рухається у напрямку прогресуючого виключення будь-якої свободи індивіда, **втрати людської індивідуальності** загалом.

У ряді досліджень Вебер робить спроби з'ясувати власну позицію в полеміці з істориком ***Едуардом Майєром*** — відомим знавцем Стародавнього світу. Йшлося про з'ясування **суті історичних законів**. Якщо закон є узагальненням, а отже виявляє те, що повторюється, то яким чином постає неповторність унікальних історичних подій. Виникає старе філософське **питання про сумісність і взаємодію всезагального, особливого та одиничного**. Вебер як прихильник сцієнтистського підходу наполягає більше на розкритті **закономірностей суттєвих зрушень в ході історії,** в той час як Майєр виявляє інтерес до феномена **унікальності історичної події**, робить спробу з'ясувати роль психіки індивіда в історичному русі, наближаючись до принципів історичної психології.

Крайні позиції Майєра та Вебера (всезагальне та індивідуалізація) є типовими і в галузі психологічних досліджень. Рух до індивідуальності від всезагального і від індивідуального до історичного руху свідчить саме про те, що лише **через самобутнє індивідуалізоване** (як найтонше знаряддя) **людина може осягти ту безмежну всезагальну, субстанціальну опору**, яка дає, зокрема, розгалуження на **суб'єкт і об'єкт**, опору, яка породжує суб'єктивність (одиничне), яка освітлює себе через суб'єктивність, яка сама стає опорою для суб'єктивності. Ось чому логіка наук про культуру обов'язково має включати в себе вираження всезагального, особливого та одиничного.

Вебер стверджував, що **мета будь-якої науки** — осягнути істину, описати й пояснити реальність. Це завдання безконечне. Пізнання не може дати дефінітивно-інтегрального відтворення реальності. Постійно долати себе та інерцію власного мислення — таким є обов'язок вченого.

Філософ — дещо більше, ніж просто "той, хто пізнає". Його характеризують матеріал, який він пізнає, і походження цього матеріалу. В особистості філософа присутній час, його рух, його проблематика, в якій сили часу є надзвичайно життєвими та ясними. Філософ являє собою те, що є час, і являє субстанціально, тоді як інші відображають лише частини, відхилення, спустошення, викривлення сил часу. Філософ — серце в житті часу, але не тільки це: він здатен **виразити час, поставити перед ним дзеркало** і **духовно визначити його**. Таким бачив призначення філософа Вебер і, на думку ***К.Ясперса***, втілював цілком і повністю цей ідеал у життя.

Філософ — людина, яка завжди готова відповідати всією своєю особистістю, вводити всю її в дію, хоч би де і як вона діяла. Якби філософ не робив цього, у нього не було б матеріалу для найбільш оригінального пізнання, він здійснював би тільки власне інтелектуальні кроки. Тоді поставали би знання, відірвані від існування, які виробляють у безповітряному просторі пусті дії за допомогою несуттєвих матеріалів, що не передбачає екзистенції. Такі знання подібні до стертої монети.

"У Максі Вебері, — пише Ясперс, — ми бачили втілення екзистенціального філософа. Люди зазвичай зайняті по суті лише власною долею, в його ж великій душі діяла доля часу". Лише здійснюючи рефлексію над часом, "споглядаючи дзеркало і вдивляючись у нього", можна осягнути сутність часу, сутність історії та поступ духу в її "незбагненно привабливому" просторі.

РОЗДІЛ 6

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ ІДЕАЛІЗМ. В. ВІНДЕЛЬБАНД (1848 — 1915)

Вільгельм Віндельбанд, представник баденської школи неокритицизму, ставить питання про співвіднесеність всезагального та одиничного у психіці людини, в її духові ще до появи праць ***М.Вебера***. Взагалі це велика проблема в неокантіанстві: як здійснюється перехід від всезагально-

го до конкретного. Віндельбанд відповідає на це так: "Спочатку необхідно встановити загальнозначущі передумови розумної діяльності, на яких, зрештою, базується все те, що ми називаємо культурою, далі за допомогою предметного аналізу слід установити, яка із цих передумов визначається специфічно людськими... емпіричними умовами: отриманий залишок буде, таким чином, містити в собі тільки всезагальну надемпіричну необхідність, необхідність самого розуму".

Абсолютне апріорі містить в собі одну безумовну значущість (за ***Лотце***): входячи в емпіричну свідомість, воно не тільки стає кермом для суб'єкта, який бажає пізнавати, діяти, творити, а й отримує залежність від особливостей емпіричної свідомості — специфікацію, яка послідовно проходить різні ступені **індивідуалізації**, починаючи з родової свідомості аж до просторової та часової індивідуалізованої форми суб'єкта. В останній формі ми як індивідууми переживаємо все те, що світовий розум залишає в нашій конечній свідомості, а відтак шляхом зворотного підняття і поступового вилучення всього емпіричного ми маємо знову прийти до царства всезагальних значущостей в усій їхній чистоті.

І знову можна підкреслити, що не просто від одиничного здійснюється крок до всезагального, а це одиничне має бути перетворене таким чином, щоб містити в собі всезагальне. А це і є **оригінальність**, яка **через одиничне, особливе, неповторне переходить до всезагального**. Людство весь час здійснює відокремлення, специфікацію, наголос на окремішньому, але для того, щоб потім спонтанно влитись у велику ріку життя — всезагальне, де всі люди виявляються братами і сестрами, не втрачаючи при цьому своєї індивідуальності. Ця проблема постала під впливом ***кантівської*** культурології.

Культуру Віндельбанд розуміє як сукупність того, що розумна людська свідомість виробляє із даного їй матеріалу. А центральним пунктом трансцендентальної філософії, за Кантом, є все те, що береться як дане, як загальнозначущий досвід, що має в собі трансцендентальний синтез, здійснюваний згідно з законами "свідомості взагалі" та надемпіричними предметно значущими законами розуму. Ця діяльність розуму, що дає початок науці та відтворює світ відповідним чином, має таку ж структуру, що й будь-яка практична та естетична творчість культурної людини.

Ідея культури пов'язується насамперед із тим, що **людина робить навколишній світ своїм**, організує його в ідеї, підкорює своїм принципам. Але разом із тим **предметному світові надається право на самостійне існування**, незалежне від трансцендентальної єдності апперцепції. Це — залежність і свобода водночас. І цієї подвійності уникає Віндельбанд. Він указує на **предметну єдність** (Sachliche) трансцендентального ідеалізму як філософії культури. Але культура, тяжіючи до взаємозв'язку, охоче надає можливість **окремому існувати самостійно**. І лише таке існування виявляє повноту прагнення до об'єднання і навіть злиття, щоб далі автономізувати і знаходити власні сили для становлення й розвитку. Це — **систола** і **діастола** як установки, що об'єднують людей і дають їм певну автономність.

Саме це має бути предметом практичного розуму, і він буде практичним остільки, оскільки сприяє самодовлінню і разом з тим інтеграції.

На цій основі і породжується те, що Віндельбанд називає **розумною волею**. Вона уможливлює в даному світі шляхи вибору і систематизації для створення нового, вищого світу. Розум створює також новий порядок людських взаємостосунків. Їхній смисл випливає із категоричного імперативу, який вимагає забезпечення свободи особистості в соціальній діяльності. Це стосується й **естетичного життя**. Будь-яка художня творчість породжує свої предмети і активність свідомості, стверджує Віндельбанд. Саме ця сила корелює оригінальність і взірцевість — засади об'єктивного спілкування. Будь-яка насолода художнім твором є внутрішнім переживанням того, що переживав уже сам митець. Милування природою, релігійні переживання розширюють психічне життя за межі спілки емпіричних суб'єктів. Розумні засади релігії зводяться до вимоги пережити сукупність усіх розумних цінностей в абсолютній єдності, що є недосягненним для форм нашої свідомості.

Тут Віндельбанд (як і в цілому в своїй творчості) порушує питання, що безпосередньо торкається канонічної психології, хоч цей термін не використовує. Якісний стрибок у людській культурі почався з **філософського мислення, яке стало джерелом сучасного світогляду** — світогляду духу. В античному світогляді свідомість тлумачиться як пасивний феномен. Сучасний дух в особі Канта промовляє з гордістю: розсудок надає закон природі.

Віндельбанд указує на **самосвідомість творчого синтезу** як центральний пункт світогляду, що дає можливість розщепленій культурі здійснити духовну творчість. Це — завдання окремих національних культур. Вони мають зберегти свій особливий характер, адже в кожній культурі є значна творча різноманітність. Намагатися привести її до якоїсь цілісності недоцільно. Це спостерігається і в творчості окремого індивіда. Тут і постає завдання — досягти єдності світоглядної системи, що забезпечується єдністю культурної свідомості.

Саме **трансцендентальний ідеалізм** має сприяти тому, щоб усвідомити цю єдність, яка стосується окремих культурних діяльностей. Адже **самосвідомий розум самостійно породжує свої предмети**, досягаючи царства своєї значущості. У цьому Віндельбанд і вбачає основу трансцендентального ідеалізму.

Філософія культури обмежується світом того, що складає **людську діяльність**. Кожна галузь культури — наука, мистецтво, мораль тощо — це зріз, вибір, обробка безконечної дійсності згідно з категоріями розуму. Кожна галузь культури — це "явище". Розум створює через неї свій "предмет". Останній зв'язок всіх "явищ" недоступний нашому пізнанню. **Цілісність** — щось більше, ніж проста сукупність окремих світів. Людина має втішатися тим, що кожна частина дійсності є частиною єдиного цілого і включається у всемогутній зв'язок. Віндельбанд вважає, що не слід постулювати "інший світ" як "річ у собі". Адже й сам Кант вводить нас у цей світ за допомогою практичного розуму і позбавляє його будь-якої реальності та й самого характеру "іншого"

Мабуть, у цих міркуваннях найвеличнішою ідеєю є визнання **посейбічності** "того" світу, і цим Віндельбанд робить крок до екзистенціального вирішення даного питання.

Нарешті, ще одним важливим висновком Віндельбанда є **теоретична вимога**: індивід ніколи не може приписувати собі творчу силу в породженні предмета. **Людина лише зберігає і носить у собі надемпіричне**. Ця причетність до вищого світу розумних цінностей, які становлять смисл усіх чинних законів, на яких фундуються наші маленькі світи знання волі й творчості, це включеність нашого свідомого життя в розумінні зв'язку, який виходить далеко за межі нашого емпіричного існування і нас самих, складає неосягненну таємницю будь-якої духовної діяльності. Весь процес людської культури знову і знову переконує нас у включеності нашого життя в розумний зв'язок, що за своїм значенням безконечно переважає нас самих.

РОЗДІЛ 7

НАУКИ ПРО ПРИРОДУ І НАУКИ ПРО КУЛЬТУРУ. ВСЕЗАГАЛЬНІ ЦІННОСТІ ТА АВТОНОМІЯ ІСТОРИЧНОГО ПІЗНАННЯ. Г. РІККЕРТ (1863 — 1936)

Генріх Ріккерт вважав центральною проблемою осягнення історії **проблему автономії історичного пізнання**. Міркування з цього приводу він блискуче виклав у праці "*Межі природничонаукового утворення понять*" (1896 — 1902).

Природа постає сама по собі, культура — через створені людиною цінності. І саме **ідея цінностей** є основою поділу на природу і культуру. **Цінності** є блага. Якщо зняти цінність з об'єкта культури, то це й буде природа. Об'єктивно Ріккерт вносить ідею цінності і у психологію, чим здійснює серйозний поштовх до формування канону як критерію цінностей. **Цінність** — це те, що має значення, а не просто існує.

Протилежність природи і культури лежить в основі поділу наук. Ріккерт зазначає, що явище культури слід розглядати не тільки у відношенні до цінності, а й до психічної істоти, яка його оцінює. "Цінності оцінюються тільки психічною істотою, тому психіка більш цінна, ніж тілесне". Життя душі можна розглядати і як природне. Ріккерт вважає за необхідне провести логічну різницю між духовним буттям або психічними актами оцінювання і

самими цінностями та їхньою значущістю. Психічне не слід використовувати для розмежування культури та природи. ***Л.С.Виготський*** відштовхується від ідей Ріккерта та інших мислителів, коли створює свою **культурно-історичну теорію психіки**. Він показує, як природа стає за певних умов культурою (ідея знаку).

Свою першу дослідницьку проблему Ріккерт формулює так: **історичні науки про культуру**. Це по суті проблема **історичного утворення понять**. Найбільше Ріккерта цікавлять поняття, які виражають **особливе** та **індивідуальне**. Саме принцип історичного, або індивідуалізованого, утворення понять дає можливість зрозуміти сутність історичних наук про культуру.

Головним у предметі є те, чим він відрізняється від інших. Проблема культурних цінностей завжди має бути розглянута з боку особливого та індивідуального. "Культурне значення будь-якого явища тим більше, чим винятковіше відповідна культурна цінність пов'язана з його індивідуальним образом". Ріккерт мав би піти ще далі й показати, що лише своєрідне та індивідуальне є єдиним шляхом до осягнення найглибшого, субстанціального, де виступає вимога **єднання людей**.

Справжнє одиничне вказує на всезагальне. Тільки індивідуалізований історичний розгляд відповідатиме культурному явищу. За ***Гете***, те, що генералізується, призводить до знерівнюючої всезагальності те, що живе тільки особливим життям. Але тут виступає певна однобічність (бракує ***гегелівського*** підходу). Індивідуалізація як кінцева мета мислення позбавлена смислу. А Ріккерт весь час повторює одне і те ж: "Значення культурного явища залежить виключно від його індивідуальної особливості".

Історичний принцип Ріккерт називає **індивідуалізуючим**. Це принцип і метод досліджень. Природа індиферентна до цінностей. Явища культури їх мають. У них Ріккерт шукає неповторне — за допомогою історичного, індивідуалізуючого методу. Об'єкт культури цікавий тим, чим він відрізняється від інших. Ріккерт мав би заглянути в себе і зрозуміти, що потяг до неповторного є потягом душі, духу.

В індивідуальності Ріккерт шукає не просто різноманітність, а **історично значущі індивідуальності**, і таким чином начебто підходить до важливої проблеми: через індивідуальне до всезагального (Всього). **Все** — це тотальність існування. Це зрізи, які прагнуть вичерпати безконечність. Це безконечність зрізів, які вичерпують і не вичерпнуть сутності. Ось чому тільки через неповторну індивідуальність можна наближатися до всезагального. Оригінальність і є те одиничне, яке вказує на невичерпність усезагального.

"Лише на основі цінностей, що виявляються в культурі, можна конституювати поняття доступної зображенню історичної індивідуальності". Слід додати, що **індивідуальне є спосіб розкриття всезагального**, і лише таке індивідуальне дає нам насолоду і спокій. Ніщо не тотожне всезагальному, але своєю індивідуалізованою невичерпністю воно вказує на свою змістову безконечність. За Ріккертом, історика мають цікавити такі індивідуалізації, які втілюють у собі культурні цінності. Отже, індивідуальне — це неповтор-

ний і неповторюваний шлях осягнення всезагального, щоб людина змогла вичерпно себе заспокоїти. Саме це всезагальне і надихає індивідуальне до відкриття всезагального. Ріккерт говорить про індивідуальне, яке містить у собі істотне. Але цього не досить. Ріккерт говорить про принцип відбору, вибору, але й тут не ставить крапку. Він не згоден із тим, що історична об'єктивність полягає у простому переданні голих фактів без спрямовуючого **принципу вибору**.

Ріккерт часто підкреслює своєрідність індивідуалізуючої науки про культуру на протилежність генералізуючому розумінню індиферентної щодо цінностей природи. "Ми зовсім певно назвемо тепер історично-індивідуалізуючий метод методом віднесення до цінності на протилежність природознавству, що встановлює закономірні зв'язки та ігнорує культурні цінності та віднесення до них своїх об'єктів".

Історик має відрізняти важливе від неважливого. Ріккерт висуває поняття "**віднесення до цінності**", яке має виражати сутність історії. Але історія не є наукою, що оцінює. Вона констатує те, що є. За Ріккертом, оцінювати — означає схвалювати або не схвалювати. Відносити ж до цінностей — ні те, ні те. Але ж можуть бути й інші форми висловлювання з приводу історії: ***Гегель*** говорить про французьку революцію так: "Це був величний схід сонця!"

Не оцінювати, за Ріккертом, означає дотримуватися об'єктивного викладу історії. Насправді ж, оцінювання існує завжди — навіть коли мова йде про "віднесення до цінностей", а не про власне оцінювання. Проте історик, вважає Ріккерт, не може ні хвалити, ні плюндрувати, адже цим він переступає межі.

Під **історичним розвитком** слід розуміти не те, що повторюється, а лише одиничний процес. Ріккерт **відрізняє ідею розвитку від прогресу**. Суд над минулим був би неісторичним. Отже, головне завдання Ріккерта — розкрити зв'язок індивідуалізуючого утворення з можливістю віднесення його до цінності.

Завдяки **всезагальності культурних цінностей** зникає довільність історичного утворення понять. **Історична істота** повинна мати значення не для окремого індивіда, а для всіх.

Індивідуалізуючий метод пов'язується з поняттям всезагальної культурної цінності. І в цьому слід бачити найважливіший момент. Загальна культурна цінність та індивідуалізація єдині: адже індивідуалізація є зрізом загальної культурної цінності.

Особливе та індивідуальне, щоб увійти у науку, повинні мати загальне значення. Наука зупиняється тільки на тих сторонах індивідуального, які репрезентують його загальне значення. Історія, як і природознавство, підводить особливе під загальне. **Культурна цінність є всезагальним історії**. Отже, Ріккерт пов'язує категорії всезагального, особливого та одиничного, але не намагається осягти всезагальне не як абстракцію, а як безконечну повноту визначень.

Резюмуючи, Ріккерт зазначає, що **науки про природу** стали вільними

від будь-якого віднесення до цінностей. Мета цих наук — вивчати закони. І це однаково стосується, на думку Ріккерта, як фізики, так, на жаль, і психології. Обидві ці науки, мовляв, не проводять між різними тілами і душами ніяких відмінностей з точки зору цінностей та оцінок, обидві абстрагуються від усього індивідуального як неістотного, і обидві вони включають у свої поняття лише те, що властиве новій множинності об'єктів.

На протилежному боці Ріккерт ставить **історичні науки про культуру**. Як науки про культуру вони вивчають об'єкти, віднесені до загальних культурних цінностей, як історичні науки вони відображають їхній одиничний розвиток в його особливості та індивідуальності. Науки про культуру індивідуалізують, вибирають із дійсності як "культури" зовсім інше, ніж природничі науки, що генералізовано розглядають ту ж саму дійсність як "природу".

Ріккерт знову "не в ладах" з психологією: принциповий поділ на тіло і душу має значення тільки для природничих наук, тому психологія повинна тлумачитись як природнича наука. Фізика досліджує тільки фізичне, психологія — тільки психічне буття. Історичні ж науки про культуру не надають принциповому поділу будь-якого значення. Вони вводять у свій предмет і психічне, і фізичне буття, не рахуючись з їхньою протилежністю.

Термін "науки про дух" Ріккерт вважає нечітким. Термін "дух" він пропонує відрізняти від терміна "психічне". Усі неприродничі дисципліни раніше називалися "науками про дух" і були пов'язані з проблемою цінностей. Це стосувалося релігії, моралі, права тощо. Адже людина була не просто природною істотою, а культурним створінням.

Ріккерт знов і знов наполягає на тому, що сучасна йому психологія за всіх її досягнень усе ж тяжіє до психології природничонаукового періоду.

Те, що раніше називалося духом, тепер називається історичною культурою. Відтак законність терміна "історичні науки про культуру", запропонованого самим Ріккертом. Зрештою, він виступає проти описової психології ***В.Дільтея***. Душевне життя Гете або Наполеона не можна відтворити в поняттях генералізуючої психології. Ріккерт пояснює це так: "Визначені з точки зору культурних цінностей психічні зв'язки стають індивідуальними єдностями, які зразу зникають, якщо їх підвести під загальні психологічні поняття". Заперечується навіть потреба в "новій психології", яка вирішувала б проблему "культурної особистості". Те, що пропонує Ріккерт, тлумачачи єдність індивідуальності, зводиться до того, що ця єдність може бути зрозумілою лише за допомогою "індивідуалізуючого історичного методу". Але чи стане ця "нівелююча Ріккертова рефлексія" для психологічної науки поштовхом довести свою спрямованість до осягнення духовного буття людини як достеменної цінності світу?

РОЗДІЛ 8

ВЧИНКОВІ ЗАСАДИ РЕФЛЕКСИВНОСТІ: УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ БУТТЯ. М. М. БАХТІН (1895 — 1975)

Михайло Бахтін, який у першій половині 20-х років тільки-но починав свою діяльність ученого-філолога, переконливо вказав на те, що категорія **вчинку** має загальнокультурне значення. Заглиблення у філологічні й літературознавчі проблеми дало можливість ученому здобути результати, які виходять за межі його спеціальності та підносяться до рангу значних світоглядних узагальнень.

Із філософських вершин можна побачити й характер усіх психологічних проблем, тобто конкретність логічного осередку психологічної дисципліни. Так, ***М. Планк*** і ***А. Ейнштейн***, за своїм фахом іще більш далекі від психології, побачили в учинку головний вузол світоглядних пошуків людини й таким чином підійшли впритул до вирішення суто психологічних питань. Це сталося і з Бахтіним, тим більше що для його наукових інтересів розробка проблем учинку мала безпосередніше значення.

Отож у середині 20-х років Бахтін розробляв проблему вчинку в його загальнотеоретичному, а також філософському значенні. Пафос цього дослідження мав безпосередній стосунок до своєрідної долі психологічної дисципліни. На жаль, рукопис не було завершено, та він погано зберігся. Праця побачила світ через 60 років, уже після смерті автора, під назвою *"До філософії вчинку"*, яку дали їй упорядники.

Кожний психічний феномен, зокрема людська думка з усім її змістом, **становить індивідуально-відповідальний вчинок**. А з сукупності вчинків складається життя людини. Тому Бахтін називає життя суцільним учинюванням. "Я вчиняю, — зазначає Бахтін, — усім своїм життям, кожний окремий акт і переживання є моментом мого життя-вчинювання. Але цей момент не абстракція. Він уміщує в собі, з одного боку, людську неповторність, що виявляється в певний час і в певних умовах, а з іншого — смисловий узагальнюючий момент". Особливу увагу Бахтін звертає на **думку взагалі**, оцінюючи **думку зокрема**, їхню вчинкову природу. Все, навіть думка й почуття, є учинок. Дія стає вчинком — особливо тоді, коли набуває морального змісту. Виникає **моральний суб'єкт** з відповідною психічною структурою. Бахтін виводить за дужки психологічний, або фізичний, бік людської природи.

У вчинку найбільш значущим Бахтін вважає **відповідальність**. Але тут постають питання: за що суб'єкт учинку може нести відповідальність, що

належить індивідові, а що виходить за його межі — перебуває у самому вчинку? В ньому є **трансцендентна активність**. Тоді виникає певний дуалізм пізнання й життя. Інакше, що у вчинку є особове й понадособове? Як вони можуть бути поєднані? Оскільки ми увійшли в "іманентну законність", здійснили акт абстрагування, ми знімаємо з себе індивідуальну відповідальність. Використовуючи термін ***Ж.Піаже***, можна сказати, що відбувається **децентрація** вчинкового змісту: вчинок виводять за межі суб'єкта, але в цьому разі гинуть і суб'єкт, і вчинок, а отже, й уся "децентрована сутність".

Бахтін зауважує: **світ** як предмет теоретичного пізнання прагне видати себе за весь світ у цілому, не тільки за абстрактно-єдине, але й конкретно-єдине буття в його можливому цілому, тобто теоретичне пізнання намагається збудувати першу філософію або ж подати себе у формі гносеології чи світоглядних позицій, побудованих на біологічних, фізичних та інших засадах. Ця тенденція (до абсолютизованої децентрації, до ігнорування ідеї, думки як учинку з його суб'єктними настановленнями) проявлялася не тільки в XIX та XX ст. Насправді вчинок опосередковує об'єктивне й суб'єктивне, є водночас і тим і тим, він відкриває світ ізсередини. Таку рису вчинку Бахтін називає "участным мышлением". Воно переважає в усіх великих системах філософії, усвідомлено й виразно — в Середні віки, несвідомо й замасковано — в системах філософії та психології XIX — XX ст.

Абстрагований від акту вчинку **смисловий зміст** можна скласти в якесь уявне єдине буття. Однак це не єдине буття, в якому ми живемо й умираємо, в якому здійснюється наш відповідальний вчинок; воно принципово чуже живій історичності. А людина має включати себе у світ реальний, дійсний, а не в світ готового, завершеного теоретичного буття. Для Бахтіна важливо підкреслити ризикований відвертий **учинок-становлення**, що робить життя людини сповненим сенсу.

"**Теоретичний світ**, — зауважує Бахтін, — отримано в принциповому абстрагуванні від факту мого єдиного буття і морального сенсу цього факту — немовби мене й не було, й це поняття буття, для якого байдужим є центральний для мене факт моєї єдиної дійсності, залученості до буття, що не може визначити моє життя як відповідальне вчинювання, не може дати ніяких критеріїв для життя практики, життя вчинку, не в ньому я живу. Якщо б таке буття було єдиним, мене не було б". Щоправда, це не заперечує того, що істина має певну автономність. І **вчинок-пізнання** враховує цю особливість істини.

Бахтін постає проти того, щоб цю істину зробити **предметом тільки психології**. Ми не можемо вмістити весь великий світ у малий світ, визначити перший другим. Психологія намагається перекласти своєю мовою змістово-смисловий момент пізнавального акту, показати індивідуальну відповідальність його здійснення — вчинок. Однак вона втрачає розумний підхід, коли не допускає поряд із собою правомірну трансцендентно-логічну транскрипцію об'єктивного змісту.

Мова має йти про те, чи буде психологія скута формалізмом функціональності, чи вона тлумачитиметься у феноменологічному ключі, хоч би й узяла на себе функції феноменальні і відтак стала феноменологічною психологією. Чому її слід бачити тільки у функціональному аспекті (це лише один із багатьох напрямів психології, до того ж не найкращий) і картати при цьому психологію як таку? Інша справа: чи доцільно вводити у психологію, наприклад, моє знання про те, які тварини або рослини існували в ту чи іншу геологічну епоху? Звісно, ні. Не все у психіці є предметом психолога, але вона показує, яким чином відбувається становлення знання, роз'яснює ставлення до нього, характер відображення світу. Емпірично безмежний світ не є змістом психологічного вивчення. Це, за словами *Вундта,* опосередкований досвід. Психологія розглядає досвід безпосередній. А це означає, що вона має справу з психічними феноменами в їхньому принциповому відображенні світу (самовідображення світу через психічну активність).

Пізнавальний акт як учинок включається з усім своїм змістом у єдність відповідальності. Цим змістом людина дійсно живе — здійснює себе. Усі спроби теоретичного світу пробитися в дійсне "буття-подію" безнадійні. Не можна розімкнути теоретично пізнаний світ з позиції самого пізнання. Саме з акту вчинку, а не з його теоретичної транскрипції, є вихід у його смисловий зміст, адже вчинок дійсно завершується в бутті.

Буття-подія не тільки мислиться, вона здійснюється через людину. В акті вчинку-пізнання вона переживається, й пізнання тут є лише моментом. Бахтін віддає перевагу практичному розуму над теоретичним, адже практичний здійснює моральну орієнтацію неповторного суб'єкта в події неповторного буття. В категоріях теоретичної байдужості свідомості це буття не визначається. Воно визначається лише в категоріях учинку, в категоріях співчутливо-дійового переживання конкретної неповторності світу. Унікальний вчинок заперечує загальне, хоч і виходить з нього. Загальне не охоплює вчинку в його неповторності, тому останній є справжньою реалізацією особистості.

Те, що Бахтін розповів про **моральний бік учинку як форму його відповідальності**, має стосунок і до **естетичного** його боку. Істотним моментом естетичного споглядання є вживання в індивідуальний предмет бачення так, щоб можна було розкрити цей предмет у його власній природі. За суб'єктивізацією йде об'єктивізація, що дає можливість охопити вживанням індивідуальність як єдину, цілісну, якісно своєрідну.

Моменти вживання та об'єктивації взаємопроникні. У цьому й полягає **вчинкова дія**. І цей акт-учинок творить нове.

Тут Бахтін згадує неокантіанство, маючи на увазі, мабуть, історичну методологію *Г.Ріккерта*, його ідеї про неповторюваність історичних подій. Такими ж неповторними є також події в індивідуальному житті людини. У цих двох аспектах бачення неповторюваність визначається характером самого вчинку.

Вчинок здійснюється не в теоретичному світі, не в **теоретизованому**

світі культури. **Реальний світ учинку** й **теоретичний світ культури** не співвідносяться. Разом із цим людина впевнено себе почуває в автономному світі культури, але невпевнено — в неповторному світі життя, звідки виходить учинок. Тобто людина вчиняє впевнено, коли діє не від себе, а від іманентної необхідності сенсу, відповідальності. Учинок постає як висновок із великого й малого засновку, він стає святим і безгрішним, адже тут немає суб'єкта вчинку.

Бахтін зазначає, що сучасна філософія не розв`язує цього питання. Вчинок залишається розколотим на об'єктивний смисловий зміст і суб'єктивний процес завершення. В жодному з цих світів окремо Бахтін не знаходить місця для дійсного відповідального звершення вчинку. Навіть етичні концепції, що віддають перевагу практичному розумові, не вирішують цієї проблеми, адже вони надто затеоретизовують **суб'єкт учинку**. Жодна теоретична теза не може безпосередньо обгрунтувати вчинок, не втрачаючи його індивідуалізованої суті. **Воля-вчинок** створює закон, якому підкоряється, тобто як індивідуальна суть вона вмирає у своєму продукті. Воля описує коло, стає замкненою в собі, виключає індивідуальну та історичну активність учинку. Зникає підхід до його дійсності. Він постає як такий лише в реальному продукті (дії, слові, думці).

Йдеться про те, що взагалі мислити перехід від мотивації до дії неможливо. **Мотивація** — це приречений на вічне вирішення теоретизм, абстрагування від себе як неповторної істоти. В теоретичному світі вчинок не здійснюється. "До живого вчинку в реальному світі тут немає підходу", як немає підходу й до дійсного автора вчинку.

У своєму завершенні вчинок має **неповторне буття** — в усій своїй змістовності та неповторній фактичності. Всередині вчинок виявляє конкретний останній контекст, куди відносить і свій сенс, і свій факт, де він намагається відповідально здійснити правду факту і сенсу в їхній конкретній єдності.

Вчинок мислиться Бахтіним як наслідок **прийняття рішення**, як підсумок усіх альтернатив; у ньому всі попередні конфлікти так чи інакше знаходять розв'язання. Мотиваційний бік учинку, зокрема відповідальність, а також дійовий бік учинку розкриті Бахтіним із достатньою повнотою. На жаль, у його концепції "філософії вчинку" не йдеться про ситуацію. "Відповідальність" можна віднести до післядії.

Слід прокоментувати одне з найважливіших синтезуючих місць з аналізованого трактату Бахтіна: "Відповідальний учинок один долає всіляку гіпотетичність, адже відповідальний вчинок є здійсненням рішення вже безвихідно, невиправно й безповоротно; вчинок — останній підсумок, всебічний остаточний підсумок, всебічний остаточний висновок; учинок стягує, співвідносить і вирішує в єдиному й неповторному і вже достатньому контексті і сенс, і факт, загальне й індивідуальне, реальне й ідеальне, адже все входить у його відповідальну мотивацію; у вчинку вихід з можливості в унікальність тільки раз і назавжди".

Бахтін оберігає **філософію вчинку** від **психології вчинку**. Цю останню

він пов'язує з суб'єктивізмом. Мабуть, він розуміє предмет психології лише в його інтроспективному, традиційному плані. Крім того, філософія вчинку, його правда, на думку Бахтіна, є естетичною правдою вчинку. В цьому синтетизмі щонайменше ірраціонального, адже вчинок у його цілісності більш ніж раціональний — він відповідальнісний. Раціональність тут тлумачиться тільки як момент відповідальності.

Вчинок, що розглядається з біологічної, психологічної чи фізіологічної точки зору, може здаватися стихійним і темним — як абстрактне буття, але зсередини вчинку людина, що відповідально вчинила, знає ясне й виразне світло, в якому вона орієнтується. Людина в багатомірності та складності ситуації визначає єдине місце в даному контексті подій.

Бахтін намагається тлумачити у вчинковому ключі різні психічні здатності, зокрема і найбільше — **мислення**. Він зауважує: "Дійсне мислення, котре вчиняє, є емоційно-вольове мислення, інтонуюче мислення, й ця інтонація істотно проникає в усі змістові моменти думки. Емоційно-вольовий тон обтікає увесь значеннєвий зміст думки у вчинку й відносить його до єдиного буття-події. Саме емоційно-вольовий тон орієнтує в неповторному бутті й дійсно стверджує смисловий зміст" Отже, тут здійснюється певна спроба виставити вчинок як логічний осередок системи психології.

Емоції та **воля**, що визначають мислення, самі мають учинкову структуру. Бахтін висловлюється в тому розумінні, що кожна окрема думка є продуктом живого вчинку. Це має стосунок і до почуття, бажання тощо. У твердженні "я мислю" слід бачити насамперед зміст — "вчиняю думкою" Це є й докором психології, яка "фатальним для неї чином орієнтована на суб'єкта, що пасивно переживає". Чому ж Бахтін не звертається до психології, яка з давніх-давен розглядає людину як активного суб'єкта? Одначе при цьому він чітко дотримується позиції активності психічного — через визнання неповторності залученості людини до буття. В цьому дійсна основа життя і вчинку людини. "Активний вчинок implicite стверджує свою неповторність і незамінність буття в цілому. Я причетний до буття як його неповторний діяч".

Світ, таким чином, є те, що він розкриває зі свого змісту перед учинком, а **вчинок є те, що становить відношення людини до світу**. Вчинок є інструментом розкриття світу, набуття ним визначеностей. І це визначення неповторне, єдине в своєму роді, щось схоже на монаду ***Лейбніца.*** Розкриття світу через учинок є розкриття також психічного світу людини як інструменту світового зрізу. "Я мушу вчиняти зі свого унікального місця. Тоді й дія вчинку стає незамінною стосовно всього того, що не є я". Звідси, з позиції неповторності й слід тлумачити відповідальність як одну з головних рис учинку. "**Дійсно бути в житті**" — означає вчиняти, бути не індиферентним до єдиного цілого.

Єдність цілого зумовлює неповторні ролі всіх учасників буття. **Неповторні особистісні світи складають єдину подію**. Між ціннісними картинами світу кожного учасника немає суперечності. Існує контекст, що дає

можливість спілкування. А далі постає проблема визнання **іншого** як вихідної точки пізнання і дії. Відтак ідея паралелізму світів.

Сучасний йому кризовий стан суспільства Бахтін пов'язує з кризою сучасного вчинку, говорить про безодню між мотивом учинку та його продуктом. Унаслідок цього продукт відривається від свого коріння. Оскільки теорія відокремилася від учинку й розвивається за своїм внутрішнім іманентним законом, учинок сам починає деградувати. Всі сили відповідального звершення входять в автономну царину культури, і віддалений від них учинок зводиться до елементарної біологічної та економічної мотивації, втрачаючи ідеальні моменти. Це і є стан цивілізації. Все багатство культури віддається на поталу біологічному акту. Теорія залишає вчинок у тупому бутті. Звідси пафос толстовства і всілякого культурного нігілізму.

Наприкінці свого рукопису Бахтін іще раз повертається до логічного осередку. **Кожний прояв людини** — почуття, бажання, настрій, думка — **перетворюється в активно-відповідальний вчинок**.

Існує також **учинок усвідомлення**. Я — центр світу, центр походження вчинку. Я виходжу з себе в моєму вчинку-баченні, вчинку-думці, вчинку-справі. Як ціннісний центр людина будує конкретне архітектонічне — мету. Тоді виступають значення, й тут Бахтін опосередкованим чином говорить про ситуацію. Всі межі стають значущими, а світ постає як єдине ціле. Теоретичне ставлення до світу і є важливим моментом ситуації, яку слід перетворити практично.

Якщо винести за дужки "**Я**" як центр, світ розпадається на абстрактно-загальні моменти й відношення. Тільки стосовно людини виявляється дійсна архітектоніка світу, що переживається. Отже, знайдено ситуацію, а терміна так і не названо.

Перед нами постала своєрідна **онтологія вчинку**. Світ розкриває себе через учинкову структуру, бачить себе, оцінює себе. Через учинок людина стає центром світу, її очі — це очі і людини, і світу. ***С.Л. Рубінштейн*** був одним із перших, хто розвивав аналогічні ідеї на ниві психології та прийшов, зрештою, до ідеї "внутрі-буття" і дії-вчинку як центрального логічного осереддя психологічної системи.

РОЗДІЛ 9

ПСИХІКА ЯК "ВНУТРІ-БУТТЯ". ЛЮДИНА — ВЧИНОК — СВІТ. С. Л. РУБІНШТЕЙН (1898–1960)

У становленні вітчизняної психологічної думки особливу заслугу має видатний філософ і психолог ***С.Л.Рубінштейн***. Він прожив в Україні понад 40 років, переїхавши до Ленінграда лише в 1930 р. В український період діяльності предметом уваги вченого була **творча особистість в її певній історичній ситуації**. Рубінштейн приділив також велику увагу розробці проблем логіки як теорії знання, цікавився віковими особливостями мислення, його загальною філософсько-психологічною структурою. Крім того, Рубінштейн із запалом відгукувався на нагальні питання суспільного життя, займався проблемами формування людини нового, соціалістичного суспільства.

У статтях Рубінштейна "*М.М.Ланге*" і "*Принципи творчої самодіяльності (До філософських основ сучасної педагогіки)*" особливо виразно проходять думки про типи особистостей вчених-творців: один із них, за класифікацією Рубінштейна, не реалізує всі свої можливості через невичерпність власного творчого потенціалу. Життєвий шлях такого вченого сповнений трагічних мотивів. Інший тип розкриває свої творчі здібності ще за життя і кардинальних зрушень у наукову теорію не вносить.

Рубінштейн розгортає низку ідей, що стосуються питань **єдності свідомості та діяльності, діалектики об'єктивності знання і творчої самодіяльності суб'єкта**. На його думку, вимога об'єктивності передбачає творчу самодіяльність суб'єкта, і об'єктивні знання ніяк не є продуктом пасивного відображення світу, а містять в собі оригінальну позицію бачення автора. У названих працях уже містяться ідеї, які спеціально будуть розроблені Рубінштейном в його "*Основах загальної психології*" (1940; 1946), працях "*Буття і пізнання*" (1957), "*Людина і світ*" (1973).

Рубінштейн багато зробив для побудови радянської психології на марксистських засадах. Він ішов до марксизму через оволодіння історією всесвітньої діяльності та психічної культури в цілому, яку досконало знав. Це дало вченому можливість уже в 30 —40-х роках сформулювати ідею основного **логічного осередку** психічної системи: **дія-вчинок**, іти прямою дорогою розробки ідей психологічного детермінізму до теорії психічного, що розуміється не як плоске відображення зовнішнього світу, а як "внутрібуття", як іманентна властивість матерії.

"*Основи психології*" (1935) можна з повним правом вважати результатом

наукової діяльності Рубінштейна в Україні, завершенням розробки тих курсів з психології, які він читав у навчальних закладах м.Одеси. Рубінштейн категорично виступав проти зведення поведінки людини до простої сукупності реакцій, підкреслюючи значення "більш або менш усвідомлених операцій або вчинків". Дія стає вчинком в міру того, як відношення дії діючого суб'єкта до самого себе і до інших людей як суб'єктів, саме будучи даним як відношення, піднявшись до плану свідомості, тобто перетворившись у свідоме відношення, починає регулювати дію. **Вчинок-дія** постає в міру того, як формується самосвідомість. Ця методологічна установка дала змогу Рубінштейну підійти до побудови нової системи радянської психології.

Учений намічає таку методологічну лінію для побудови цієї системи: **реакція-свідома дія** або **операція-вчинок**. У зв'язку з цим діяльність перестає тлумачитись як проста сукупна реакція-відповідь на зовнішні подразники середовища, — твердження, яке в той час завдавало нищівного удару по механістичних засадах рефлексології як офіційно визнаного напряму. Тлумачення діяльності має виходити далеко за межі цього напряму. Перед Рубінштейном постала вимога врахування суто психологічних закономірностей, визнання психологічного детермінізму. При цьому вчений категорично заперечував синтез біхевіористського та інтроспективного підходів у тлумаченні психіки.

С.Л.Рубінштейн являв собою непересічну особистість. Наукова чесність, моральна безкомпромісність, оригінальність мислення, цілісність натури — ось ті риси, які він проявляв у своїй науковій та викладацькій роботі. За словами професора Одеського університету відомого психолога ***М.М.Ланге***, вже на початку своєї діяльності Рубінштейн яскраво продемонстрував свою здатність до **живої філософської творчості**, що стало можливим завдяки грунтовному оволодінню невичерпними багатствами світової культури.

Широко відомі праці Рубінштейна з історії філософії та психології. Вчений глибоко розробив проблеми зарубіжної та вітчизняної філософії і психології, питання, пов'язані з великими революційними зрушеннями світової громадянської історії, вніс значний вклад у розробку історії української культури, у всесвітню бібліологію.

Вже в рецензії Ланге на наукову розвідку Рубінштейна "*Дослідження, що стосуються проблеми методу (Абсолютний раціоналізм)*" зазначено фундаментальну обізнаність автора з історією, філософією, зокрема з ученнями нового та стародавнього ідеалізму, з ***Кантом***, ***Гегелем*** та ***Платоном***, його вміння критично ставитися до цих філософій. У своєму "*Curriculum vitae*" Рубінштейн згадує про свої дослідження з питань *гегелевого* філософського методу, вказує, зокрема, на праці "*Абсолютний та діалектичний раціоналізм і трансцендентальна філософія*", "*Філософія системи Г.Когана*".

Рубінштейн підготував ряд видань, присвячених одеському періодичному друку за роки революції та громадянської війни, збірку "*Нариси з бібліографії Ucraïnica за 1917 — 1927 рр.*". Дослідник приділяв велику ува-

гу складанню бібліографії українського письменства, порушував проблеми українського театру XIX — XX ст., а також української етнографії.

Великий інтерес Рубінштейна до україністики, до літератури й мови як загальнокультурного феномена тісно пов'язаний з видатним українським лінгвістом, етнографом, психологом ***О.О.Потебнею***. Рубінштейн підкреслював в його працях надзвичайно тонкі спостереження над психікою людини, її мовою, зв'язками мови і психіки в цілому. Аналіз Потебнею міфу, з якого постають художня й наукова форми відображення світу, проблем єдності мови та свідомості, ролі слова у створенні ряду систем, що охоплюють відношення особистості до природи, стали предметом спеціального історико-філософського та психологічного розгляду Рубінштейна. Він високо оцінив і далі опрацював історичний принцип, застосований Потебнею не тільки до зовнішніх мовних форм, а й до внутрішнього ладу мов. Великою заслугою Потебні Рубінштейн вважає його першу та єдину в своєму роді блискучу спробу на великому історичному матеріалі дослідити основні етапи розвитку мовної свідомості російського народу.

Рубінштейн неодноразово вказував на безцінну заслугу Потебні в розробці проблеми **основних етапів історичного становлення та зміни форм мислення** — міфологічних, наукових ("прозаїчних") та поетичних. Рубінштейн показав переваги потебніанської позиції порівняно з ***Гегелевою***: поетичне мислення не є нижчим ступенем останнього, а своєрідною і специфічною щодо "прозаїчного" та власне "наукового" мислення і не менш істотною формою пізнання. Внесок Потебні у психологічну науку Рубінштейн висвітлює у двох аспектах — історичного становлення психології, а також історичного становлення свідомості людей.

У дослідженні проблем **творчої самодіяльності особи** Рубінштейн по суті приєднувався до великої потебніанської школи дослідників психології творчості, творчої особистості. Можна припустити, що свою працю "*Принципи творчої самодіяльності (До філософських основ сучасної педагогіки)*" Рубінштейн з самого початку планував подати у харківське неперіодичне видання "*Питання теорії і психології творчості*". На жаль, це унікальне видання, ідейними наставниками якого були ***О.О.Потебня, О.М.Веселовський, Д.М.Овсянико-Куликовський***, було припинено у 1923 р. Інтерес Рубінштейна до проблем творчості прямо чи опосередковано мав своє джерело і у психологічній спадщині ***Івана Франка***, найбільше в його праці "*Із секретів поетичної майстерності*" (1899).

Своє головне теоретичне завдання Рубінштейн ставить так: зрозуміти **специфічні особливості психічних явищ**, не відриваючи їх від матеріального світу. Для правильного вирішення цього питання Рубінштейн **співвідносить онтологічний і гносеологічний аспекти психічного**. Ті, хто твердить, ніби психічне є матеріальним, обмежується онтологічним планом. Інші поринають у крайність протилежного характеру, наполягаючи тільки на ідеальності психічного. Саме у гносеологічному плані психічне виступає як ідеальне, але як діяльність мозку воно розкриває свої інші якості.

"Вихідними членами основного гносеологічного відношення є не образ і річ, а суб'єкт, що пізнає, відображає об'єктивну реальність, і об'єктивна реальність, з якою суб'єкт взаємодіє". Саме це друге відношення виступає як фундаментальне, вихідне.

Психічну діяльність Рубінштейн вважає **ідеальною**, лише маючи на увазі **пізнавальну діяльність** людини. Результативним вираженням цього відношення є образ предмета або явища. Рубінштейн застерігає, що визнання ідеальності психічного не перетворює його на щось чисто духовне, не виводить його за межі матеріального світу, не відокремлює ідеальне від матеріального, не протиставляє одне одному. "Результат будь-якого впливу на явище або предмет залежить не тільки від явища або тіла, що на нього впливає, а й від природи, від власних внутрішніх властивостей того предмета або явища, на яке цей вплив справляється. Все у світі взаємозв'язано і взаємозумовлено... але це не означає, що все може бути однозначно виведено з причин, що діють як зовнішній поштовх відокремлено від внутрішніх властивостей і взаємозв'язку явищ". Вважаючи цю формулу серйозним рухом до правильного розуміння психічного, слід зауважити наявний у ній ухил до тлумачення психічного як чогось тільки внутрішнього, але як формула перехідного значення вона посідатиме в історії психології одне з провідних місць.

Рубінштейн піддає гострій критиці **механістичний матеріалізм**, який віддає перевагу лише зовнішнім поштовхам як рушійній силі психічної діяльності. На противагу механіцистам різного гатунку Рубінштейн пише: "Згідно з діалектико-матеріалістичним детермінізмом будь-яка дія є взаємодія, зовнішні причини діють через посередництво внутрішніх умов". Правда, ідея взаємодії може нагадувати читачеві відому теорію "взаємодії", дуалістичну за своїм характером. Залишається також не з'ясованим, як можлива ця взаємодія. Разом із цим Рубінштейн встановлює багатомірні форми взаємодії — починаючи від **подразливості** та завершуючи **рефлекторною діяльністю**.

Принцип рефлекторної діяльності безумовно поширюється і на психічну діяльність. За Рубінштейном, це "означає, що психічні явища виникають не в результаті пасивної рецепції зовнішніх впливів, що механічно діють, а в результаті зумовленої цими впливами відображувальної діяльності мозку, яка слугує для здійснення взаємодії людини як суб'єкта зі світом. Залежність психічних явищ від зовнішніх впливів опосередковується відображувальною діяльністю мозку". Тут Рубінштейн узагальнює і продовжує фізіологічні концепції психічного ***І.М.Сєченова*** та ***І.П.Павлова***. При цьому він поєднує їх з теорією діалектико-матеріалістичного відображення.

Різними способами Рубінштейн розробляє свою центральну думку про те, що пізнання здійснюється завдяки **переломленню впливу об'єкта через суб'єкт,** через його діяльність — пізнання і дію, нерозривно пов'язані одне з одним. Образ речі слід розуміти як результат взаємодії суб'єкта з об'єктом. У зв'язку з цим Рубінштейн піддає критиці "причинну теорію

сприймання" *Р.Декарта*, яка тлумачить зовнішні впливи як причину чуттєвого образу. Філософи і психологи агностичного спрямування звідси зробили висновок, що річ не може стати об'єктом, а тільки причиною. Ця критика Декарта прокладає шлях до більш радикальної постановки питання про психічне як мікрокосмос в аспекті діалектичного матеріалізму.

Рубінштейн весь час наполягає на необхідності **подолання дуалізму образу й речі** і насамперед — замкненості психічного у внутрішньому світі свідомості. Він піддає також критиці статичне відношення образу і речі, показує їхню діалектику, процес взаємного переходу. Цим самим учений заперечує будь-яке виведення ідеального за межі матеріального світу, його відособлення та дуалістичне протиставлення цьому світові.

Розкриваючи **єдність внутрішнього і зовнішнього**, висвітлюючи питання про **активність психічного**, Рубінштейн безпосередньо підходить до пояснення проблеми місця і ролі психічних явищ у житті людей. Він показує, що психічні явища виступають не тільки як зумовлені, але й як такі, що самі зумовлюють. Це означає, що певні умови життя людини визначають психічні явища, а ці, в свою чергу, зумовлюють поведінку людини, її діяльність. Відтак випливає найгостріше питання про участь психічного як ланки в загальній детермінації світових явищ.

Відомо, що переважна більшість радянських психологів, виходячи з положення марксизму, що свідомість є відображенням буття, похідною від матеріального світу, відкидали думку про психічну ланку детермінації і при цьому ставились до психічного як до виключно суб'єктивного. **Активність психічного**, твердить Рубінштейн, розкривається, зокрема, через проблему детермінації. Він особливо підкреслює той факт, що психічне не є тільки внутрішнім, суб'єктивним, що воно за своїм походженням має рефлекторну природу, що включає в ланцюг психічної детермінації також ланки тілесних змін. Рубінштейн з упевненістю заявляє: "Не визнання, а заперечення, ігнорування ролі психічних явищ у детермінації поведінки людей веде до індетермінізму".

Епіфеноменалізм як найтиповіший і колоритний вияв пасивності психічного є лише "зворотним боком вульгарного механіцизму" Не можна дати справжнього детерміністичного тлумачення поведінки, не враховуючи ролі психічних явищ. Рубінштейн наводить велику кількість вагомих прикладів, у яких психічне виступає детермінантою поведінки, дії, діяльності.

Помилку **ідеалізму** Рубінштейн бачить не у визнанні ролі ідей у поведінці людини, а в тому, що ці ідеї ідеалізм вважає первинними. Насправді ж вони зумовлені життям. Таким чином, свідомість людини Рубінштейн вводить як фактор, який зумовлює все те, на що поширюється діяльність людини, на весь безконечний ланцюг подій, котрі породжуються діяльністю у світі в цілому і в історії суспільства особливо.

Провідною формулою Рубінштейна виступає теза: **зовнішнє через внутрішнє**. Проте характер внутрішнього виявлявся досить розпливчастим, і воно, зрештою, мислилось як таке, що перебуває в тілі на зразок фізичних речей. Уявлення про психічне має таку тенденцію з давніх-давен.

Рубінштейн відчув цю слабину і пішов далі, розгорнувши ідею про психічне як "внутрі-буття". Для цього довелося зробити основний акцент не на гносеологічному відношенні, а на онтологічному.

Філософську постановку питання про **відношення свідомості та матерії** було повернуто в бік проблеми "**людина і світ**". Саме в цьому Рубінштейн увійшов у грунтовне протиріччя в рамках своєї психологічної системи. "Внутрі-буття" та постановка проблеми людини виявилися лише дотичними поняттями. Зміст поняття "людина" не може бути вичерпаний поняттям "внутрі-буття", хоч би яким це останнє було психологічно й філософськи знаменним.

Цей дещо новий підхід до тлумачення проблеми психічного Рубінштейн виклав у трактаті "*Людина і світ*", який, на жаль, залишився незавершеним, проте основні ідеї тут подано в достатньому обсязі.

Ставлячи свою основну проблему — буття і місце в ньому людини. Рубінштейн показує **єдність двох відношень: людини та буття, людини й іншої людини**. За проблемою свідомості та буття він намагається бачити більш широку проблему — місце людини в світі. Відкидаючи суб'єктивно-ідеалістичне тлумачення свідомості, Рубінштейн визнає вихідним положенням відношення **людини та буття**, а похідним — **буття й свідомості**.

З самого початку Рубінштейн протиставляє **чуттєве і раціональне**. Чуттєвому надається статус буття, в той час як мислення має справу з сутностями, а не з існуванням як таким. "Вихідний пункт відкриття буття, реального існування світу людиною — в її чуттєвості, практиці, а не в мисленні" Якщо чуттєве розуміти як практичне, то їхнє протиставлення мисленню не має логічної основи. Лише у вузькому сенсі чуттєве (пов'язане з діяльністю органів чуття) може протиставлятися раціональному.

Практична діяльність протиставляється **діяльності ідеальній**, куди входить і чуттєве у вузькому розумінні. Рубінштейн формулює **прерогативу чуттєвого**, але в такому разі слід було чітко відмежуватися від аналогічного терміна в ***Кантовій*** філософії — **апологія чуттєвого**. Адже, згідно з Кантом, мислення, як і чуття, рівною мірою оперує з існуванням, а не тільки з сутностями. Все вчення про буття Рубінштейн пов'язує з чуттєвістю. "Мислення розкриває значення, зміст поняття буття, але саме буття є вихідним пунктом нашого чуттєвого буття. Буття як таке, як сутнісне — це вихідне, первинне чуттєво дане людині"

Тут Рубінштейн підходить до серцевини свого вчення — до розкриття поняття "**внутрі-буття**" "Людина, що пізнає, розташовується не перед буттям існуючим, а, отже, не розташовує його перед собою, перетворюючи все буття в предмет і в об'єктивну наявність для споглядання, перетворюючи все тільки в об'єкт для суб'єкта, а перебуває "внутрі-його". Рубінштейн уживає тут досить неточні терміни — "поза" і "внутрі", які можуть бути використані лише як метафори. Адже слово "внутрі" можна розуміти як "всередині", тоді інше буття мало б існувати **навколо**. Зовнішність відношень цим не долається.

Поняття "**об'єктивна реальність**" також може мати подвійний смисл.

Проте визначення світу як об'єктивної реальності Рубінштейн співвідносить з людиною, її способом розкриття світу. Він пише: "Світ — це сукупність людей і речей, що спілкуються одне з одним, точніше, сукупність речей і явищ, співвіднесених з людьми... Світ є організована ієрархія різних способів існування, точніше, існуючих з різними способами існування. В цій характеристиці визначальним є людський **суспільний спосіб існування**".

Визнаючи **пріоритет аспекту буття над аспектом сутності**, Рубінштейн заперечує буття як абстрагування від визначеностей і наділяє його такими властивостями як "бути" і "являтися" (здаватися, змінюватися, становитися, розвиватися, зникати, тільки мислитися, уявлятися тощо).

Проте категорія "буття", якщо брати її діалектико-логічний аспект, набуває дальших визначень і як буття втрачає свій смисл. Це схоже на те, якби в політекономії поняття абстрактної вартості взяти за реальний вихідний пункт. В "*Основах загальної психології*" Рубінштейн більш чітко ставить питання про логіку основних психологічних категорій. Коли ж він визначає буття **через людину**, то переходить до людського буття, буття, визначеного людиною. "Вихідне ствердження буття — це випробування і прийняття буття людською істотою як об'єкта її потреб і дій". Буття і людину Рубінштейн визначає як "факт зустрічі одного існуючого з іншим" і цим допускає певну неточність у термінології, адже у читача виникає уявлення про їхню відокремленість. Цілком слушна думка розхитується багатозначними формулюваннями. "У складі буття людина як існуюче, що усвідомлює все існуюче і змінює його, не виноситься за межі буття, вона сама — існуюче, включене до складу існуючого"

Поза людиною, продовжує Рубінштейн, буття виступає тільки як **фізична природа**. Навпаки, "світ" передбачає як своє ядро світ, **співвідносний з людиною**, ось чому слід розкрити історичність цього світу. Далі Рубінштейн подає визначення **існування**, вбачаючи його в діянні, а також у тому, щоб піддаватися впливам, взаємодіяти, бути дійсним, брати участь в безконечному вирі взаємодії як самовизначенні існуючих. У цьому Рубінштейн бачить процес детермінації, який виявляється основним у визначенні існування, яке розширюється до поняття життя. У розкритті специфіки людського існування Рубінштейн подає надто загальні міркування і, зрештою, повертає читача до того визначення, яке було піддано критиці. Специфіку людського існування він бачить у мірі самовизначення і визначення іншим. Специфічний характер **самовизначення** у людини **пов'язується** з наявністю **свідомості**.

Переходячи до конкретних психологічних проблем, Рубінштейн все ж не залишає онтологічну позицію. З цієї точки зору він пояснює сутність **сприймання і мислення**. "У сприйманні та дії відбувається безпосереднє зіткнення з "поверхнею" існуючого. Поверхня йде **лінією взаємодії** суб'єкта і об'єкта, за нею — безконечний процес взаємодії у сфері існуючого, об'єкта. На поверхні лише виступає підсумок різного роду взаємодій, який безпосередньо дано сприйманню і від якого відправляється мислення людини. Перехід від сприймання до мислення є перехід від існуючого до буття сутності".

Сприйняти, за Рубінштейном, означає **онтологізуватися**, **включитися у процес взаємодії з існуючою реальністю**, стати причетним до неї. У зв'язку з цим недолік **мислення** полягає в тому, що людина **відходить від реальності у сферу ідеального**. Проте хіба мислення не приводить людину до більш глибокого контакту з дійсністю, і саме на онтологічному рівні?

Взагалі до прерогативи чуттєвого перед мисленням Рубінштейн повертається щоразу при розгляді будь-яких питань онтології. Постановку питання в цілому можна вважати правильною, проте абсолютизація чуттєвості вносить певний дисонанс у послідовність міркувань. Висунувши питання про походження **дискретного**, про його взаємні зв'язки, Рубінштейн показує **характер причинності** взагалі і психологічної насамперед. Тут він висловлює принципово правильні ідеї щодо зв'язку проблеми детермінізму з проблемою мотивації. "Детермінація через мотивацію — це детермінація через значущість явищ для людини". Причинна **включеність** психічного у світ приводить до створення і "світу", і "природи". Це пояснюється тим, що буття виступає як "світ", якщо розглядається система людей, речей і явищ, співвіднесених з людьми. Рубінштейн далі визначає світ як сукупність речей і людей, до якої входить те, що стосується людини і до чого вона має стосунок у силу своєї сутності, що може бути для неї значущим, на що вона себе спрямовує.

Такий "антропологізований" світ має смисл у тому розумінні і тією мірою, якою він наближається до поняття "мікросвіту" як людського зрізу "макросвіту". Все слід розуміти через спосіб існування людини, тобто через людський зріз як дзеркало Всесвіту. Визначення природи та інших способів існування, наприклад світу, за Рубінштейном, можна зрозуміти тільки через людину. Співвідношення природи та іншого статусу буття — предметного світу, створюваного людиною з матеріалу природи, може бути зрозумілим тільки через спосіб існування людини. Якщо у ***Е.Голта***, американського неореаліста, зріз здійснюється тільки на основі свідомості, і вона сама є таким зрізом, то Рубінштейн додає суттєву рису: "Оскільки для марксизму основним способом існування людини є її існування як свідомої та діяльної істоти, як суб'єкта свідомості й діяльності, звідси із співвідношення з людським способом існування і можуть стати зрозумілими терміни "світ", "природа" як певні "онтологічні" поняття. Навіть час, який вважається в науці та філософії існуючим незалежно від людини і має свою самостійну плинність, пов'язується з позицією людського відліку. Час, який уявляється людині в переживанні, має об'єктивну основу. Час, який суб'єктивно переживається, — це не стільки уявний час, це не тільки неадекватне сприймання його, а справжній відносний час життя або поведінки даної системи — людини. Цей людський час об'єктивно відображає плин життя даної людини".

Така **онтологізація психічного** робить його дійсним феноменом буття, активною силою, що формує образ світу. Рубінштейн тому послідовно, через глибокі пошуки підходить до ідеї "зрізу", "поверхні" явищ, які звернені до суб'єкта пізнання. У цьому світлі сприймання виступає як складова частина

реальної взаємодії людини зі світом. Сприймання виступає як існуюче. Воно береться не тільки як пізнавальний процес, а в його онтологічному аспекті, як світ сприймання, — подібно до того, як складна хімічна речовина є новою сутністю щодо її компонентів.

Рубінштейн знову знаходить привід, щоб розвинути ідеї **"зрізу", "поверхні", "екрана"**. На цей раз у нього саме чуттєвість виявляється "поверхнею", на противагу тому, що вона раніше виступала приматом, прерогативою. Це трапилось тому, що Рубінштейн — непомітно для читача, а може, й самого себе — переходить у **гносеологічний план**. "У сприйманні та дії відбувається безпосереднє зіткнення з "поверхнею" існуючого. Чуттєва даність виступає як поверхневий план глибинних шарів існуючого, в які занурено об'єкт чуттєвого сприймання. На чуттєвій поверхні явищ представлено тільки сумарний результат глибинних процесів, взаємодій... У системі взаємодії, що включає і людину, результат внутрішньої взаємодії виступає на "поверхні", на "зрізі" взаємодій з людиною, як на екрані, що реєструє і демонструє результати внутрішніх взаємодій".

Рубінштейн підходить до розкриття інтимних зв'язків між гносеологічним та онтологічним аспектами у "**явищі**". Психічне і є таким інструментом, завдяки якому існування, буття існуючого полягає в тому, щоб виявлятися і ховатися. У повній згоді з діалектичною логікою Рубінштейн показує, що явище насправді виступає не як завіса, а як вияв існуючого, його зовнішній план: перше в існуючому, що відкривається пізнанню, — це "поверхня" явищ. І все ж це положення потребує певної корекції. Чуттєве дає не зовнішній план, точніше, не тільки зовнішній план. Навіть так званий чуттєвий зріз — це не зовнішність, адже це розріз через "внутрі-буття", що виражає справжню анатомію буття.

Весь час зрізуючи, ми відкриваємо нові поверхні, і в цьому розумінні залишаємося весь час на них. З іншого боку, будь-який зріз уже є глибинне січення, й мова може йти лише про різні аспекти цього бачення саме "зсередини". Перехід від одного зрізу до іншого є **процес пізнання**. Він і полягає в тому, що відбувається перехід онтологічного в гносеологічне і навпаки. Гносеологічний і онтологічний аспекти буття (включаючи й психічне) — в собі одне і те ж, тільки вони розглядаються з різних точок зору. Зріз, узятий як такий, — це вже акт розкриття і самопізнання світу, його виявлення, причому виявлення всього в рамках даного зрізу. Але це слід розуміти також і як спосіб буття, існування.

У цілому вся психіка становить своєрідний **спосіб самовідображення світу**. Кожний психічний процес або властивість дають своєрідну картину того чи іншого зрізу. Рубінштейн показує вражаючу картину єдності онтологічного та гносеологічного аспектів у такому важливому процесі, як сприймання. "У сприйманні дано не образ речі, а саме річ, як вона з'являється суб'єкту, людині, що сприймає її. Або інакше: образ речі — це з'ява речі в умовах її сприймання (і отже, відбувається вплив тих або інших умов на той чи інший "вид", образ речі). Хоча сприймається саме річ, а не образ її, сприйняття речі не тотожне з річчю сприймання (з річчю як

об'єктом сприймання). В той час як сама річ детермінується умовами свого існування, сприймання речі (образ) детермінується умовами її сприймання, умовами її "явлення" людині".

Перехід від **буття речі "в собі"** до її **буття "для іншого"** — це не просто перехід з однієї "модальної" сфери в іншу, без впливу на її визначеність: таких модальних перекидів того ж самого в різні сфери взагалі не існує і не може існувати. Цей перехід необхідно пов'язується зі зміною його змісту.

Таким чином, відображення слід тлумачити не як дублювання, копіювання, а як "**рефлектування в інше**, тобто як **явлення іншому**". Цю думку слід розкрити, мабуть, таким чином. Залишаючи її в рамках теорії відображення, можна говорити все ж про копіювання, про правильне, адекватне відображення. Близькі між собою зрізи наближаються саме до копії, хоч абсолютної копії бути не може, оскільки це означатиме припинення пізнавального процесу.

Правильно підкреслюючи неможливість модальних перекидів з однієї сфери в іншу, Рубінштейн не розглядає однієї своєрідності існування психічного. **Смисл психічного відображення** полягає в тому, щоб отримати можливо **чистий об'єктивний предмет**, як він є "в собі", і цим психічна взаємодія з світом відрізняється, зокрема, від хімічної, де наявний саме **сплав** двох існуючих. Далі, предмет "у собі" взагалі не існує, він неможливий без "зрізу". Останній і є опредметненням світу. Саме в цьому сенсі можна говорити не про копіювання, а про створення багатомовності світу. Ось чому дилема "Еманація чи еволюція?" стосовно ноуменального і феноменального світів є неправомірною. Більш змістовно тут виступають поняття **конечного** та **безконечного**, і кожне з них має переваги щодо іншого.

У розділі про **відношення мислення до буття** Рубінштейн далі розкриває свою вихідну тезу про те, що "буття, існуюче — завжди суб'єкт, ніколи не предикат", і з цим знову пов'язується пріоритет чуттєвого перед мисленням і пріоритет існування перед понятгєвим визначенням сутності.

Зріз здійснюється через індивідуальність. Специфіку індивіда Рубінштейн пов'язує не тільки з його "місцем" (***Лейбніц***), "але й із якісною специфічністю взаємодії в кожному "місці", з неповторністю ансамблю". В теорії Рубінштейна **людина постає об'єктивно існуючою вихідною точкою всієї системи координат**. Це стає можливим завдяки людській активності. Усвідомленість і діяльність виступають як нові способи існування в самому Всесвіті, а не як чужа йому суб'єктивність моєї свідомості. Ось чому людину не можна розглядати як ще одну об'єктивну наявність у світі. Індивідуальність у силу своєї природи, як один із можливих зрізів, указує на інші зрізи та на необхідність встановлення між ними певного зв'язку, координації.

Другу частину свого трактату Рубінштейн присвячує саме **комунікативним відношенням**. Тут виступає **проблема "іншого"**. У Рубінштейна вона вирішується досить просто: **інший діє свідомо**. "Питання про свідомість іншого — це питання про свідомий довільний характер дій

інших людей, про їхню свідому регуляцію". Саме це і слід довести! Зв'язок між людьми Рубінштейн більше показує емпірично, ніж спекулятивно в кращому розумінні цього слова. Він, правда, здійснює підхід до розкриття проблеми можливості комунікації. Головне тут полягає в тому, щоб показати подолання "монадної" замкненості індивіда. Як можливий контакт зрізів? Як можлива комунікація мікросвітів? "Я" визначається не тільки як моє "Я": моє "Я" — це моє "Я" кожної людини, кожного "Я". Кожне із окремих, конкретних "Я" Рубінштейн визначає тільки через його відношення до інших.

Таке відношення існує лише через дію, і Рубінштейн тут використовує свої ідеї, які стали основоположними для радянської психології. Він не прагне доводити існування інших людей, вважаючи це емпіричним фактом. Цей емпіричний факт, зрештою, зводиться лише до того, що існують речі для здійснення комунікації (книги, газети, радіо, телефон і т.ін.), отже, існують і інші люди. Але речі комунікації можливі лише на основі дії комунікації. В цілому людина включається в буття своїми діями, а дії породжуються ситуацією і потребами. **Смисл людської дії** Рубінштейн розкриває через встановлення безконечності світу і причетності до нього людини, через споглядання його могутності й краси. Це не має якихось опосередковуючих цілей, а є безпосередньо дана завершеність у собі.

Формула "**людина-внутрі-буття**" розкривається Рубінштейном через **відношення конечного і безконечного**. **Проблему свідомості**, свідомого способу існування він бачить у прилученні конечної людини до безконечного буття. Рубінштейн не звертає уваги на той факт, що коли мова йде про людину та її "внутрі-буття", то це останнє вже має всі атрибути безконечного. Можна сказати більш точно: і людина, і буття мають у собі і конечне, і безконечне. І саме переживання цієї суперечності складає творчий пафос людини в різних галузях її діяльності.

В усіх формах діяльності Рубінштейн хоче бачити їхній **вчинковий смисл**, хоч послідовно цю точку зору не розвиває. Саме через вчинок, його психологічну природу вдається розкрити такі глибокі та складні відношення людини до дійсності, як відношення трагедійні, драматичні й комедійні. Головний смисл трагедійності існування Рубінштейн бачить у **незавершеності звершення**, чим повертається до особистісного тлумачення людської долі, до *мечніковських* ідей про ортобіоз, хоч праці самого Мечнікова не згадує.

Вчинок є актуальне відношення. А через відношення до речей, до людських предметів здійснюється взаємовідношення між людьми. На жаль, ідея вчинку обмежується проблематикою мотивації, хоч сама мотивація розглядається правильно в плані конкретизації детермінації.

Повертаючись до проблеми вчинків людини, Рубінштейн весь час говорить про **мотивацію** цих учинків, наполягаючи на тому, що вчення про мотивацію виступає як **співвідношення внутрішніх умов з зовнішніми** (співвідношення потреби з її об'єктом). Якщо ж, як указує Рубінштейн, кожна дія є вчинок, а дія як чуттєве є вихідним положенням, то з учинку слід було починати увесь трактат.

На жаль, структуру вчинку Рубінштейн не розкриває спеціально, а лише показує окремі **компоненти вчинку**: **ситуаційні** та **мотиваційні відношення**, **реальне здійснення вчинку** та його **післядію**. Зокрема, мотивація предметів і явищ та їхнього смислу для поведінки людини визначається як те, що детермінує поведінку. Правда, мотивацію можна також визначити і як **об'єктивну детермінацію поведінки**. І це найбільше слід було зробити при встановленні переходу до проблеми цінностей та ціннісних регуляцій поведінки.

Рубінштейн встановлює один із важливих атрибутів учинку: **моральний конфлікт — нерозв'язний**. Морально-загальне неадекватне окремому випадкові. Це не дає морального розв'язання конфлікту, що криється в даній ситуації, слід віднаходити морально-конкретне в кожній ситуації. Проте чи не суперечить ця теза Рубінштейна його ж твердженню про те, що моральне відношення — це головним чином, а може бути, й виключно відношення "любовне"? Як тоді в любовному відношенні диференціювати загальне й конкретне?

Любов тлумачиться як **утвердження буття людини**. Тут мова йде про існування виключно для іншого, про неповторність коханої істоти, про те, що коханий існує в повноті свого буття. Нерозвиненість і незавершеність цих думок зводить такого роду міркування до рівня "антропологічних мрій". Любов є одне з моральних відношень, і останні в цілому мають безліч таких же важливих, як і любов, визначень. У справжньому психологічному смислі любов є лише атрибутом юнацького віку, і ті риси кохання, про які йде мова в трактаті Рубінштейна, мають прямий стосунок саме до юнацького кохання.

Праця *"Людина і світ"* стала для Рубінштейна вершиною філософських роздумів. Читач робить висновок про те, що єдиною реальною дійовою зв'язкою між світом і людиною є саме **вчинок**. **Діалектичний перехід людини і світу — ось що таке вчинок**. У такому разі він виступає універсальною категорією, і з нього слід починати і ним слід завершувати **систему психології**.

Бібліографія

Абаньяно Н. Введение в экзистенциализм. Санкт-Петербург, 1998.

Абаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни. Санкт-Петербург, 1998.

Вебер М. Избранное. Образ общества. Москва, 1994.

Виндельбанд В. О Сократе // Лики культуры: Альманах. Москва, 1995. Т.1.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. Москва, 1998.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.

Зиммель Г. Истина и личность // Лики культуры: Альманах. Москва, 1995. Т.1.
Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Москва, 1990.
Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. Москва, 1997.
Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий: Логическое введение в исторические науки. Санкт-Петербург, 1903.
Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Киев, 1904.
Риккерт Г. Философия истории. Санкт-Петербург, 1908.
Риккерт Г. О системе ценностей // Логос. 1914. Вып.1. Т.1.
Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. Москва, 1991.
Хайдеггер М. Бытие и время. Москва, 1997.
Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. Москва, 1993.
Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. Москва, 1997.
Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник. Москва, 1991.
Marc A. Psychology reflexive. V.1—2, 1948. Брюссель та ін.
Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Berlin, 1928.
Simmel G. Philosophie des Geldes. Leipzig, 1900.
Simmel G. Sociologie. Leipzig, 1908.
Simmel G. Schriften zur Soziologie. Frankfurt-am-Mein, 1983.
Weber M. Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre. Tьbingen, 1951.
Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Kцln; Berlin, 1964.
Weber M. Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie. Tьbingen, 1978—1986. Bd. 1 — 3.

Сальвадор Далі. Метаморфоза Нарциса. 1937 р.

ПРИРОДНИЧІ СПРЯМУВАННЯ У ПСИХОЛОГІЇ. ПРИНЦИПИ ІНТЕРІОРИЗАЦІЇ ТА ЕКСТЕРІОРИЗАЦІЇ

РОЗДІЛ 10

ЕКСТЕРІОРИЗАЦІЯ ПСИХІЧНОГО: КОНСТИТУЦІЙНА СТАТИКА Й ДИНАМІКА ВЧИНКОВОЇ ДІЇ. ТІЛЕСНИЙ ОБРАЗ ЛЮДИНИ ТА ХАРАКТЕР ЇЇ ПОВЕДІНКИ

Вся історія психології сповнена пошуку таких відповідностей між тілом і душею людини, які дали б можливість визначити залежність між "естетичною" будовою тіла (тілесний образ людини) та характером її поведінки. Було запропоновано безліч кореляцій індивідуального сенсу. XX століття зробило спробу поставити це питання на справжній науковий грунт. І саме для того, щоб, маючи надійну основу кореляцій, відразу здійснювати діагностику і передбачати найбільш можливі вчинки людини.

Одним із перших цю проблему порушив і своєрідно вирішив український вчений ***О.О.Богомолець***, президент АН УРСР (1930—1946). Його основні наукові спрямування мають прямий стосунок до психології проблеми реактивності, конституції та діатезу. Ним були розроблені **вчення про роль сполучної тканини в імунітеті**, а також **теорія довголіття**.

Оригінальну спробу встановлення **залежності між будовою тіла і характером** людини здійснив ***Е.Кречмер*** — німецький психіатр і психолог.

Проте найпереконливішою та найпопулярнішою вважається теорія ***В.Шелдона***, яка ввійшла у провідні підручники з біології, фізіології, психології. Відомі також інші спроби підходу до даної проблеми.

Вчення про конституції та діатези. О.О.Богомолець (1881 — 1946)

У працях ***О.О.Богомольця*** міститься докладна історія питання про співвідношення біологічної та психічної природи людини, яка охоплює першу чверть XX століття.

Те, що інтуїція відразу відчуває у **постаті** людини, її **конституційних**

особливостях певну відповідність її характерологічним ознакам, доповнюється **мімічними** і **пантомімічними** даними, **голосом, рухами**, а серед останніх — такими найбільш сталими, як **почерк**. Відтак природно постає проблема формування цілісного уявлення про єдність, спорідненість будови тіла людини та її характеру. Адже в ознаках **цілеспрямованої активності** можна "побачити" майбутні **вчинки** особистості, і навпаки, у відповідності до вчинків особистості тлумачити індивідуальну природу її активності.

У спробах встановити надійні показники суб'єктивних диспозицій щодо тілесних особливостей не враховується саме те, що вчинок є вихід у невідоме, неповторне, унікальне, непередбачуване, що у вчинку створюється людина, а сам учинок створює себе. Тому й цілком зрозуміло, що будь-яку теорію про відношення тілесного і психічного (будова тіла і характер) слід без кінця коригувати. Але якщо поставити ширшу методологічну проблему про характер зв'язку тілесного і психічного, виявиться, що вона взагалі може бути розв'язана лише в дусі психофізичної проблеми. А це, звісно, може завести дослідження лише у безвихідь паралогізму.

Постає питання, яким чином у досвіді людства виникають асоціації щодо зв'язку особливостей тілесних і психічних. Мова, мабуть, має йти про те, що тілесні відхилення від норми повинні пов'язуватися з відхиленнями від моральних норм, тобто з характерологією. Зло повинне мати у своєму тілесному вираженні риси, які призводять до занепаду життя, до смерті. Добро має асоціюватися з рисами здорового ідеального тіла. Це — шаблони фольклору. І саме під ці шаблони, які не відображають унікальності людського існування, психіатри, психологи, біологи підганяють свої класифікації залежностей конституції і психічних здатностей. Надто привабліва проблема. І люди будуть звертатися до її вирішення, хоч і знали б, що це безрезультатна робота. Іншими словами, це називається **натурфілософським** вирішенням проблеми.

Інтелектуальною паралеллю пошукам відповідності між конституцією тіла і психічними здатностями є одіозна френологія. Там звертали більше уваги на форму черепа, а не на форму людської статури в цілому. Разом із тим гідні уваги пошуки наукових кореляцій. Наука іншими шляхами йти не може. Але говорити про всеможливість і всесилля науки стає дедалі більш незручно. Це не означає, що предмет глибокої зацікавленості людини втрачає свою цінність. Він залишається.

Спроби наукового вирішення цього питання досить повчальні. Це стосується насамперед цікавої наукової розвідки О.О.Богомольця щодо створення вчення про конституції та діатези (схильності до захворювань). Цю роботу було завершено у 1928 році.

Богомолець вказує на факт існування великої кількості конституціональних класифікацій, але їхня різноманітність лише уявна. Насправді всі вони мають спільний архетип. Для правильної класифікації Богомолець пропонує розрізнення понять **конституції** та **конституціонального стану** організму. Деякі типи диспластичних конституцій у дійсності є лише різними формами недостатності у функціонуванні ендокринних залоз, апаратів дихання, кровообігу, нервової системи.

Основою власної класифікації конституції Богомолець вважає **фізіологічну систему сполучної тканини**. Він формулює попереднє гіпотетичне поняття **конституції** так: конституціональною особливістю організму можна вважати лише таку, вплив якої накладає свій відбиток на організм у цілому — як на морфологію індивіда, так і на індивідуальний характер його фізіологічних реакцій.

Наводячи типологію ***Тандлера*** з її засадничими положеннями про конституцію як "соматичний фатум індивіда", Богомолець зауважує, що конституція впливає не тільки на сому, а й на характер, темперамент, психіку, особистість. Не слід вважати її фатально успадкованою, адже вона може змінюватися під впливом середовища, вправ тощо. На цьому наполягали ***Ф.Мюллер***, а також ***Бауер***, твердячи, що поняття конституції рівнозначне поняттю **генотипу**.

Богомолець підкреслює, що тільки враховуючи події життя, середовища, можна створити повноцінне вчення про конституцію. Це не означає, що поняття генотипу взагалі безплідне. Як на головну ваду типології ***Марціуса*** і ***Бенікe*** вказується на відсутність у ній ідеї цілісності. Автори визначають конституцію організму як **суму окремих конституцій анатомо-фізіологічних систем** та певних органів, їхніх енергетичних можливостей. Але навіть таке "динамічне" розуміння сутності конституції залишається недосконалим. Богомолець зазначає певні досягнення теорій, автори яких захоплювалися морфологічними критеріями, адже здатність до морфологічної регенерації (відновлення у звичній нормі) є досить важливою. Він наголошує, що вивчення законів, які керують хімічною регенерацією, — єдино правильний шлях наукового пізнання конституції.

Було здійснено серйозне зрушення в напрямі від центру до периферії — робочих, виконавчих органів — у зв'язку з важливим відкриттям влади гормонів над індивідуальними рисами організму. Про цю владу Богомолець пише так: "Речовини відносно простого хімічного складу виявилися здатними радикально впливати на конституцію організму, на весь склад його психофізичної особистості. Напівмістичні уявлення про "мужність" і "жіночність" у природі людини й цілих народів, таємнича метаморфоза "тургенєвської жінки" у "жінку Бальзака" і, нарешті, в "жінку небезпечного віку" виявилися наслідком кількісних співвідношень у гормонопоетичній системі, виявилися доступними довільній модифікації в руках експериментатора".

Кожна нормальна конституція криє у собі відхилення від норми як результат впливу патологічних факторів ендо- або екзогенного походження. Сифіліс і туберкульоз можуть безпосередньо впливати на становлення лімфатичної конституції.

Аналізуючи **теорію типів нормальних конституцій організму**, Богомолець зауважує, що автори попередніх типологій так чи інакше пов'язували морфологічний habitus — зовнішній вигляд — і характерні функціональні стани організму.

Зокрема, ***Сіго*** поділяє за габітусом усе людство на чотири консти-

туційних типи: **дихальний** — з великою грудною кліткою, порівняно малим животом, без схильності до ожиріння; **мозковий** — з великою черепною коробкою, тонким загальним габітусом; ***травний*** — з домінуванням відповідних функцій та органів: великий рот, великий живіт, зі схильністю до ожиріння; **м'язовий** — з гармонійним габітусом, розвиненою мускулатурою.

За ***Віолою***, найбільш характерними виступають три типи, що відрізняються величиною внутрішніх органів — **нормальні, маленькі** (habitus phtysicys) та **великі** (habitus apoplecticus, arthriticus — тобто той, що страждає від подагри).

Майєс звертався найбільше до вивчення конституційних типів жінок, поєднуючи спостереження психолога та гінеколога. Він визначає три головних типи — **сучасний, минулий, майбутній**. Тип минулого (gugendform) приречений на зникнення. Тип майбутнього (zukunftform) нагадує астеніка. Це — два якісно протилежних жіночих типи, з яких майбутній має риси чоловічої статі, минулий — жіночої.

Тип минулого легко народжує. Це пікнічка з однорідною сексуальною визначеністю. Її не цікавить трагічне, хоч при сприйманні його у неї сльози накочуються на очі. Різні почуття гармонійно сплітаються в неї — любов до чоловіка, дітей, природи, тварин. Шлюбне життя не становить проблеми. З віком вона набуває повноти, але залишається привітною, зворушливою, привабливою. Прекрасні дні розквіту й зрілості змінюються м'якою осінню і тихими приємними днями зими.

Тип майбутнього має риси астенічні. Це — улюблений сюжет картин ***Боттічеллі. Шефлер***, не вдаючись у смисл художнього задуму живописця, характеризує його твори таким чином: "Його мадонни та ангели, яких він уміє так добре малювати, так чисто і виразно виліплювати, — всі вони спокушені. Всі вони аскетично хтиві та інтелектуально чуттєві, вони вдають із себе наївних, проте вони вже все взяли від дерева пізнання". Шефлер вказує на парадокс: "гетероподібні святі". Це й напівдіви ***М.Прево***. Вони ексгібіціонують, щоб, спостерігаючи вплив на чоловіка, більше переконатися у власній належності до жіночої статі. Ці "інтерсексуальні" жінки воліють мати дитину. Вони схильні до ревнощів, адже мають недостатню віру у власну жіночність. З применшенням статевої функції така жінка входить у спокій і мир, все більше віддаляється від мук дисгармонійного статевого життя. Якщо вона має розум та обдарованість, то стає центром гуртка чоловіків, які захоплюються сполученням у ній чоловічої сили духу та жіночої привабливості. Майєс надає перевагу формі минулого, яка, на жаль, іде з сучасного життя. Навіть і мода сьогодні вимагає від жінки будь-що надати своєму тілу habitus asthenico-proticus.

Підсумовуючи наведені та інші класифікації, Богомолець установлює **три основних конституціональних типи**: **нормальної, здорової конституції**, що втілює ідею гармонійного — морфологічно й функціонально — розвитку людського організму, та два типових ухили в протилежні сторони, що підходять до патології. Це типи **астенічний** та **вісцеральний**, або дигестивний *Сіго*, ingendform *Майєса*, але не атлетичний, за ***Кречмером***.

Оскільки конституція виявляється насамперед у реакціях організму на ендо- та екзогенні впливи, вона є життям динамічним, як і морфологічним водночас. Це пов'язано з типом індивідуального обміну, ритму життєвих процесів, хімічної активності, морфологічної регенерації.

Ні вегетативна нервова система, ні ендокринна не можуть бути субстратом конституціональних особливостей. Справжньою базою є **фізіологічна система сполучної тканини**. Вона виявляє велику ферментативну енергію, безмежну здатність до фізіологічної акомодації, до регулювання обміну речовин в організмі, виконання трофічних функцій. Щодо ендокринної та вегетативної нервової систем, то вони здійснюють вплив, змінюючи фізіологічний стан мезенхіми (сполучної тканини зародка).

Зважаючи на наведені факти, О.О.Богомолець встановлює чотири **мезенхімальних типи конституції**: **астенічний** — з переважанням тонкої, ніжної сполучної тканини; **фіброзний** — з домінуванням щільної волокнистої сполучної тканини; **пастозний** — з переважанням сирої, пухкої сполучної тканини та **ліпоматозний**, що має надто розвинену жирову тканину. Свої дослідження типів конституцій Богомолець виклав у працях: *"Конституція і мезенхіма"* (1924), *"Ендокринія та конституція"* (1925), а також — *"Криза ендокринології"* (1926). Цю проблему також висвітлено у його широковідомій праці *"Продовження життя"* (1938).

Будова тіла і характер людини. Е.Кречмер (1888 — 1964)

Вічне питання стоїть перед людиною при її намаганні пізнати саму себе. Чи можна пізнати себе зсередини, зазирнувши безпосередньо у свою внутрішню суть? Відповідь може бути такою: лише узагальнивши суб'єктивні феномени. Звісно, ті, які постали у свідомості. Відповідь може бути й іншою: психіка реально виявляється у вчинках, здійснених людиною, а якість учинків і є якістю самої психіки. Ці два шляхи — через самоспоглядання та через узагальнення вчинкового змісту психіки — є довгими, та й поза ними залишається багато того, що міститься у психіці віртуально, що ще не розкрите, але має виразні тенденції.

Гегель указував, що характер людини — це низка її вчинків: тих, які вона здійснила, і тих, які вона ще має здійснити. Тоді слід припустити, що й характер не є відразу й назавжди даним людині. Він має змінюватися з віком та обставинами життя, формуватися, перетворюватися. Кажуть про характер дитини, підлітка, юнака, дорослої людини. А в одній і тій же людині водночас може бути немовби **дві душі**. Дві душі — це **два характери**.

Отже, питання ставиться так, чи є в тій чи іншій людині притаманний їй характер, який, проходячи через усі вікові особливості, багатоманітність ситуацій, залишається рівним самому собі? Чи залежить характер від віку, ситуації, географічних умов тощо? Якщо характер такий мінливий і підвладний суб'єктивним визначенням, то чи не йде мова про безхарактерність людини, а саме — ситуативну безхарактерність, якщо характер залежить від ситуації?

Питання можна поставити й так: є всезагальне характеру, є особливе, і є одиничне. Наступні риси визначаються попередніми, попередні — наступними.

Іноді питання ставиться так: чи існують прямі відповідності між будовою людського тіла (мається на увазі доросла людина) і характером? Ця ідея дуже приваблива, адже досить було на рівні сприймання визначити конституційний тип людини, щоб відразу отримати розгадку про її характер. Але з характером тісно пов'язані особистісні, темпераментні визначення, ідеали, інтереси і т. ін. Визначення самого характеру виявилося нелегкою справою.

Найбільш популярною була ідея пов'язати **конституційні особливості** людини з **характерними рисами** її поведінки. Інтуїтивний погляд без будь-якого тривалого обстеження, мовляв, дає змогу відразу встановити характер і прогнозувати вчинки людини.

Німецький психолог ***Ернст Кречмер*** знайшов у ***Шекспіра*** в трагедії "*Юлій Цезар*" діалог між Цезарем і Антонієм, де мова йде про те, яких учинків слід очікувати від людей, що мають певну конституцію тіла. З цього діалогу і починає Е.Кречмер викладати свою теорію.

> ***Цезар***: *Оточіть мене людьми повними, з головами блискучими і хорошим сном. Погляд Кассія надто глибокий. Він думає дуже багато, а такі люди небезпечні.*
>
> ***Антоній***: *Його не бійтесь, він не небезпечний. Він благородний і душа обдарована.*
>
> ***Цезар***: *Якби жиру було б більше в нього.*

Кречмер звертався до народної творчості, до **народних спостережень**, які грунтуються на тисячолітньому досвіді, в якому закарбовані зв'язки між будовою тіла і психічними особливостями людини. Кречмер насамперед бере до уваги **психіатричну** практику, яка постачає гострі випадки кореляцій між будовою тіла і вчинками людини, але закінчує міркуваннями в межах можливостей психології та біології.

На думку Кречмера, дослідження будови тіла має стати точною наукою медичного гатунку. Фізіогномічна спадщина тут не допомагає. У пригоді стають передусім спостереження, в той час як мікроскоп та лабораторія навряд чи нададуть належну допомогу. Дані, які намагається отримати дослідник, стосуються **обличчя й черепа** (очей, носа, перенісся, шкіри, рота, губ, щелеп, зубів, вух, чола, підборіддя, фронтального абрису обличчя, потилиці тощо), а також будь-яких асиметрій та спотворень.

Друга група даних стосується **будови тіла**. Тут дослідник виявляє інтерес до поз, будови голови, шиї, рук, ніг, стоп, плечей, грудної клітки, живота, хребта, тазу.

Третя група даних, що цікавить дослідника, — це **шкіра, судини, волосся** — з розрізненням статевих ознак. Ураховуються також залози і внутрішні органи, розмір тіла, його вага. Предметом уваги стають часові визначення, сексуальні аномалії. В цілому враховуються тип особистості, а також спадковість. Ці дані використовуються для наукових досліджень, для практичної ж роботи йдеться про скорочену схему.

З самого початку слід зауважити, що Кречмер не дає чіткого визначення таких понять, як особистість, характер, темперамент. Типи, що їх автор бере як головні, — це **астенічний, атлетичний і пікнічний**. Вони трапляються як у нормі, так і у випадках захворювань. Встановлено існування **дисплазтичних** спеціальних типів. Кречмер висвітлює також статеві особливості будови тіла. Даючи детальний опис цих типів, він не визнає жодний із них ні більш здоровим, ні більш хворим.

Кречмер віднаходить певну біологічну спорідненість між схильністю до маніакально-депресивних захворювань і пікнічним типом будови тіла; є кореляція між схильністю до шизофренії та астенічною чи атлетичною статурою. Для психіатра, зауважує Кречмер, не існує зайвих речей у будові тіла пацієнтів. Кожна волосина на голові, навіть кінчик носа — все має про щось свідчити, хоч не варто чіплятися до дріб'язкових ознак.

Центр свого дослідницького інтересу Кречмер бачив в обличчі, а не в мозковому відділі черепа. Лицева частина має найбагатші морфологічні ознаки. Обличчя — це візитна картка загальної індивідуальної конституції. Адже живі форми будови тіла виявляють певну спорідненість з певними формами душевних захворювань. На думку Кречмера, будова тіла і психоз не перебувають у прямому клінічному відношенні. Будова тіла не визначається симптомами психозу, але будова тіла і психоз, тілесна одиниця і внутрішнє захворювання, здорова особистість і спадковість є самі по собі частковими симптомами основної конституції.

Шизоїдами та циклоїдами Кречмер називає патологічні особистості, які перебувають між здоров'ям і хворобою. Звертається увага на соціальні настановлення властивостей темпераменту, психічний темп і психомоторну сферу.

Циклоїдні особи — прямі нескладні натури, почуття яких у природній і невдаваній формі випливають на поверхню. **Шизоїдні особи** мають і поверхню, і глибину. Цю поверхню Кречмер малює як дошкульно-брутальну, жовчно-проміжну або ж молюскоподібну, яка приховує себе. Проте важко сказати, що стоїть "за фасадом". "Квіти" шизофренічного внутрішнього життя Кречмер пропонує вивчати не на селянах, а на поетах і королях, де цей тип виражено найбільш повно. Особливо слід підкреслити зауваження дослідника, що ключ до шизофренічного внутрішнього життя є одночасно ключем (до того ж не єдиним) до великих сфер нормальних людських почу-

вань і вчинків. Про внутрішнє життя представників шизоїдних темпераментів можна отримати цілісне уявлення із автобіографій обдарованих, високоосвічених осіб, із тих об'єктивно-психологічних документів, які залишені геніями цього людського типу.

Якщо циклоїдний тип проносить через усі маніакально-депресивні коливання основні симптоми своїх темпераментів від колиски до могили, у шизоїдної особистості її особливості виявляються лише в певний період життя. Після короткого розквіту психічних якостей у дитинстві шизоїди далі переживають надлом особистості в період статевого дозрівання. Для психології геніальної творчості такий розквіт продуктивності та несподіване її припинення є досить показовими.

Шизоїдні якості характеру становлять своєрідний набір. Кречмер поділяє ці риси на три групи :

1) не схильний до спілкування, тихий, стриманий, серйозний;

2) сором'язливий, боязкий, чутливий, сентиментальний, нервовий, збудливий; любить книги і природу;

3) слухняний, добродушний, чесний, байдужий, тупий.

Та більшість шизоїдів мають не тільки надмірну чутливість або холодність, але й різні їх комбінації. У шизоїдів також фіксується або абсолютна відсутність спілкування, або ж спілкування дуже вибіркове.

Дуже яскравий приклад шизоїдної установки наводить Кречмер постаттю Робесп'єра. Це сором'язливість, іронія, похмурість і жорстокість. Шизоїда цікавить не пристрасний, палкий природний потяг до жінки, а екстаз. Вони шукають не гарну дівчину, а жінку взагалі, "абсолютну" жінку, релігію, мистецтво — в одній істоті. Поляризація набуває значної гостроти: або "свята", або "мегера" — без середини.

Інша соціальна установка — поверхове спілкування, розсудлива діловитість, суворий господар, холодний фанатик, іронічна натура. Шизоїд не розчиняється в середовищі, постає різка антитеза: "Я" і "зовнішній світ". Постійний самоаналіз. Такі люди, як Гельдерлін, Стріндберг, Тассо, Мікельанджело, носять у собі постійний душевний конфлікт, їхнє життя — ланцюг трагедій. Вони просто мають талант до трагічного.

Циклотимік не в змозі загострювати ситуацію, якщо вона трагічна, він пристосовується до світу, а світ — до нього. Йому властиві наміри "ощасливити інших", потяг до вдосконалення світу. Тут же спостерігається альтруїстична самопожертва "високого стилю" — на користь загальних ідеалів.

Кречмер при цьому тонко зауважує про недоречність поведінки людей шизотимічного і циклотимічного характеру. Тонким шизотимікам здається брутальністю сміх з приводу тих ситуацій, де шизотимік виявляє урочистий пафос або мрійливу елегійність. Звичайна людина почуває себе більш комфортно з циклотиміком, ніж із шизотиміком.

Шизоїдна емоційна холодність при несприятливих конституційних сполученнях може призводити до негативних учинків, виявляючи на цій основі навіть найжорстокіші злочинні натури.

Циклоїдні темпераменти перебувають між "швидко" і "повільно", шизоїдні — між "тягуче" і "поривчасто", в чому Кречмер убачає певну міру відповідності щодо взаємодії мислення та афективної сфери.

Кречмер зауважує, що не ставить перед собою як основне завдання опис психології шизофреніків. Його цікавить найбільше проблема шизофренії у зв'язку з **загальним біологічним ученням про темперамент**.

На думку Кречмера, в реальному житті існують і такі типи, про які наука ще нічого не знає. Автор наводить значну кількість конкретних прикладів для ілюстрації своєї теоретичної частини. Головну увагу він приділяє **типам темпераменту** і цим порушує чіткість категоріального визначення стосовно типів характеру та особистості.

Кречмер робить підсумок щодо характеристики звичайних "середніх" людей — як циклотиміків, так і шизотиміків. Він аналізує "балакучо-веселих", "спокійних гумористів", "тихих, душевних людей", "безтурботних любителів життя", "енергійних практиків". Це риси циклотиміка. Тонко чутливі "аристократи", "чужі у світі ідеалісти", холодні владні натури та егоїсти, нарешті, "сухі й паралітичні" — це риси шизотиміка.

Узагальнюючи уявлення про **співвідношення фізичних та психічних характеристик** окремих темпераментальних типів, Кречмер указує, що фізична характеристика **астеніків** досить відома. Це люди худорляві, але не низькі. У загострених випадках вони дуже тонкі, з малокров'яною шкірою, вузькими плечима, слаборозвиненими м'язами. Груди малі порівняно зі стегнами. Навіть виконуючи велику фізичну роботу, вони не схильні нарощувати свою мускулатуру. Кречмер зазначає у них настання передчасної старості. Жінки-астеніки за своїм габітусом схожі на чоловіків, можуть бути низькорослі. Астенічний тип має схильність до шизофренії. Причому таке захворювання настає звичайно в період статевого дозрівання.

Шизотимічний тип, який об'єднує людей здорових і хворих, має риси аутизму, підкреслено внутрішнього життя з пануванням принципів поведінки, які чужі дійсності. Звідси дивацтва, ідеалізм, романтизм, схильність до іронії, сарказму, моралізування, фанатизму.

Фізична характеристика **пікніків** — це, насамперед, сильно розвинені голова, груди, живіт. У них невисока фігура, м'яке широке обличчя, коротка шия, поважний живіт, грудна клітка розширюється донизу. Плечовий пояс піднято догори. Трофічний центр міститься посередині тулуба. Мають схильність до ожиріння, при цьому ноги можуть бути вражаюче тонкими. З віком і психічними фазами спостерігається зміна ваги. Найповнішого вираження цей тип досягає близько 30 — 40 років. У жінок жир найбільше скупчується на грудях і стегнах.

Циклотимічний тип демонструє злиття із зовнішнім світом і сучасністю, прагне до спілкування, привітний, безпосередній. Буває то веселий та ініціативний, то споглядальний та меланхолійний.

Атлетичний тип має сильно розвинений скелет, мускулатуру, широкі розгорнуті плечі, пружний живіт. Міцна голова сидить на довгій шиї. Зріст

вище середнього. У жінок атлетична будова тіла справляє враження дещо грубої та масивної. Атлетичний тип виявляє схильність (як і астенічний) до шизофренії.

Кречмер резюмує співвідношення між будовою тіла і психічними якостями таким чином: душевні задатки маніакально-депресивних хворих більш властиві пікнічному типу будови тіла. Душевні задатки шизофреніків пов'язані з астенічною та атлетичною будовою.

Узагальнення, які робить Кречмер щодо відношення між здоровими і хворими людьми, вказує на відсутність у типових представників принципових відмінностей. Будова тіла та ендогенні психози при дослідженні загальної людської характерології ведуть приблизно до тих же цілей. Здорові та хворі типи коригують і доповнюють один одного. При комбінації обох груп, на думку Кречмера, загальне психологічне вчення про темперамент людини буде поставлено на міцний фундамент.

Спеціальну увагу Кречмер приділяє **типології геніальних людей**. Він досліджував психологію таких талановитих осіб, які пізніше хворіли на циркулярний та шизофренічний психоз. Додаючи дані щодо конституційної типології, він чітко встановлює порівняльну психологію емпіричних груп. Кречмер вважав, що поети і письменники найбільше підходять для аналізу індивідуально-психологічних рис, для чого ним були використані портретні та біографічні замітки.

Досить послідовно Кречмер розглядає **циклотимічні темпераменти митців**. Ним встановлено, що у художників такого типу потяг до змісту переважає над потягом до форми. **Шизотимічні характери митців** представлені такими особистостями, як Шіллер, Кернер, Уланд, Тассо, Гельдерлін, Новаліс, Платон. Здійснюючи своє дослідження, Кречмер виявляє тонке знання творчої спадщини видатних людей.

Володарі та **герої** стали також предметом наукового інтересу Кречмера. Зокрема, серед **циклотиміків** виділено три групи:

1) хоробрі борці, народні герої;

2) організатори великого масштабу;

3) політики, здатні примирювати.

Героям **шизотимічних** темпераментів властиві наполегливість, систематична послідовність, спартанська суворість, стійка витривалість, холодність до долі певних особистостей. Їм притаманні також співчуття слабким і знедоленим, пафос щодо народних страждань. Разом із тим наявні схильність до нарікань, брак доброзичливості, тупість стосовно конкретних ситуацій та конкретних осіб. Тут можна виділити також три групи:

1) чисті ідеалісти й моралісти;

2) деспоти і фанатики;

3) люди холодного розрахунку.

Підбиваючи підсумок своїх досліджень, Кречмер спеціально вичленовує три поняття, які, до речі, мають у нього нечітке визначення: це "конституція", "характер" і "темперамент". Під **конституцією** він розуміє суму

всіх індивідуальних властивостей, які мають основу у спадковості, тобто закладені генотипічно. Під **характером** він розуміє суму всіх можливих реакцій людини в розумінні прояву волі й афекту, які утворилися протягом усього життя індивіда. **"Темперамент"** не є для Кречмера суворим поняттям, а лише евристичним терміном, який має стати основою головної диференціації біологічної психології. Разом із цим свою класифікацію людських типів Кречмер бачить саме як типологію темпераментів, що вносить нечіткість у класифікаційну рубрикацію побудованої типології.

Саме за **темпераментальними ознаками** виділяються дві великі **конституціональні групи** — шизотиміки та циклотиміки. Всередині цих головних груп він здійснює поділ: циклотимічного темпераменту на два полюси — веселий і сумний, а шизотимічного — дратівливий і холодний. Такі полярні протилежності можуть перемішуватися, нашаровуватись одна на одну.

Кречмер підходить до поняття **комплексної життєвої установки,** відповідно до якої **циклотиміки** мають тенденцію "розчинятися" у навколишній дійсності. Вони відкриті, схильні до спілкування, добросердні та безпосередні. Дають типи енергійних прагматиків або веселих споживачів життєвих благ.

Відповідно, **шизотимічний** темперамент виражає схильність до смутку, замкненості, до створення індивідуальної обмеженої зони, внутрішнього світу принципів і марень відносно чужої дійсності. "Я" виступає протилежністю зовнішньому світові, відповідає йому байдужістю або сентиментальною відособленістю від людей, або ж холодним перебуванням серед них. Саме цей тип породжує дефективних, похмурих диваків, егоїстів, нероб та злочинців.

Вирішення питання про типологію людини Кречмер вважає можливим за умови, що психологи сприймуть природничо-наукове, біологічне мислення, а біологи розширять свій кругозір у сфері душевного життя, котре виступає як суб'єктивне, нетривке, туманне. Лише сполучення цих двох настановлень дасть можливість науці розкрити справжню типологію людей. Підсумок своїх досліджень Кречмер виражає у наведених таблицях.

До найбільш відомих праць Е.Кречмера належать *"Будова тіла і характер"* (1926), *"Медична психологія"* (1922), *"Геніальність людей"* (1929).

Темперамент

	Циклотиміки	**Шизотиміки**
Психестезія і настрій	Діатетична пропорція між піднесеним і депресивним	Психестетична пропорція між гіперестетичним та анестетичним

	Циклотиміки	Шизотиміки
Психічний темп	Крива темпераменту, що коливається між рухливим і флегматичним	Стрибаюча крива темпераменту між поривчастістю і тягучістю, альтернативним мисленням і почуттям
Психомоторна сфера	Адекватна подразненню, закруглена, природна, м'яка	Часто неадекватна подразненню, затримки, паралічність, дерев'яніння
Споріднений тип будови тіла	Пікнічний	Астенічний, атлетичний, диспластичний та їхні комбінації

Спеціальні обдарування

	Циклотиміки	Шизотиміки
Поети	Реалісти, гумористи	Патетики, романтики, майстри форми
Дослідники	Емпірики, що описують наочно	Люди точної логіки, системи, метафізики
Володарі	Сміливі борці, спритні організатори, вмілі посередники	Чисті ідеалісти, деспоти й фанатики, люди холодного розрахунку

Відповідності між будовою тіла та психічними якостями

Будова тіла	Здоровий і хворий характер	Перехідні форми між здоров'ям і хворобою	Психічне захворювання
Астенік **Атлетик**	Шизотимічний	Шизоїд	Шизофренія
Пікнік	Циклотимічний	Циклоїд	Циркулярні психози

Типологія людини. В. Шелдон

З часів появи праць ***В.Шелдона*** про співвідношення конституціональних рис людини та характеру, її психічного складу почали говорити про **конституціональну психологію.**

У 1940 році Шелдон здійснив аналіз будови людського тіла і встановив **три показових компоненти**, кожен з яких можна було виміряти об'єктивно, і використав такі виміри за шкалою семи поділів. Це були типи: **ектоморфний** (худий і високий), **мезоморфний** (з переважанням кісток і м'язів) та **ендоморфний** (округлений, з надміром жиру). Поєднання цих елементів в одному тілі дає його **соматотип**, який може бути виражений трьома однозначними кодами. Ці соматичні компоненти були скорельовані з трьома параметрами: **церебротонією** (смоціональний резерв та когнітивний контроль), **соматотонією** (агресивна активність) і **вісцеротонією** (схильність до спілкування, фізичної релаксації).

У подальших дослідженнях, проте, вчені не знаходили таких високих кореляцій, а ендоморфія взагалі здавалася досить сумнівним компонентом. ***Ріс*** і ***Айзенк*** стверджували, що два фактори — лінеарність та розмір, — достатні, щоб охопити всю багатоманітність даних емпіричних спостережень. Разом із тим ***Парнелл*** підтверджує наявність ланки між ектоморфністю і шизоїдно інтелектуальним темпераментом. Айзенкова теорія особистості (1967) встановлює два виміри: 1) інтроверсія-екстраверсія та 2) невротизм — стабільність відносно конституції нервової системи.

Дж.Таннер як співавтор книги *"Біологія людини"*, що вийшла в Нью-Йорку 1964 р., відносить до конституціональних ознак морфологічні, фізіологічні та психологічні, які між собою тісно пов'язані. Зазначається чітко збалансований статевий поліморфізм. Людське тіло навіть за зовнішнім виглядом має безконечну кількість варіацій, в той час як та або інша класифікація типів будови тіла базується на обмеженій кількості ознак, не беручи до уваги інші. Таннер вважає класифікацію Шелдона як таку, що дещо нагадує кречмерівську, проте вказує на те, що існують не дискретні "типи", а лише безперервно розподілені "компоненти" будови тіла.

Шелдон у зв'язку з **проблемою дискретності типів** зауважував у 1940 р.: "Концепція типів відіграла свою позитивну роль у вивченні особистості, але самі типи при цьому, мабуть, більше за все нагадували жердини, які підпирають мотузку для вивішування білизни, іншими словами, щось таке, до чого можна було "підвісити" всю класифікацію. По мірі того як мотузка заповнювалась, уявлення про типи відходило на задній план і, нарешті, зникло зовсім, поступившись місцем уявленню про дихотомію до концепції мінливості щодо різних просторових осей".

Визначаючи три своїх компоненти, Шелдон спирався на 4000 стандартних фотографій студентів коледжу в оголеному вигляді — спереду, збоку і

ззаду. Кожний піддослідний отримував оцінку відповідно до кожного компоненту на основі антропоскопічного методу з використанням оцінкової шкали від 1 до 7 балів з рівними інтервалами між цифрами. Перший із крайніх варіантів оцінювався як 7-1-1, другий — 1-7-1, третій — 1-1-7. Відповідно, компоненти отримали назву ендоморфного, мезоморфного та ектоморфного. На цих назвах позначалася теорія походження цих компонентів від зародкових шарів. А вся система дістала назву **соматотипії**. Набір трьох цифр — це і є **соматип** людини.

Крайній ендоморфний варіант характеризується кулеподібними формами: кругла голова, великий живіт, слабкі і в'ялі руки та ноги, велика кількість жиру на плечах і стегнах, але тонкі зап'ястки та щиколотки. Крайній варіант мезоморфного компоненту — це класичний Геркулес, у якого переважають кістки та м'язи. Він має кубічну масивну голову, широкі плечі та грудну клітку. Серцевий м'яз досить великий. Кількість підшкірного жиру мінімальна. Крайній приклад ектоморфії — це довготелеса людина з худим, витягнутим обличчям, утікаючим назад підборіддям, високим чолом, тонкими, довгими руками тощо. Майже немає підшкірного жиру, але добре розвинена нервова система. Це — крайні типи.

Найбільш поширеними типами Шелдон вважає 3-4-4, 4-3-3, 3-5-2. Класифікація Шелдона хоч і була піддана серйозній критиці, проте зручна для користування. Факторний аналіз типів конституції не протиставляється вже описаним, а лише доповнює їх.

Усі теорії будови тіла так чи інакше визначають відповідну поведінку певного типу. Лише недавно, як зауважує Таннер, почали цікавитися питанням, які елементи поведінки є стабільними протягом життя та як вони пов'язані з фізичними відмінностями, якщо такий зв'язок взагалі існує. Було зазначено, що коефіцієнт інтелекту мало корелює з конституцією тіла. Більший зв'язок знаходять між темпераментом, особистісними рисами поведінки та будовою тіла. На це вказували вже і Кречмер, і Юнг.

Шелдон виділив 50 ознак для визначення **постійних рис поведінки**, провівши дослідження 30-ти осіб. Усі ознаки він розбив на три категорії та виділив три компоненти темпераменту, кожний з яких характеризувався 20-ма ознаками. Кожна ознака оцінювалася за семибальною шкалою, а середній бал за 20-ма ознаками визначав увесь компонент. Компоненти темпераменту отримали назви **"вісцеротонія"**, **"соматотонія"**, і **"церебротонія"** (див. таблицю). Визначивши число балів за компонентами темпераменту у 200 піддослідних, співставивши ці цифри з даними про їхні соматотипи, Шелдон встановив коефіцієнт кореляції 0,8 між вісцеротонією та ендоморфією, соматотонією та мезоморфією, церебротонією та ектоморфією.

Численні дані показують, що люди з різною будовою тіла, як правило, обирають різні шляхи діяльності та надають перевагу тому або іншому способу життя. Навряд чи хто обере фах викладача фізкультури або кадрового військового, якщо бракує сили й спритності. Особи, що надають перевагу дослідницькій роботі, високі та худі, чим відрізняються від тих, хто працює на виробництві.

Насправді кореляція між будовою тіла і темпераментом значно нижча, ніж це побачив Шелдон. Проте чимало дослідників указують на зв'язки між теоріями Кречмера і Шелдона. Адже ці теорії так чи інакше виходять із великої історичної практики людського спілкування.

Набір ознак зі шкали темпераментів (за Шелдоном)

Вісцеротонія	Соматотонія	Церебротонія
Розслабленість у поставі та рухах	Упевненість у поставі та рухах	Загальмованість у рухах, скутість у поставі
Любов до комфорту	Любов до пригод	Відлюдкуватість, соціальна загальмованість
Жадоба похвали і схвалення	Емоційна черствість	Прихованість, емоційна стриманість
Невимушеність у спілкуванні та вираженні почуттів; вісцеротонічна екстраверсія	Екстраверсія у вчинках, але прихованість у почуттях; соматотонічна екстраверсія	Церебротонічна інтроверсія
Товариськість і м'якість у стані сп'яніння	Агресивність і наполегливість у стані сп'яніння	Стійкість до дії алкоголю та інших депресантів
Потяг до людей у тяжку хвилину	Потяг до дії у тяжку хвилину	Потяг до самостійності у тяжку хвилину
Орієнтація на дитинство і сімейні відносини	Орієнтація на юнацьку діяльність	Орієнтація на пізні періоди життя

Факторний аналіз будови тіла у зв'язку з психічними особливостями людини. Дж.Таннер

Ідеї ***Дж.Таннера*** щодо характеристики конституції тіла у зв'язку з психічними особливостями людини викладені ним у колективній монографії *"Біологія людини"*. Серед її авторів виступають також ***Дж.Гаррісон,***

Дж.Вайнер, Н.Барнікот. Сам Таннер у розділі *"Ріст організму і конституція"* виклав результати своїх пошуків, порівнюючи їх з дослідженнями інших авторів, що розробляли цю проблему. У зв'язку з конституціональним дозріванням було досліджено кореляції довжини і ваги тіла, розвитку зубів, зовнішньої форми тіла і статевого дозрівання.

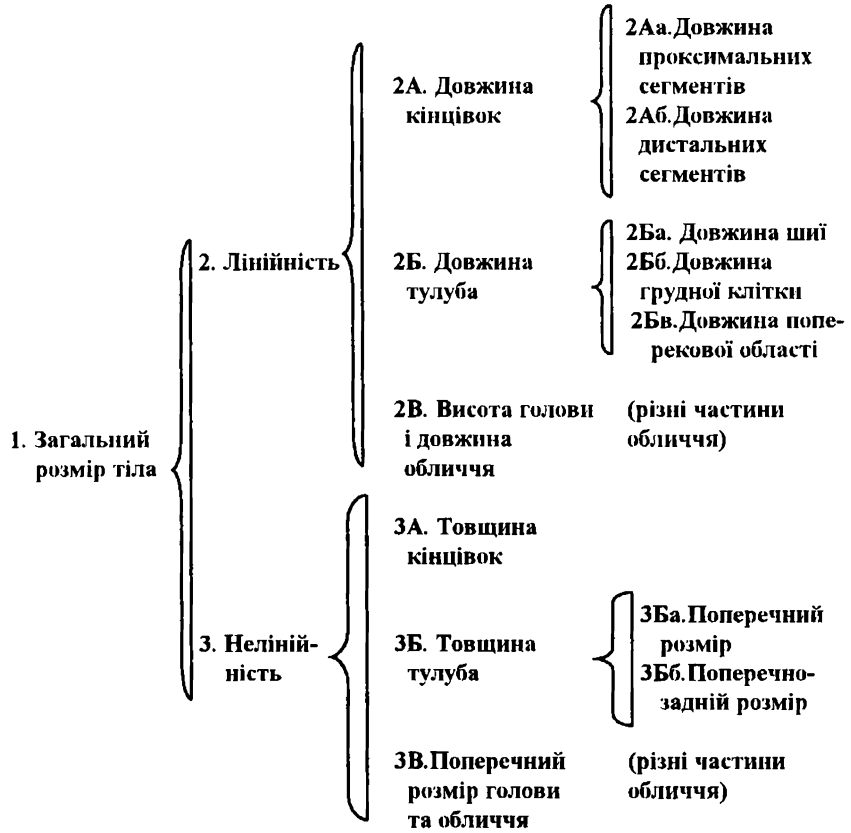
Таннер вважає, що класифікація за допомогою факторного аналізу безпосередньо випливає із кількісного, вимірювального підходу до визначення будови тіла людини. Факторний аналіз тлумачиться Таннером як галузь багатобічного статистичного методу, яка використовується для зведення багатьох корелюючих між собою вимірювальних ознак до невеликої кількості головних факторів, що визначають основну долю мінливості первинних вимірювань. Таннер аналізує фактори **облічні**, які корелюють між собою, та **ортогональні**, або незалежні, які обираються дослідником виходячи з наукового завдання. Як вихідний пункт дослідження Таннер бере таблицю коефіцієнтів кореляцій для групи десяти або більше вимірювальних ознак.

Таннер спочатку виділяє **загальний фактор** розміру тіла, а далі — кілька **групових факторів**. Спираючись на ці засади, він подає класифікацію будови тіла у вигляді ортогональних розподілених групових факторів в результаті застосування факторного аналізу (див. схему на с.170).

Таннер зауважує, що запропонована ним схема дає дещо спрощене уявлення про конституцію тіла, тому він далі ще додає фактори розміру і форми голови, кисті й стопи. Автор визначає фактори як статистичні величини, не пов'язані безпосередньо з генетичними і фізіологічними механізмами. Таннер висловлює сподівання, що багатомірний статистичний аналіз слугуватиме основою подальшого розвитку класифікації і розуміння фізичних відмінностей. Він також з'ясовує зв'язок тканинних компонентів і характеру будови тіла.

В основу класифікації будови тіла Таннер пропонує покласти **кількісні відмінності у структурі тканин**. Мова йде про кількісну різницю у структурі тканин, зокрема про відносний зміст жирової, м'язової і кісткової тканини у різних індивідів. Деякі чисто зовнішні ознаки, наприклад, загальний розмір тіла, можуть не залежати від структури тканин. Проте форма і структура обов'язково пов'язані: гладка людина завжди буде мати округлі риси. Людина з розвиненою мускулатурою ніколи не буде здаватись тендітною і довготелесою. Для кожної окремої тканини співвідношення між структурою і формою більш незалежні: у людини з певним процентом кісткової тканини можуть бути довгі ноги і короткий тулуб, і навпаки — короткі ноги і довгий тулуб.

Таннер далі спеціально досліджує зв'язки будови тіла з фізіологією, патологією та поведінкою. Робиться припущення, що різниця у структурі та функціях центральної нервової системи пов'язана з будовою тіла. Також припускається, що від будови тіла залежать досить стабільні фізіологічні функції, які не змінюються роками.



Було встановлено, що у високих індивідів з чітко вираженим ектоморфним компонентом секреторна активність щитоподібної залози підвищена. У кремезних індивідів артеріальний тиск трохи вищий, ніж у високих і тонких. Час реакції зменшується зі збільшенням ступеня ектоморфії.

Схильність до хвороб також залежить від будови тіла. Дослідження показали, що туберкульоз легенів певною мірою пов'язаний з конституційними відмінностями. Це хвороба, характерна для ектоморфного типу будови тіла. Правда, первинна інфекція не залежить від цього типу, проте наступне поширення збудника в організмі, й поява через кілька років клінічних симптомів захворювання за однакових умов життя значно частіше спостерігаються у високих людей з відносно малою вагою, ніж у кремезних.

Інфаркт міокарда частіше трапляється у людей з великою вагою відносно зросту. Мабуть, тут має вплив надмірний розвиток жирової та м'язової тканини. Причини захворювання можуть бути і фізіологічними, і

соціальними. Індивіди мезоморфного типу частіше перебувають в таких умовах, які сприяють розвитку коронаротромбозу, зокрема в умовах стресу.

З певною будовою тіла пов'язаний також діабет. У хворих на пізню форму діабету більше виражений ендоморфний характер тіла, ніж у хворих на ранню форму. В літературі є дані про те, що випадки ракових захворювань частіше трапляються у брахітипів, ніж у лонгітипів.

Психічні захворювання більш чітко пов'язуються з будовою тіла. Шизофренія корелює з високим ектоморфним компонентом; маніакально-депресивний психоз властивий людям із низьким рівнем ектоморфіну і високим мезоморфним і ендоморфним компонентами; до параної більш схильні мезоморфні типи. Неврози частіше виникають у осіб з підвищеним ступенем дисплазії. Істерія і депресія більш типові для мезоморфного та ендоморфного типів, симптом тривоги і страху — для ектоморфного типу. Каузальний характер цих залежностей ще мало вивчений. Таннер висуває припущення, що у більшості випадків **будова тіла є фенотипним вираженням генного комплексу**, що впливає на пенетрантність і експресивність окремих генів, які визначають схильність до певних захворювань.

Свої міркування про конституційні характеристики людини Таннер завершує дослідженням теми "**Будова тіла і поведінка людини**". Коефіцієнт інтелекту залишається відносно стабільним, але він дуже мало корелює з будовою тіла. Проте темперамент уже виявляє таку кореляцію. Це стосується і властивостей особистості, що виражаються в її поведінці.

Таннер піддав критиці класифікацію Шелдона та її підстави, висуваючи вимоги досліджувати **генетичну основу компонентів темпераменту**. Таннер пропонує будувати дослідження так, щоб психолог і спеціаліст із соматотипів працювали окремо, причому психолог має користуватися лише записами бесід з піддослідним і не мати уявлення про характер будови його тіла. Дотримання цієї вимоги дає можливість далі підтвердити правильність гіпотези щодо наявності у людини того або іншого темпераменту, узгодженого з певною будовою тіла.

Таннер викладає **дві теорії** походження зв'язку між будовою тіла і темпераментом. Одна теорія пояснює це **дією клейотропних, або тісно зчеплених, генів**, друга — **впливом середовища на ранніх етапах розвитку** людини. Згідно з першою теорією, гени контролюють як будову тіла, так і розвиток людини та ендокринної системи, які визначають темперамент. Інша теорія вказує на існування окремих генів для кожної ознаки, які, проте, тісно пов'язані між собою. За другим підходом, дитина, що має досить чітко визначену мезоморфію, дізнається, що вона сильніша за інших і може їх перемогти. Так формуються підстави, щоб ця дитина звикла виділятися серед своїх однолітків. Таннер вважає за можливе сполучити ці дві теорії, висуваючи думку про те, що генетичні засади можуть реалізуватися лише за наявності відповідних умов.

Згідно зі своїм темпераментом (характером) люди обирають свій **життєвий шлях та способи реагування на світ**, коли надається перевага тим або іншим цінностям. Таннер, досліджуючи різні **професіональні групи,** дійшов висновку, що люди, які зайняті дослідницькою роботою, неза-

лежно від їхньої заробітної платні (маються на увазі можливості харчуватися), більш високі й худі, ніж ті, що працюють на виробництві. Водій-"дальнобійник" і пілот відрізняються від інших більш високим мезоморфним компонентом. Мабуть, не слід посміхатися, почувши від Таннера, що студенти Гарвардського університету, які вивчають природничі і соціальні науки, характеризуються здебільшого атлетичною будовою тіла порівняно з майбутніми мистецтвознавцями та філософами; для майбутніх інженерів, медиків і стоматологів характерною є більш виражена мезоморфія, але менше виражена ектоморфія, ніж для фізиків і хіміків. Різні види діяльності вимагають і сили, і ризику, і рішучості, але мета, заради якої реалізується така енергія, має бути різною стосовно того або іншого випадку. Таннер зауважує, що енергія і сила індивідів соматотонічного типу — така ж уроджена ознака, як і інстинкт. Соматотонія може бути такою ж інстинктивною, як і сексуальна активність, але такою, що більше піддається впливу культури.

За всієї наукової дотепності Таннера він, утім, не звертає уваги на те, що, зокрема, фахівці природничих або гуманітарних наук мають серйозні розходження у своїх світоглядних установках. Філософи гедонічного напряму, зокрема ***Ламетрі***, завжди на своїх портретах (див.: ***К.Лафатер.*** "*Фізіогномічні фрагменти*") мають більше пікнічних рис, ніж філософи суто ідеалістичного спрямування. Справа не тільки в заняттях тією або ж іншою дисципліною, зокрема філософією або архітектурою, а в тому, яку світоглядну або **фахову установку** сповідують ті чи інші творці. Філософи, як і архітектори та живописці, дотримуються зовсім протилежних спрямувань: архітектура або протиставляється природі, або ж підкреслює її самостійність, філософ як оптиміст чи песиміст тощо.

В цілому Таннер, порівняно з Шелдоном, більш помірковано говорить про кореляцію між тілесною конституцією і психічними рисами людини. Питання про таку кореляцію він у цілому залишає відкритим і ставиться до нього дуже обережно. Адже спостереження за друзями і близькими людьми можуть віддаляти від об'єктивної позиції. Проте, зауважує Таннер, повсякденний досвід примушує нас повірити в існування того загального зв'язку між будовою тіла і психологічною поведінкою людини, який було встановлено Кречмером і Шелдоном.

Таннер підкреслює, що у свідомості панують **стереотипи сприймання людини**, які тонуть у минулому історії. Він цілком резонно зауважує: "Важко уявити собі, щоб Лорен і Гарді, зберігаючи свій минулий образ, помінялися б характерами, так само, як не можна уявити Фальстафа Мефістофелем, а Скруджа Піквіком. Ми не можемо уявити собі Христа схожим на Будду. Очевидно, наше мислення несе стереотипний образ, що пов'язує воєдино будову тіла і поведінку. Цей стереотип сформувався у Середні віки або ще раніше і з того часу істотно не змінився. Можливо, це лише плід колективної фантазії, і все-таки більш вірогідно шукати його витоки на твердому грунті біології людини".

Історіографічне порівняння типологій будови тіла. Р.Кнуссман

Спроби побудувати універсальну теорію конституційних типів людини нагадують ситуацію, описану в традиції одного з напрямів індійської філософії (джайнізму). Уявімо, що світ — це слон. Один філософ (як і всі інші, сліпий) торкається руками вуха слона, і йому здається, що весь слон такий, як його вухо. Інший філософ має змогу торкнутись хобота і через ці свої відчуття будує уявлення про слона загалом — тонкий, довгий, гнучкий тощо. Ще інший філософ торкається ноги слона і, звичайно, уявляє собі всю тварину саме такою — стовбуроподібною, масивною, твердою і т. ін. Проте жоден із цих філософів не здогадується про обмеженість людського пізнання в цілому і пізнавальних можливостей конкретної людини зокрема. Охопити ціле — справа складна й досить громіздка, коли це стосується питання побудови цілісної теорії конституціональних типів особистості.

Р.Кнуссман зробив спробу узагальнити весь історичний досвід вирішення проблеми "тілесної детермінації характеру людини", навівши свої висновки у вигляді таблиці.

Порівняння типів будови тіла за основними варіантами (*Кнуссман*, 1968)

Вузький тип	Округлий тип	Автор	Школа
туберкульозний тип	апоплексичний тип	Гіппократ (V—IVст. до н.е.)	антична
тип газелі	тип слона	Ватсаяна (Vст. н.е.)	давньоіндійська
торакальний тип	абдомінальний тип	Галле (1797 р.)	французька (класична)
ментальний тип	нутритивний тип	Валькер (1823 р.)	англійська (приєднується до старонімецької)
респіраторний тип	дигестивний тип	Ростан (1826 р.), Кіро (1908 р.), Шайю і Мак-Оліф (1910 р.)	старонімецька
астенічний габітус	апоплексичний тип	Рокитанський (1826, 1844 р.) Штіллер (1907 р.)	старонімецька
астенічна конституція	плеторична конституція	Карус (1858 р.)	старонімецька
туберкульозна конституція	карциноматозна конституція	Бенеке (1878 р.)	старонімецька
чуттєвий тип (Empfindungs naturell)	угодований тип (Ernarunas naturell)	Гутер (1880 р.)	старонімецька

Вузький тип	Округлий тип	Автор	Школа
морфологічна комбінація	морфологічна комбінація	Джованні (1891 р.)	італійська (класична)
макроскелія	брахіскелія	Мануврієе (1902 р.)	французька (приєднується до класичної італійської)
епітеліальний тип	сполучнотканинний тип	Віреніус (1904 р.)	російська
мікроспланхічний лонгітип	макроспланхічний брахітип	Віола (1909 р.)	італійська (класична)
гіпертіреоїдний тип	гіпотіреоїдний тип	Пенде (1912 р.)	італійська
тип росту в висоту	тип росту в ширину	Штерн (1912 р.)	німецька (змішана)
м'язоїдний тип	травоїдний тип	Брайант (1914 р.)	англо-американська
гіпотонічний тип	гіпертонічний тип	Тандлер (1914 р.)	німецька (змішана)
гіпостенічний тип	стенічний тип	Міллс (1917 р.)	англо-американська
вузькогрудий тип	широкогрудий тип	Бругш (1918 р.)	німецька (змішана)
астенічний габітус	артритичний габітус	Ю.Бауер (1919 р.)	німецька (змішана)
астенічний статус	збудливий статус	Борхардт (1921 р.)	німецька (змішана)
лептосомний (астенічний) тип	пікнічний тип	Кречмер (1921 р.)	німецька (Кречмера)
гіповегетативний біотип	гіпервегетативний біотип	Пенде (1922 р.)	італійська (класична)
гіперонтоморфний тип	гіпоонтоморфний тип	Бін (1923, 1924 рр.)	англо-американська
стенопластичний тип	еуріпластичний тип	Бунак (1923 р.)	радянська (приєднується до школи Кречмера)
тонкий (вузький) біотип	повний (м'ясний) біотип	Давенорт (1923 р.)	англо-американська (приєднується до шкіл Бругша і Кречмера)
лінійний тип	латеральний тип	Стоккард (1923 р.)	англо-американська
вузький тип	широкий тип	Ашнер (1924 р.)	німецька (змішана)
базедоїдний тип	тетаноїдний тип	Йєнш (1924 р.)	німецька (змішана)
форма майбутнього	юнацька форма	Майєс (1924 р.)	німецька
лонгітип	брахітип	Пфуль (1924 р.)	німецька (Кречмера)
тип кочівника	тип селянський	Фріденталь (1925 р.)	німецька

Вузький тип	Округлий тип	Автор	Школа
плоский тип	округлий тип	Мак-Оліф (1925 р.)	французька (приєднується до школи Кречмера)
стенозомний тип	мезозомний тип	Галант (1926, 1927 рр.)	радянська (приєднується до школи Кречмера)
лептосомний тип	еврисомний	Вайденрайх (1927 р.)	німецька (Кречмера)
плагітип	стенотип	Кастальді (1928 р.)	італійська
подовжений біотип	широкий біотип	Пенде (1928 р.)	італійська (класична)
лептосомний тип	пікносомний тип	Раутман (1928 р.)	німецька (Кречмера)
доліхоморфний тип	брахіморфний тип	Серебровська (1929 р.)	радянська
вертикальний тип	горизонтальний тип	Шрайдер (1937 р.)	французька
гіпопластична конституція	гіперпластична конституція	Буйневич (1940 р.)	німецька
ектоморфний тип	ендоморфний тип	Шелдон (1940 р.)	англо-американська
лептоморфний тип	пікноморфний тип	Конрад (1941 р.)	німецька (Кречмера)
нейрогенна конституція	лімфогенна конституція	Гюттід (1942 р.)	німецька
лептоморфна конституція	еврифоморфна конституція	Ріс і Айзенк (1945 р.)	англійська та італійська школи (приєднуються до школи Кречмера)
K(alt)-тип (чутливий до холоду)	W(arm)-тип (чутливий до тепла)	Керрі (1946 р.)	німецька
лептосомний тип	пахісомний тип	Барт (1947 р.), де Тоні (1953 р.)	англійська та італійська школи (приєднуються до школи Кречмера)
ектобластичний тип	ендобластичний тип	Мартіні (1948 р.)	французька
андропоморфний тип	гінекоморфний тип	Шлегель (1957 р.)	німецька
ектодермально-вертебральний тип	ентодермально-нутрітивний тип	Каті (1959 р.)	німецька
мікрокінетичний тип	макрокінетичний тип	Ламперт (1962 р.)	німецька (вчення про функціональні типи)

Підводити риску під наведеним переліком спроб аналізу будови тіла у порівнянні з характером та поведінкою особистості зарано. Можна передбачити, що ці спроби матимуть продовження, а отже, спричинять подальший поступ психологічної науки у погляді на цю проблему.

РОЗДІЛ II

ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ ВЧИНКОВОЇ ДІЇ: ВІД ЗОВНІШНЬОЇ СТРУКТУРИ ДО ВНУТРІШНЬОЇ. ІДЕЯ РЕФЛЕКСУ ЯК ПОВЕРНЕННЯ ДО ВИХІДНОЇ ТОЧКИ ПОВЕДІНКИ

На рубежі XIX — XX століть відбулася революція у природничих та технічних науках. Подальший розвиток атомного вчення, квантова теорія ***М.Планка***, теорії відносності ***А.Ейнштейна***, посилений розвиток техніки, пов'язаний, зокрема, з мілітаризацією держав, глибоко вплинули на культуру в цілому і психологічну науку зокрема. Поза цим "культурним фоном" зрозуміти найважливіші події в історії психології, мабуть, неможливо.

В суперечках історичного становлення знайшли своє ідеологічне вираження ідея "занепаду Європи", більш точно — західних країн, автором якої був ***А.Шпенглер***, та протилежна ідея з акцентуацією на вірі в майбутнє, але також по суті нігілістично-занепадницька ідея футуризму, що мала стосунок не тільки до художньої літератури, мистецтва, але в цілому до культури (***Марінетті*** та його група). Неопозитивісти у філософії висунули принцип верифікації, заснований на фізикалізмі, тобто можливості перевірки істинності суджень на основі зведення їх до "фізичних" подій.

Інтенсивний розвиток фізіології — найбільше в особі її корифеїв першої чверті XX століття (***В.М.Бехтерєва, І.П.Павлова, Ч.Шеррінгтона*** та ін.), особливо розвиток **учення про рефлекси**, так чи інакше — позитивно або негативно — вплинули на характер психологічних учень. Поява абстрактної людини в абстрактному мистецтві — своєрідна деперсоналізація людських образів, поява функціонального конструктивізму в архітектурі, словом — "інженерне мислення" стосовно світу й людини, — все це не тільки вплинуло на психологію, але й сама психологія стала також своєрідним вираженням загальної культурної течії. Можна говорити про взаємну рефлексію

цих багатоманітних проявів даної культурної епохи. Правда, розвиток науки має певну міру автономності, як має її кожна сфера ідеології. Те, що оточує психологію, не визначає її повністю, але в цій взаємній рефлексії лише допомагає зрозуміти основну тенденцію її розвитку.

Екзистенціальна психологія особистості й творчості, висунувши ряд кардинальних питань людського існування, не досліджувала реальну взаємодію індивіда і суспільства. Творчість тлумачилася переважно в рамках суб'єктивних перетворень ідей та образів, відгороджених від будь-якого спілкування з реальною дійсністю, що визначалось як "спонтанна трагедія творчості". Проте екзистенціальний аспект можна виявити не тільки в "пограничних ситуаціях", на стику життя і смерті, а й у буденному житті, яке й приводить до таких ситуацій. Трагедію творчості слід було розглядати як трагедію саме суспільного існування, яке зайшло в суперечність із "натуральними" якостями, рисами людини.

Психологія мусила знайти відповідь на кардинальне питання людського існування: як пов'язуються між собою дві "натури" в людській особі — **біологічна та соціальна?** В тих психологічних напрямах, які орієнтувалися більше на природничий аспект психічного, соціальне прямо визначалось (і за суттю, і за формою) як біологічне. В напрямах, що були орієнтовані переважно на соціальний бік психічного, соціальне протиставлялося біологічному як антипод, але за своїм сутнісним спрямуванням не виходило за його межі. Ось чому **рефлексологія** та **біхевіоризм**, з одного боку, а також різні гілки **фрейдизму**, з іншого, все ж не подолали біологізму соціального. Два фактори, що визначали поведінку, зводилися, зрештою, до одного. Суто психологічне розчинилося в біосоціальному, по суті зникло як предмет психології: прямо — у біхевіоризмі і дещо завуальовано — у психоаналізі. **Гештальтпсихологія** повністю поділяє історичну долю біхевіоризму та психоаналізу, хоч має свої особливості в заміні "біологізації" "фізикалізмом".

Біхевіоризм, гештальтпсихологія та психоаналіз постали в історії психології в гострій взаємній суперечності, у відвертій взаємній критиці. Мабуть, вони несвідомо бачили одне в одному власні недоліки, але бачили їх спершу в іншому. Всі вони мають "поведінкову" суть. Те, що робить організм — людини або тварини — є саме **поведінка як певна реакція на середовище (зовнішнє і внутрішнє)**.

Екзистенціальна психологія мала перед собою абстрактну суб'єктивовану активність індивіда, навіть якщо йшлося про активність творчого плану. Ця активність мислилась як спонтанна, незалежна від середовища, а середовище — як вороже індивідові в його найінтимніших визначеннях. Психологія поведінки теж говорить про "трагічність" людського існування, але тепер вона визначається несумісністю, суперечністю двох аспектів однієї і тієї ж природи людини. Правда, можна говорити про відвертий дуалізм поведінкової психології. Спроба визначити, зокрема, психоаналіз як психологію з провідною категорією мотивації має певний сенс, але при цьому втрачається головна підстава для критики всіх поведінкових спрямувань.

"Психологія поведінки", отже, починає з абстрактної біологічної істоти, відшукує надзвичайні надбудови, щоб відрізнити психіку тварини і людини, і завершує гострою однобічністю соціальної психіки саме людини, запропонувавши теорію еволюції в рамках теорії двох факторів, дедалі більше відходячи від біологічного і повертаючись до соціального. Поведінкова психологія починає свій шлях з оптимістичних намірів зробити поведінку цілком підконтрольною експериментаторові в широкому розумінні цього слова, щоб змінити людину в напрямі, бажаному для тих чи інших соціальних кіл. Таким виступив, насамперед, біхевіоризм в особі його засновника ***Дж.Вотсона***. Соціальні форми психоаналізу повернулися до трагедійності людського існування, і ***К.Горні*** навіть спеціально показує безвихідне порочне коло людської поведінки, порочне коло базового, первісного страху, який іманентно пригнічує людину.

Психологія особистості, до якої "несвідомо" прямує поведінкова психологія, — від рефлексології до форм соціального психоаналізу, — все ж несумісна з "поведінкознавством". Воно завершується особистісним відгалуженням, з одного боку, і "психологією творчості", з іншого. Існують спроби поєднати ці два напрями сучасної психології. Проте наукове розкриття психології особистості та творчості підходить до своєрідної межі, де продуктивність досліджень різко знижується. Це свідчить про необхідність нового підходу у спробах поєднати проблеми "творчість" та "особистість".

Ідея сигналу в поведінкознавстві. Поведінка як вища нервова діяльність і "муки свідомості". І. П. Павлов (1849 — 1936)

Вивчення **психології поведінки** по суті започатковує ***І.П.Павлов***. Після серії досліджень функції травлення він звертається до фізіології вищої нервової діяльності і створює **вчення про умовні рефлекси**. В уявленні самого Павлова це — чисто фізіологічне вчення, яке має зовнішні для себе психологічні цілі. "Муки свідомості" складають, зрештою, головний предмет психології і взагалі найважливіший предмет науки про людину — так вважав Павлов.

Розкриття механізму цих "мук свідомості" як внутрішнього світу людини стало основним життєвим завданням багатьох видатних учених, адже це найвеличніша мета людини — пізнати саму себе. Проте досягти цієї мети прямим шляхом, тобто через самоспостереження, поки ще нікому не вдалось. Треба почати з іншого. У справу пізнання психічного як суб'єктивного

має втрутитися **фізіологія вищої нервової діяльності** [illegible]
стовує об'єктивний метод дослідження. Те, що доступне методу, є поведінковий аспект психічного. І Павлов ставить знак рівності між фізіологією вищої нервової діяльності та поведінкою. Суб'єктивне, свідомість прямому вивченню не підлягає. Фізіолог повинен уникати тлумачення фактів поведінки тварини в суб'єктивних термінах, вважає Павлов. Таке тлумачення не має статусу наукового і заводить предмет психології у безвихідь суб'єктивізму.

Проте Павлов використав лише фізіологічний індикатор для дослідження поведінки. Наукове мислення Павлова залишається поведінково-психологічним. Про це свідчить ідея досліджувати не ізольовані функції організму, що робить здебільшого фізіологія, а цілісний організм. Здійснення такого підходу було гордістю самого Павлова та його школи. Експериментальна тварина після відносно нескладної операції зі встановлення фістули для слиновиділення працювала в лабораторії, даючи показники як здорова істота. Спостережувані факти стосувалися поведінкових аспектів діяльності. Інтерпретація участі мозкових механізмів у цій діяльності стосувалася макроструктурних особливостей, що було лише доповненням до інтерпретації поведінкового плану. Поведінка цілого організму в його відношеннях до різних проявів середовища є вже предмет психології.

Мета вивчення фізіології вищої нервової діяльності, за Павловим, полягає в тому, щоб розкрити найтонші **механізми поведінки тварини**. Це дасть можливість такою мірою розробити фізіологічну канву, що на ній зможе вільно розміститися і бути поясненим складний психологічний візерунок. У зв'язку з цим Павлов твердив про можливість і необхідність **злиття фізіологічного та психологічного**, але так, що інтерпретація поведінки залишиться суворо науковою і насамперед об'єктивною. Правда, стало ясно, що таке уявлюване злиття реально не відбувається. Здійснити будь-яке зведення психічного до фізіологічного буде лише частиною (і при тому меншою) процесу наукового дослідження поведінки. Головне завдання залишається ще не вирішеним: як можливе суб'єктивно-психічне і в чому смисл його життєвого призначення, якщо тільки не мислити його як простий епіфеномен фізіологічних процесів.

Ідея "злиття" раціонально може бути тлумачена не в методологічному плані, а в чисто **методичному**: можна припустити, що, досліджуючи фізіологію, ми тим самим розкриваємо і психологічні закономірності. Це положення Павлова стало інструментом його "фізіологічного мислення". Якщо предмети фізіології та психології збігаються, це означає, що можна злити основні поняття цих наук (при опорі на поняття фізіологічні) та користуватися ними як термінами, що в дусі детермінізму розкривають особливості поведінки.

Вихідне поняття павловської "фізіологічної" системи — **сигнал, умовний рефлекс**. Його антагоністом є **рефлекс безумовний**. Для утворення тимчасового зв'язку має відбутися збіг у часі та структурі умовного та без-

умовного подразників. Виникає те, що психологи називають **асоціацією**. Безумовний рефлекс було прирівняно до інстинктивної поведінки, тобто він мислився як ланцюг безумовних рефлексів, в якому кінець одного рефлексу стає початком наступного. Таким чином, зникає багатовікова містика, що затьмарювала явища інстинктивного життя тварин і насамперед — його несвідомо здійснювану доцільність.

Система понять павловського вчення про вищу нервову діяльність не є ні суто фізіологічною, ні психологічною, ні навіть загальнобіологічною. Вона стосується ряду дисциплін природничого характеру і навіть охоплює поведінкові поняття кібернетики. Корифеями останньої визнавалася думка, що центральним поняттям кібернетики слід вважати сигнал. Він містить певний зміст, має свою динаміку, і, зрештою, всі інші поняття кібернетики можуть бути зведені до нього або з нього виведені. Вихід павловської "фізіологічної" системи до психології і відбувався саме через **загальнонаукове поняття сигналу**, що дало змогу відчути й спорідненість творчих продуктів у психології та фізіології.

Отже, усі враження, які отримує організм від середовища, виконують сигнальну функцію. Сигнал — це подразнення, що має своєрідний зміст і викликає тому певну **реакцію**. У роботі мозку сигнали фізичні (світло, електрика, звук тощо) перетворюються, зокрема, на сигнали хімічні, ці останні — на фізіологічні і, зрештою, на психологічні, коли в зоровій системі організму виникає образ предметного світу, який оточує організм.

Оскільки сигнали можуть бути різних ступенів та змістових рівнів, вони безпосередньо та опосередковано повідомляють про характеристики предметів оточуючого організм світу, і це все пов'язується з різними рівнями відображення.

Павлов установлює сигнали першої та другої систем. До **першої** належать сигнали, пов'язані з чуттєвим відображенням предметного світу, до **другої** — сигнали, що здійснюють опосередковане, абстрактне відображення, яке Павлов пов'язував з виникненням **мовної здатності** людини. Отже, така провідна здатність, як мовна, також була визначена як сигнальна функція, і, таким чином, два рівні відображення світу — **чуттєво-безпосередній** та **абстрактно-опосередкований** — дали першу сферу визначень сигнальної функції. Правда, саму мову можна теж сигналізувати певними позначеннями, наприклад літерами, складами, словами (написаними), а ці сигнали вважати такими, що також можуть бути репрезентовані певними позначками, і т. д., тоді, принципово кажучи, кількість сигнальних систем теоретично може йти у безконечність. Виходячи із практичних міркувань, Павлов запропонував лише дві сигнальні системи — першу й другу.

Сигнали, таким чином, виступають у кількох іпостасях і разом із тим вони систематизуються на основі різних принципів, унаслідок чого й виникають сигнальні системи. Таке поєднання, зафіксоване як результат життєдіяльності та її певного впорядкування, було названо динамічною стереотипією в роботі головного мозку.

Вчення про **стереотипність в роботі півкуль головного мозку** показує, за Павловим, повний збіг таких психологічних понять, як навичка, звичка, зі стереотипною реакцією організму. Оскільки стереотип поведінки має **динамічний характер**, Павлов уводить для пояснення два взаємопов'язаних поняття: інертність і лабільність у протіканні нервових процесів. "Динамічна стереотипія" — термін, що відображає глибоку діалектику, суперечливе відношення організму і середовища. Щоб вижити, організм повинен фіксувати певні постійні фактори середовища та послідовність їхнього впливу на організм. Але оскільки він увесь час перебуває в стані зміни і така зміна відбувається і в середовищі (в якому активно діє організм), то, всупереч першій тенденції, має діяти тенденція протилежна, в результаті чого послідовність реакцій організму змінюється. Підтримка, зміна, установка такого мозкового стереотипу є роботою досить важкою. Вона пов'язана з певною групою почуттів (емоцій). Більше того, почуття є індикатором, показником цієї зміни, її змістом.

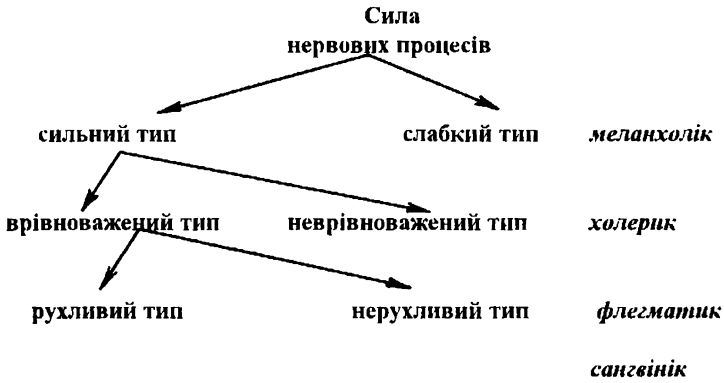
Установлений стереотип реагування на систему сигналів середовища щораз піддається випробуванню через те, що самі сигнали, залишаючись у своїй певній послідовності, все ж змінюють свій порядок. Особа має змінювати свій спосіб життя, свої відношення до світових явищ. А це викликає необхідність серйозної напруги для організму. Чи впорається він з такою напругою? Так постають значні переживання, пов'язані зі зміною стереотипу, тобто чітко закарбованого способу життя. Тут мають значення індивідуальні особливості особи. Одні люди з честю переносять зміну в порядку життєвих настановлень, в інших відбувається серйозний зрив, що може призвести до серйозних захворювань, навіть до спроб самогубства. Отже, будь-яке формування стереотипу, його динамізм, зміна, перетворення, особливо його руйнування викликають посилення емоцій, і тут Павлов дійсно віднайшов одне із **джерел поведінки**.

Інтелектуальна та **емоційна** діяльність були витлумачені Павловим з первинної та основоположної ідеї сигналізації, що привело до послідовного тлумачення інтелектуальних (чуттєвих та раціональних) і емоційних реакцій. Третьою особливістю психіки за установленою схемою є **вольові** особливості поведінки.

Як суворий детермініст, Павлов відкидає **ідею волі** як психологічний феномен і називає цей предмет обговорення фіктивним. Детермінованість волі означає хибність у припущенні її існування. Павлов пропонує своє тлумачення механіцизму так званих вольових дій. Перед тим як собака за словами "дай лапу" почне дійсно її давати, керівник експерименту має одночасно піднімати лапу собаки з тим, щоб утворився тимчасовий зв'язок між підняттям лапи і словами "дай лапу". Коли цей зв'язок утворився, вже одні слова без торкання лапи дадуть відповідний ефект. Довільні дії як суто вольові якості психіки спростовано чіткою натуралістичною думкою.

Павлов уперше дав ясну картину **типології вищої нервової діяльності**, поклавши в основу її класифікації такі риси нервових процесів, як **сила, врівноваженість і рухливість**. Різні комбінації цих характеристик

функціонування нервової системи дають те, що у психології ще з давніх-давен визначалось як **темперамент** людини.



Поряд із темпераментальним поділом Павлов у своїх "клінічних" працях визначив можливість дати людству типологію, саме будуючи її на характері переважання першої або другої сигнальної системи. Так можна виділити чисто **людські типи,** які мають форми — **мислительну, художню** (чуттєву) та об'єднуючу, або **середню**. Художньому типу властиве домінування першої системи, у мислительного домінує друга. Люди, в яких урівноважено взаємодіють обидві сигнальні системи, належать до типу середнього. Таким був поет-філософ Гете, який, зокрема, викладав власні філософські відношення до світу у класичних віршуваннях (образній формі). Домінування тієї або іншої системи складає особливості і людської індивідуальності, особистості, розкриває певний характер співвідношення елементів її життєвого досвіду.

Всі зазначені риси сигнальних систем грунтуються на безумовних та умовних рефлексах, відтак можна сказати, що система умовних та безумовних рефлексів визначає всі основні риси поведінки тварин і людей. Адже сигнали теж поділяють на умовні та безумовні. Хоч безумовних сигналів порівняно з умовними безконечна кількість, але саме це дає можливість організму тварини і людини здійснювати адекватне пристосування до середовища, а це означає безконечно варіювати і вдосконалювати сигнальні функції.

Певна суперечність у класифікації темпераментів полягає в тому, що психологічна картина тут пов'язується головним чином з гуморальним компонентом темпераменту, в той час як Павлов основний наголос робить на нервовому факторі. Якщо Павлов дійсно намагався розглядати цілий організм, а не роботу ізольованих функцій, він так чи інакше повинен був включити у тлумачення темпераменту гуморальний фактор. Чистий нервізм, як показав ***О.О.Богомолець***, не може підвести до розуміння динамічного аспекту людської діяльності. Зауваження Павлова про те, що йо-

го школа досліджує цілий живий організм, слід сприймати із певними застереженнями. Це стосується не тільки проблем темпераменту, але також сну й неспання та інших проблем. На практиці **ідея чистого нервізму** коригувалась і в наступних теоретичних дослідженнях.

Павлов визначив **сон** як внутрішнє гальмування за своїм механізмом. Тут є певна тавтологія. Ось чому ідея гальмування в післяпавловський час дещо змінилася. Саме гальмування стали розуміти як активний процес (***П.К.Анохін*** та ін.). Разом із тим виникнення внутрішнього гальмування треба було ще пояснити, щоб вийти за межі тавтології. Остання відчувається у тлумаченні поведінки тварин і людини.

Ідея **першої і другої сигнальних систем як немовної та мовної поведінки** становить інтерес, але не в тому, в чому його інколи бачать. Ототожнення другої сигнальної системи і мови має надзвичайно умовний характер, як і виділення чисто людських типів. **Мова** в її буденному тлумаченні включає сигнальну функцію, проте має ще декілька інших: виражальну, зображувальну, повідомлюючу, комунікативну, які до сигнальної зведені бути не можуть. Більш точно, фактор сигнальності присутній в усіх функціях мови, саме тому він не може розкрити їхніх специфічних особливостей. Те, що, на перший погляд, досить легко "зливається", виявляє згодом такі незводимі риси, які потребують спеціального пояснення.

Таким чином, "фізіологічне" мислення саме окреслює свою межу, де воно може пояснювати і де воно вже виявляється безсилим. Ідея "злиття" фізіологічного та психологічного, так чітко проголошена павловською школою, виявилася лише позанауковим побажанням, спробою яким-небудь одним моментом пояснити безконечно складну структуру, хоч цей момент і входить в неї як складник. Так, чисто людські типи становлять досить умовну конструкцію, тому що саме в людині, в тому, чим вона по суті відрізняється від тварини, так звана друга сигнальна система завжди бере гору над першою ще з того часу, як дитина починає оволодівати мовою. В художньому, мислительному та середньому типі мова завжди залишається домінуючою здатністю, якщо тільки людина нормально володіє мовною функцією. Слід говорити не про спосіб переважання систем, коли мається на увазі художнє або наукове освоєння дійсності, а в способі її пояснення, в характері доказовості, об'єктивності або суб'єктивності, в узагальненні, яке виражається в цих двох випадках протилежним способом.

Справжня велич павловської фізіологічної або психологічної системи полягає в тому, що її основні поняття є не тільки не психологічними, а й навіть не фізіологічними. Повторимо, що за своєю узагальненістю вони нагадують поняття кібернетики. В якій мірі вони є такими, треба ще дослідити. "Аналітико-синтетична" діяльність, "зрівноваження" організму та середовища, "динамічна стереотипія" в роботі головного мозку, "сигнальні системи", "іррадіація", нервове "збудження" та "гальмування", "індукція" (позитивна або негативна), "тимчасовий зв'язок" та цілий ряд інших термінів, важливих для розуміння павловського вчення, є поняттями високого узагальнення. Через ці поняття здійснюється екстраполяція змісту і

структур з однієї науки в іншу і навпаки, в результаті чого відбувається їхнє взаємне збагачення. Крім цього, в такому перенесенні єдино можливе злиття різних сфер знання. Ця творча, продуктивна екстраполяція (а не так зване зведення) — найважливіший результат павловського вчення як колоритної віхи в історії психології.

Отже, Павлов, залишаючи спочатку за психологією вивчення "так званого" внутрішнього світу, суб'єктивності, прагне звести це суб'єктивне та об'єктивно спостережувані мозкові функціональні структури і приходить до **паралелізму** — накладання психологічного візерунка на фізіологічну канву. Застосовані ним поняття мають високий рівень узагальнення, що дає змогу зв'язати їх у рамках поведінкової проблеми. Таким чином, Павлов, сам того не помічаючи, здійснює еволюцію від фізіології до психології, але, врешті-решт, не подолавши своєрідності психічного, залишається з певною тенденцією дуалізму фізіологічного та психологічного — саме тому, що він хотів перебувати тільки в рамках об'єктивного фізіологічного мислення. Цей дуалізм, немовби сидіння на двох стільцях, був підданий гострій критиці з боку більш послідовного напряму поведінкознавства — **рефлексології *В.М.Бехтерєва***.

Рефлексологічна теорія психіки та ідея індивідуації. В. М. Бехтерєв (1857 — 1927)

Якщо у ***І.П.Павлова*** існують і психологія, і фізіологія вищої нервової діяльності, то у ***В.М.Бехтерєва*** психологію трансформовано в **рефлексологію** та повністю розчинено в останній. Те, що можна піддати об'єктивному спостереженню і дослідженню, є **поведінкові реакції**, які зумовлюються біологічною природою людини, організму в цілому і соціальним середовищем. Це і становить два головних фактори поведінки, що були об'єднані своєрідною формулою — **"біосоціо".**

При цьому психічне мислилося тільки як суб'єктивне і тому відкидалося з порогу як удаваний предмет психологічної науки. По суті воно кваліфікувалося Бехтерєвим як епіфеноменальне, а як психофізичну теорію, епіфеноменалізм він заперечував принципово. Звісно, якщо поведінку в такому її тлумаченні можна звести до двох факторів ("біо" та "соціо"), то роль суб'єктивного моменту виявляється повністю дискредитованою. Більше того, психічне як суб'єктивне випаровується, і зовсім байдуже, чи існує воно, чи ні. Якщо воно визнається як існуюче, то в якій формі і з якою

доцільністю воно існує? Чи несе воно яке-небудь функціональне навантаження? Без сумніву, Бехтерєв допускав існування суб'єктивного, але позбавляв його функціонального значення. Проте оскільки "чисте" поведінкознавство не може бути реалізовано в якій-небудь послідовній теорії, Бехтерєв неодноразово враховує суб'єктивне у своїй рефлексологічній теорії і навіть показує його антагонізм до зовнішніх поведінкових реакцій.

Бехтерєв визначає свій **рефлексологічний метод дослідження** як об'єктивно-біологічний і поширює його також на вивчення суспільних явищ. Якщо Павлов не намагався пояснити законами рефлективної діяльності соціальне життя, експериментуючи насамперед із тваринами, то Бехтерєв створює "колективну рефлексологію", яка мала замінити принаймні соціальну психологію.

У своїх намірах Бехтерєв іде ще далі. Він кваліфікує **рефлексологію** як "науку про людську особистість, яка вивчається з суворо об'єктивної біосоціальної точки зору". Це — феноменальний факт. Психологію XX століття можна визначити як психологію особистості та особистісних форм поведінки. Бехтерєв приймає цю тенденцію, але не помічає, що разом із зникненням психічного у нього зникає будь-який зміст особистості. У кращому разі рефлексологія може претендувати на вивчення індивідуальних особливостей людини, але ніяк не особистості. Бехтерєв відчуває, що цей предмет охопити чисто об'єктивним спостереженням не можна, і здійснює еволюцію від заперечення психічно-суб'єктивного до визнання можливості й навіть необхідності вивчати суб'єктивні процеси "на собі самому", що "повинно доповнювати вивчення об'єктивних проявів особистості, щоб можна було збагнути взаємовідношення між тими та іншими". Цим зауваженням Бехтерєв сам ліквідує принципову чистоту рефлексології та формулює її завдання більш усебічно. Така еволюція підходів свідчить про серйозні труднощі методології, коли психолог намагається на основі єдиного принципу вивести багатоманітність психологічного досвіду. Аналогічну еволюцію, але в іншому плані, здійснив ***В.Джемс***, коли на початку своїх "*Основ психології*" визначив психологію як науку про "потік свідомості", а завершив несподіваною постановкою питання, чи існує свідомість узагалі.

Бехтерєв щоразу ставить перед собою методологічні бар'єри і намагається їх долати, але здебільшого — і це зрозуміло — залишає ці проблеми в гострих внутрішніх контроверсіях. Так, він проголошує наявність психічного в усій природі, навіть неживій, але при цьому пропонує вивчати тільки зовнішні вияви поведінкових актів. Аби довести, що свідомість "не є необхідним елементом у поведінкових актах", Бехтерєв використовує аргументи суто емпіричного характеру: існує творчість уві сні, існує несвідоме взагалі (тут залучається ***З.Фрейд*** для "боротьби зі свідомістю"). Бехтерєв ніби не помічає, що несвідоме, за Фрейдом, — це насамперед психологічний, а зрештою — суб'єктивний феномен.

"Психічна реальність" не заперечується, але прив'язується до процесів

мозку. "Вивчаючи мозок у його вищих проявах, ми вивчаємо разом із тим і розвиток самого психічного процесу". В такому паралелізмі психічне зводиться до мозкових процесів і перестає бути "реальністю". Критикуючи суб'єктивізм у психології, Бехтерєв бачить труднощі інтроспекції в тому, що внутрішнє переживання дуже індивідуалізоване, а словом, яким людина намагається виразити таке переживання, не можна це адекватно здійснити. За таких умов слово піддається критиці в плані об'єктивного методу, адже його природа залишається тією ж у будь-якому випадку. Зрештою, недоліки суб'єктивної психології, що виявляються Бехтерєвим, повністю стосуються і недоліків методу об'єктивного, як його було запропоновано у рефлексології. Будь-яке серйозне дослідження психології, якщо воно не хоче перетворитися на вигадку-гру, так чи інакше використовує суб`єктивний корелят психічного, тому що воно як фактор визначає поведінку і найбільше той феномен, який насамперед цікавить Бехтерєва, — особистість.

Включаючи свідомість у структуру мозкової діяльності, Бехтерєв заявляє, що вивести свідомість із процесів матеріального порядку... неможливо. Бехтерєв ігнорує зовнішнє джерело свідомості, у зв'язку з яким вона визначається як усвідомлене буття, як відображення об'єктивного світу, як пізнання і переживання. Бехтерєв зводить свідомість до епіфеноменального стану, не бачачи великої інтегративної функції свідомості у відображенні світу. Згодом Бехтерєв зауважує, мислячи в сєченовському ключі: "Думку і взагалі суб'єктивне переживання слід тлумачити як затримані рефлекси, які, рано чи пізно звільнившися від гальмування, перейдуть в об'єктивний світ у формі або переказу, або у формі дії та інших реакціях. Таким чином, протягом відомого часу досягається бажана повнота об'єктивного вивчення особистості".

Прагнучи створити вищі, особистісні моделі поведінки, Бехтерєв фактично йде назад — до моделей фізичних, структуруючи систему психології (рефлексології) за допомогою понять фізики — "енергетизм", "фізична енергія" і т. п. Якщо "матерія є функцією, а реальністю є одна енергія, то вже немає підстави протиставляти психічне матеріальному і навпаки, і нам залишається спитати себе, чи не є можливість і психічну діяльність звести до фізичної енергії. Ця енергія, досягаючи відомої напруги в центрах **при зростанні перешкоди** до її руху, **супроводжується суб'єктивними проявами**, не перестаючи бути нервовим струмом; у подальшому ж, повертаючись за допомогою відцентрових волокон у вигляді нервового струму на периферію до м'язів і залоз, та ж енергія переходить у молекулярну енергію м'язів, з одного боку, і молекулярну енергію залоз — з іншого". Цей фізикалізм мислення як критерій науковості домінує у психологічних системах, що розвиваються паралельно з рефлексологією, — біхевіоризмі, гештальтпсихології, навіть психоаналізі, особливо в таких випадках, коли Фрейд шукає першоджерело лібідо і танатос (потяги до життя і смерті), включаючи в свої міркування фізичні теорії ентропії, неентропії та ін.

Бехтерєв відбиває певну тенденцію часу, коли оголошує рефлекс "**твор-**

чим фактором індивідуальності", що пов'язується з "торуванням" нових шляхів. Адже брак діяльності та відсутність рефлексів у свою чергу призводять до запустіння або згладжування торованих шляхів, наближення їх до загальної структури речовини і до внутрішнього гальмування рефлексів. Посилаючись на статтю ***Метальникова*** *"Рефлекс як творчий акт"* ("Русская мысль", листопад, 1916), Бехтерєв зазначає, що рефлекс, як і будь-яка інша реакція, дає дещо нове. Змінюючи структуру тканин і форму органів, рефлекс становить творчий акт, породжує, зокрема, індивідуальність з усіма особливостями її організації. Так виникає індивідуальний досвід, який виступає фактором еволюції. Бехтерєв прямо розгортає **принцип індивідуації** як принцип психології. Це відверто виявляється і у Павлова: умовний рефлекс у цьому сенсі також є механізмом створення індивідуального досвіду, чим сприяє еволюції; проте не рефлекс узагалі, як у Бехтерєва, а саме умовний рефлекс. Змикання рефлексології з проблемами творчості є лише науковим вираженням пошуку основоположних сил, які спрямовують людську поведінку, що, зокрема, було представлено в екзистенціальній психології особистості й творчості.

Покинувши сферу фізіології, що має свою чітку наукову визначеність, Бехтерєв переходить у світ метафоричних образів, коли розширює зміст терміна "рефлекс" так, що робить його чи не принципом світоглядного порядку. Природа рефлексу розглядається ним у двох напрямках. З одного боку, це вже не тільки такі машиноподібні акти, як писання, читання та інші, але й тропізми у світі рослин, наприклад обертання рослини та її квітки до сонця, і реагування бактерій на зміну подразника. З іншого боку, всі найскладніші співвідношення організму й середовища Бехтерєв тлумачить як вищі рефлекси і називає їх **сполучними**. В галузі біології до рефлексу, таким чином, зводяться морфогенез і розмноження, а в галузі соціології — суспільні відносини між людьми. Рефлексологія стає якоюсь **наднаукою**, а рефлексолог — творцем загальної систематичної енциклопедії. Тлумачачи сферу ідеології (право, релігія, мистецтво і т. п.), Бехтерєв намагається показати, що в будь-яких її формах відображаються керівні комплекси **"символічних рефлексів".**

У цілому рефлексологія уникає, в міру можливості, вивчення таких суб'єктивних станів, як почуття, відчуття, уявлення, що не вкладаються у схему рефлексу. Інші поняття традиційної психології (увага, пам'ять, уява, воля) зневажливо відкидаються як "метафізичні". Людська культура ось-ось буде зведена до символічного рефлексу сполучної природи. Врешті-решт, за Бехтерєвим, "індивідуальний та соціальний досвіди створюють ряд сполучно-рефлекторних комплексів, які утворюють в загальній сукупності цілісну особистість".

Рефлексологія у своєму позитивному здобутку вдало розкрила елементарний осередок поведінки — **просту дію,** абстрактну дію, точніше, реакцію в його фізіологічній структурі. Спроби висунути низку принципів, які характеризували б діяльність організму, виявилися лише їх безконечним

набором. Ось ці принципи: **періодичності**, або **ритму, історичної послідовності, сигналізації, диференціювання, заміщення, відносності, індивідуальності** та ін. Як Бехтерєв тлумачить ці принципи, можна побачити на його аналізі індивідуації. Так пояснюються особливості будови і функціонування електрона, атома, молекули, кристалів, окремих організмів, планетного світу і навіть всесвіту. Гармонія частин слугує основою індивідуальності. Всі реакції мають індивідуальний характер, тому що індивідуальними є **спадковість, конституція, умови виховання, соціальний досвід**. Принцип, який розглядається останнім, дійсно, дуже змістовний психологічно, хоча саме психологічний його аспект залишився майже не розкритим. Його, правда, слід пов'язати з принципом **творчим** тією мірою, якою Бехтерєв наділяє рефлекс творчою силою еволюції.

Проблема особистості й творчості виступає у рефлексології в натуралістичних (або натурфілософських) термінах — на протилежність екзистенціальній психології. Не виключено, що справжня проблема особистості розкрита Бехтерєвим в його *"Колективній рефлексології"*, де певну історичну форму особистості представлено також в екзистенціальних умовах, насамперед пов'язаних з часом Першої світової війни. Проте особистість підмінено "**особистісним комплексом**". "Я" — це соматичний комплекс сполучних рефлексів. "Усю сукупність соматичних та м'язово-суглобових сполучних рефлексів, що розвиваються в тісному зв'язку з ними, можна визнати особистісним комплексом, який складається з рефлексів, яким у суб'єктивній психології відповідають "вольові рухи", спрямовані здебільшого до активного вияву свого "Я".

Бехтерєв завершує *"Загальні основи рефлексології людини"* сподіванням, що рефлексологія підведе науковий базис під патологію особистості, працю і професійні особливості особистості, соціологію та всі інші гуманітарні науки, в тому числі естетику. Це — рефлексологічно перевернута думка ***В.Дільтея***, який намагався уявити психологію як основоположну для всіх наук про дух, подібно до того, як математика стала основою природничих наук.

Наприкінці своєї основної рефлексологічної праці Бехтерєв знову порушує питання про співвідношення між об'єктивними даними і суб'єктивними переживаннями, рефлексологією та суб'єктивною психологією. При цьому він виходить із того, що в майбутньому рефлексологія піддасть особливому розглядові суб'єктивні явища як невиявлені сполучні рефлекси, котрі підлягають словесному звітові. Бехтерєв не розкриває філософський бік цього питання, проводить його осторонь проблеми "від дії до думки", вказуючи, що ніякі відчуття і сприймання неможливі без рухової реакції організму. Якщо повернути літери або фотографії "вниз головою", нам складно їх розбирати. Справа тут не в сітківці, а в рухових рефлекторних процесах, які сполучаються з подразненням на сітківці. Відправлення всіх сприймальних органів (зору, слуху і т. п.) основані на рефлекторних процесах. Активність зорова, слухова, дотикова тощо являє собою ряд орієнтованих

сполучних рефлексів. Узагальнюючи ці факти, Бехтерєв висуває "**емпіричну теорію зовнішніх вражень**". Ця теорія має велику передісторію, але саме в рефлексології Бехтерєва вона дістала солідну наукову опору.

Однак виявляються розбіжності в ідеях розділів, де Бехтерєв показує, що "будь-яка затримка або гальмування сполучних рефлексів у їхніх зовнішніх проявах супроводжується посиленням суб'єктивного стану, тоді як безперешкодний вияв сполучних рефлексів приводить до послаблення і навіть усунення свідомих, суб'єктивних явищ". Ця суперечність (з одного боку, затримка рефлекторного вияву стимулює свідоме, суб'єктивне, з іншого боку — саме розвиненість рефлекторних рухів здійснює сенсорний досвід) виходить з двох цих закономірностей, **взятих як усезагальні**, які повинні пояснити співвідношення психіки і соми. В дійсності ці закономірності мають окремий характер і пояснюють певні сторони психічних процесів: **інтенсивність** свідомості при затримці і **сприйняття форми** при оббіганні "мацаками" (*Сєченов*) зовнішнього предмета. Ці окремі закономірності не є принциповими, вони пояснюють не походження психічного, свідомості, а лише деякі його допоміжні механізми. Це стосується також абсолютизації сучасних варіантів теорії "інтеріоризації". Якщо навіть допустити існування антагоністичного відношення між зовнішнім вираженням рефлексу і свідомістю, то хіба цим розкривається смисл психічного, свідомості, мислення, уяви і т. д. в їхньому функціональному, смисловому і змістовому значенні?

Бехтерєв не залишився на послідовних позиціях об'єктивного дослідження, прийшовши, врешті-решт, до необхідності з'ясувати відношення між зовнішнім і внутрішнім у поведінці. Бехтерєв неухильно шукає смисл психічного, його функціональне навантаження і т. п. У цьому можна бачити крок уперед порівняно з рефлекторною теорією психіки Павлова, який всюди бачив паралелізм, відповідність тілесного і суб'єктивно-психічного, підмінював психічне умовно фізіологічним. Бехтерєв сходить з послідовного шляху рефлексології і прагне натуралістично вирішити питання про відношення внутрішнього і зовнішнього. Це вже не співвідношення "біо" та "соціо" як відношення послідовно поведінкове. Таку послідовність в умовах поглиблення ідейної кризи поведінкознавства виявив американський біхевіоризм, насамперед в особі його засновника — *Дж. Вотсона*.

Розвиток ідеї цілісності в рефлексологічному дослідженні організму людини. В. П. Протопопов

Найвизначнішим представником рефлексології в Україні у досліджуваний період був ***В.П.Протопопов***. Боротьбу проти суб'єктивної психології він та інші українські рефлексологи почали насамперед із зведення всієї поведінки людини та її внутрішнього світу до сукупності рефлексів.

"Уся складна і різноманітна діяльність живих істот, — писав Протопопов, — поділяється лише на ряд природжених і набутих рефлексів, і вся поведінка як людини, так і будь-якої тварини може бути пояснена за допомогою дослідження цих рефлексів". Наука, що вивчає поведінку людини з цієї точки зору, іменується рефлексологією (Бехтерєв) або ж, за терміном американських вчених, "психологією поведінки" (psychology of behavior). Людська думка намагається знайти закони діяльності людини, але тільки з розвитком природознавства це намагання привело до відповідного наукового рішення: протягом століть дане питання залишалося без відповіді, поки основою для його вирішення слугували такі метафізичні сутності, як душа, розум і т. д. Психологія, що спирається на елементи суб'єктивного переживання, виявилася безсилою в дослідженні законів поведінки і вимушена в цьому питанні поступитися місцем рефлексології. Залишаючись у рамках чисто фізіологічних об'єктивних побудов, за Протопоповим, ми повністю зможемо вичерпати всі явища від початку до кінця, цілком оволодіти ними; відтак відпадає необхідність проникати у психічний стан переживання людини при дослідженні цих явищ.

Віра у всесилля **природничих методів** дослідження захопила не тільки сферу психології. Намагаючись вийти безпосередньо у практику, рефлексологія поширила свої методи й на педагогіку. Цим самим у рефлексологію було введено зовсім чужорідний для неї соціальний момент. Але інакше не могло бути. Ігнорування психічного призвело до своєрідної розплати: природодослідник опинявся перед іще ширшим колом складних педагогічних проблем. При цьому, зрозуміло, в еклектиці біологічного й соціального панувало одне лише біологічне, тому що соціальне виступало в біологізованому вигляді. Треба, проте, застерегти, що такі прямолінійні установки не були безплідними. Крізь масивні грати рефлексологічних категорій у фізіологічні дослідження вдиралося життя і примушувало дослідників, немовби поза їхньою свідомістю, забувати про чистоту принципів і враховувати всю складність життєвих форм. Чисті принципи лише давали можливість бачити проблему в її природному, не закаламученому стані.

Протопопов та його однодумці вважали, що об'єктом їхніх досліджень могло бути тільки те, що виявлено тією чи іншою особистістю **назовні**. А

позаяк усі дії організму, що виявляються, є лише різними типами рефлекторних явищ, і понад це нічого іншого не можна вбачати в цих діях, то ясно, що й вивчення всіх цих явищ може бути тільки об'єктивно-фізіологічне, але ніяк не суб'єктивно-фізіологічне. Рефлексологи намагалися вибрати той шлях, яким іде наукове природознавство, — шлях об'єктивного вивчення явища, котре відбувається у часі й просторі та може бути виміряне і математично опрацьоване. Фізіологічні методи дослідження задовольняли цю вимогу. Вони вносили у вивчення всього тваринного світу єдиний принцип і єдиний метод, який давав можливість, зокрема, застосувати для аналізу діяльності організму еволюційну точку зору і використати всі її колосальні багатства. Протопопов навіть натякав на побудову "рефлексологічного світосприймання" і застосування його до педагогіки, яку він вважав галуззю природознавства.

Як уже зазначалось, у своїх методологічних побудовах рефлексологи виходили із **принципу тотожності внутрішнього і зовнішнього**, сутності та явища, забуваючи про їхню діалектику, внутрішню суперечність. Одне з основних питань психології і полягає в тому, щоб дослідити, як зовнішнє стає внутрішнім (перехід зовнішнього подразника у факт свідомості, що пов'язане з проблемою формування переконання і т. д.), а також яким чином це внутрішнє переходить у зовнішнє, тобто, наприклад, як людина здійснює вчинки, якими вона керується намірами тощо. Адже кваліфікація вчинків при різному ставленні суб'єкта до них буде різною.

Тріумфальний похід рефлексології відбувався, проте, в одчайдушній боротьбі з психологічними течіями, які тією чи іншою мірою визнавали існування внутрішнього світу в людини і допускали суб'єктивний момент у методах дослідження людської психіки.

Дивовижна прямолінійність і послідовність рефлексологів, які не тільки перекладали мовою рефлекторної теорії людську психологію, але й цими ж методами намагалися розкрити динаміку життя колективу і навіть суспільства, природно, збуджували іншу, а саме суб'єктивну, прямолінійність у представників старої "психології свідомості".

Абсолютизація рефлексології при розповсюдженні її термінології навіть на суспільні відносини періодично призводила до абсурду, до "дитячого захоплення" рефлексологічною грою. Те, від чого стримувалися помірковані глибокодумні рефлексологи, те, що вони не наважувалися сказати прямо (кожний принцип, доведений до кінця, абсолютизований, перетворюється, зрештою, на абсурд), з надзвичайною легкістю робили люди, які лише походжали біля науки і своїм юнацьким запалом дискредитували її. Рефлексологія стала модою.

Після "розтину" живого цілого на ланцюг рефлекторних реакцій перед рефлексологами постала проблема: з'єднати між собою частини змертвілого організму, подолати уявлення про нього як про механічну сукупність деталей. Тут рефлексологи висунули кілька плідних ідей.

Перша з них — застосування **природного експерименту**. Протопопов, спираючись на доробок відомого психолога *О.Лазурського*, доповнив ек-

сперимент рефлексологічною методикою. Експеримент, в якому береться предмет в його природному стані, уже виявляє намір експериментатора до синтетичного, цілісного трактування — на відміну від гострого експерименту, коли вирішуються головним чином питання аналітичного характеру. Думку про це висловив ще ***Павлов***: він указував, що створена ним школа фізіології дала природознавству цілісний організм, а не його окремі ізольовані функції.

Було усвідомлено, що факти, здобуті рефлексологією у штучних умовах експерименту, не можна безпосередньо переносити на складні форми поведінки людей. Утім самі рефлексологи робили це, і неодноразово. Висловлювалась навіть думка, що такі стрімкі перенесення та узагальнення — "історично неминучий ефект у розвиткові об'єктивного підходу".

Зазначаючи важливу заслугу Протопопова у винайденні природного експерименту як нової сторінки рефлексологічної методики, ***К.С.Мокульський*** убачає в цьому перехід від вивчення спрощеної поведінки, що протікає в ізольованій обстановці, до поведінки, яка розвивається в конкретних життєвих умовах.

Друга визначна ідея, за допомогою якої переборювався механістичний ухил рефлекторної теорії, була висунута ***О.О.Ухтомським***. Це — **ідея домінанти** як головного принципу діяльності нервової системи. Цей принцип і взяли на озброєння рефлексологи, давши йому наймення "**рефлексу зосередження**". Цей рефлекс мобілізує механізми поведінки у зв'язку з актом "**співвідносної діяльності**", що настає, орієнтує організм на певну форму зв'язку з навколишнім світом, — тобто він є головним фактором, що регулює поведінку в її складних формах. Завдяки цьому створюються передумови виникнення нових зв'язків особистості з середовищем при використанні нею набутого досвіду.

Ідея домінанти допомогла розв'язати одне з принципових питань рефлексології, а саме питання про **структуру поведінки**: чи можна розглядати поведінку як просту суму рефлексів, які арифметично складаються в ланцюги, або ж комплексні форми поведінки є щось більш складне, ніж проста сума рефлексів. Це питання більшість представників науки про поведінку вирішували в іншому розумінні.

Розширюючи поняття рефлексу, вкладаючи у схему рефлексу всю поведінку без залишку, рефлексологи в той же час вважали, що поведінка як процес є інтегральне ціле. Коли організм у своїх реакціях на середовище використовує минулий досвід, він уже діє не як сума рефлексів, а як цілісний апарат. Говорити про ізольовані елементи цього процесу можна лише із методичних міркувань. Якщо ми повинні досліджувати сполучну діяльність великих півкуль самих по собі, незалежно від набутого досвіду, ми перетворюємо досліджуваний об'єкт в елементарну модель; чим більше ми підходимо до конкретної співвідносної діяльності, до поведінки в умовах певної ситуації, тим більше повинні підвищувати порядок моделі, наближаючись до особистості, взятої в усій складності її особливостей і з усім багатством її досвіду.

Ідею вивчення високих моделей було висунуто Протопоповим ще в 1923 р. Він указав на необхідність переходу рефлексології до охоплення складних форм поведінки. Рефлексологія високих моделей, яка базується на рефлексології елементарних моделей, де акти поведінки зводяться до балансу основних процесів збудження і гальмування, лежить в основі комплексних форм поведінки. Саме ця рефлексологія становить базу педагогіки. Тут уже не буде узагальнень, які виходять за межі дослідних явищ. Таке відбувається тоді, коли закономірності, отримані на спрощених моделях, безумовно переносяться на моделі складні.

Враховуючи весь набутий організмом досвід, досліджуючи цілісну реакцію на середовище, рефлексологія, проте, втрачає тут — як предмет свого дослідження — саме рефлекси, і рефлексолог стає принаймні біхевіористом, розкриваючи характер поведінки особистості в цілому.

Рефлексологічне вчення про колектив. О.С.Залужний

Поширюючи в напрямку "змістової й методичної цілісності" застосування рефлексологічної методики, ***О.С.Залужний*** спрямував свої зусилля на вивчення колективу, зокрема дитячого, користуючись насамперед систематичним спостереженням і натуральним (природним) експериментом. Автор по суті переходить до сфери соціальної психології, хоч і вживає все ту ж рефлексологічну термінологію. Залужний критикує ідеалістичну психологію та педагогіку, які вивчали етичні норми поведінки на підставі абстрактних філософських міркувань про те, якою повинна бути людина взагалі. Відносно цього "ідеального типу" характеризували реальних людей. Натомість треба вивчати дітей виходячи з соціальних умов, в яких вони живуть. Так буде знайдено тип дитини або колективу, який у даних умовах найчастіше трапляється. Це і буде стандартний, нормальний тип. Залужний вважає, що скрізь у дослідженнях на перше місце треба ставити **методику систематичного спостереження й натурального експерименту**.

Написана в плані дослідження високих моделей книжка Залужного *"Учення про колектив"* викликала тривалу і принципову критику. Поки йшла мова про дитячий колектив, тут природний експеримент ще був можливим і отримані дані могли мати наукову цінність. Коли ж Залужний зробив спробу дослідити колектив узагалі, розкрити по суті соціологічну природу будь-якого колективу, абстрагувавшись в той же час від сенсу його життя, він наразився на серйозні нарікання.

Зведення до простого як методичний засіб не можна заперечувати лише

там, де йдеться про вивчення **акту поведінки** з фізіологічного боку, тобто анатомо-фізіологічних механізмів самого акту, але там, де цей акт треба вивчати цілком, не досить знати самі ці механізми, а слід, крім цього, знати ще й те соціальне оточення, яке підготувало, сформувало цей акт і ту ситуацію, яка його спричинила.

Найважливіша риса поведінки — **спрямованість** як її норма. Такі норми, зазначає Залужний, завжди є продуктом і регулятором колективного життя. Намагання зрозуміти акт поведінки без відношення до норми, змісту, тобто намагання зрозуміти незумовлений акт поведінки — це все одно, що шукати "річ у собі".

Сам педагогічний експеримент, коли він стосується формування не окремих вузьких функцій, а цілісної поведінки, є експеримент по суті **соціологічний**, а не фізіологічний, а тому намагатися викласти дані такого експерименту в термінах фізіологічних або рефлексологічних — це значить намагатися знищити специфічну характеристику того, що становить саму суть педагогічного, а не фізіологічного, рефлексологічного або навіть психологічного, експерименту. Ставати на такий шлях — це значить відмовлятися від діалектичного методу й розглядати ці явища механічно.

Рефлексологічні ідеї біологічної та соціальної зумовленості людської поведінки. І. П. Соколянський

Незважаючи на певні успіхи, рефлексологічні дослідження людини з самого початку наштовхнулися на глибоку внутрішню суперечність, яка буде супроводжувати рефлексологію аж до її занепаду. З одного боку, її представники бажають бути в ранзі природодослідників поряд із фізиками, біологами і т. п., застосовуючи до вивчення людини звичайні об'єктивні методи, як це відбувається в інших науках. З іншого боку, ті рефлексологи, які присвятили свою діяльність вивченню людини, а не тварин, мали справу з соціалізованими психічними (або, за їхньою термінологією, — рефлексологічними) функціями, з людиною як соціальною істотою. Досконале вивчення її не могло бути вичерпане методами природознавства.

Чистої послідовної рефлексології мало хто дотримувався. Склалося таке становище, коли дискредитована психологія вже ніяк не могла претендувати на визнання, але й рефлексологія не могла охопити психічне життя людини в усій змістовій повноті. І от замість визнати психічне, рефлексологи пішли шляхом еклектичного поєднання "фізіологічного" і "соціологічного" в людській істоті. Вони не бачили того, що **органічне** поєднання цих двох

моментів і становить не що інше, як саме "психологічне". Штучність безпосереднього поєднання біологічного та соціального і привела зрештою, як буде показано далі, до загибелі самої рефлексології, до необхідності нової, діалектико-матеріалістичної постановки питання про суть психічного.

Проте з історичного погляду розтин психічного на біологічне й соціальне був почасти прогресивним явищем у науці. Психологія свідомості (наприклад, у *В.Джемса*) була ідеалістичною і навіть суб'єктивно-ідеалістичною саме тому, що вона, з одного боку, не вивчала матеріальних механізмів свідомості, а з іншого, не розглядала психіку людини як суспільно зумовлену. Насправді ж саме психічне і є сплав біологічного і соціального, але в такому сплавові ці два моменти перебувають у "знятому" вигляді (aufheben, за *Гегелем*). Коли в науковому поступі психології дійшли до потреби вичленити ці моменти, то в такому аналізові зникало власне психічне, як зникає вода, коли її розкладають на водень і кисень. У цьому — історичні корені виникнення **теорії двох факторів**. Будучи спочатку в якійсь мірі прогресивним явищем, вона згодом почала гальмувати розвиток психології та спотворювати педагогічну практику.

Рефлексологія, виявляючи неспроможність вирішити самотужки питання по суті психологічні, пішла на тісне спілкування з педагогікою, точніше, проблематику останньої підняла на свої плечі.

Питання побудови нової психології, зокрема питання людської поведінки, яка визначається біосоціальними факторами, привертали увагу *І.П.Соколянського* та інших дослідників. Ці педагоги-рефлексологи не раз намагались дискредитувати психологію як науку, що не встановила жодних закономірностей. Наполегливо борючись за "біосоціальне", Соколянський навіть вираз "психічне життя" бере в лапки, відмовляється шукати психологічних законів, "бо не існує й самої славетної своєрідності психічних явищ". Усю духовну природу людської істоти, хоч би якою складною вона була, він прагне дослідити методами наукового природознавства, констатуючи, що проблеми людської психіки, свідомості, якою вона досі поставала перед людьми, зовсім не існує. Положення марксизму про те, що буття визначає свідомість, із сфери історичного матеріалізму Соколянський надто вульгарно переносить у природознавство. Він щиросердно вважав, що рефлекторна теорія остаточно розв'язує в самому своєму механізмові цю непорушну формулу.

Соколянський наголошує на тому, що джерелом поведінки є не лише одна якась система в організмі, а весь організм у цілому разом з довкіллям, в якому він перебуває, тобто все фізичне й суспільне середовище, що оточує організм. "На наш погляд, на цілком слушний шлях стають ті дослідники природи поведінки, які визначають особистість як суспільно-біологічне явище", — стверджував він.

У дійсності особистість не є ні суспільне, ні біологічне явище, ні окремо, ні разом узяті. Взагалі суспільно-біологічного ні в природі, ні в суспільстві не існує. Те, що Соколянський тут допускає еклектику і механіцизм, засвідчується тією проблемою, яку він далі висуває: роль окремих чинників

у діяльності людського організму (тобто яку роль відіграють біологічні моменти, а яку суспільні). Соколянський відповідає, що дві головні категорії чинників — біологічні й суспільні — виступають перед дослідником в їхній повній виразній ролі: одні — біологічні (внутрішні) відіграють ускладнюючу, регулюючу роль у поведінці; другі — суспільні (зовнішні) зумовлюють основні моменти суспільної поведінки особистості. Це ніби дає ключ до розуміння природи поведінки в цілому.

О. Залужний та І.Соколянський досить гостро виступили проти вульгаризаторів, які намагалися звести педагогічний процес до найпростіших схем рефлексу, не добачаючи всіх особливостей цього акту як явища, властивого лише людині як соціальній істоті.

Проте прямолінійно механістичні погляди в радянській психології, траплялося, продовжували і підносили як останнє слово науки. Найчастіше це стосувалося тих авторів, які намагалися найскладніші вияви поведінки звести до найпростіших рефлексів і вбачати в актах поведінки лише суму рефлексів, з'ясувавши які, можна було б цілком з'ясувати і всю поведінку.

Коли Залужний, Соколянський та інші намагаються вивчати лише фізіологічні механізми поведінки, використовуючи фізіологічні методи дослідження, вони по суті залишають рефлексологію, лише запозичуючи її зовнішню форму. У зв'язку з цим слід порушити питання, чи була рефлексологія як абсолютний принцип у повному її розумінні представлена в Україні: адже фізіологічний механізм поведінки досліджував і сам ***І.П.Павлов***. Отже, шлях, яким пішла українська школа рефлексологів (звуження завдання до вивчення лише фізіологічних механізмів поведінки) був шляхом загибелі їхньої науки.

Таким чином, в Україні панувала біосоціологічна школа рефлексології, яка підмінювала собою психологію. Не випадково журнал рефлексологів називався "*Українським вісником експериментальної педагогіки та рефлексології*". Педагог мусив вивчати соціальне, а рефлексолог — біофізіологічне. Цими факторами вичерпувалася поведінка. Було втрачено основне — психологічне. А між тим побороти еклектику біосоціального можна тільки психологічним!

Еклектика цих двох компонентів об'єктивно приводила до дуалізму. Беручи ці компоненти в їхній специфічній застиглості, обминаючи психіку, не можна було насправді зробити ніякого синтезу між явищем природним та соціальним. Причому в цій еклектиці не природне піднімалося до соціального, а навпаки, соціальне зводилося до природного. Цього саме й вимагав рефлекторний метод дослідження поведінки людини.

Поділ факторів на внутрішні та зовнішні виявився надто поверховим, метафізично фіксованим, у ньому не добачався живий процес переходу внутрішнього в зовнішнє і зовнішнього у внутрішнє. Те, що є лише зовнішнім, не має ніякого стосунку до життя організму. Кожна жива його акція — безперервний процес взаємного переходу зовнішнього і внутрішнього. Це стає зрозумілим особливо з погляду такої психології, яка визнає внутрішній, суб'єктивний світ людини, і виявляється зовсім незро-

зумілим для такої психології, що заперечує психічне як ідеальне. Самс зовнішнє як об'єкт є і біологічним, і соціальним. Житло, їжа, одяг, транспорт тощо є водночас і одним, і другим, і хто думає виділити в людському одязі біологічну і соціальну сторону, той хоче розірвати зміст і форму, покласти, наприклад, в одну кишеню тепло, а в іншу — сяйво сонячного проміння. Зовнішні, чужі знання в моєму переконанні стають моїм внутрішнім світоглядом. Мої почуття як внутрішнє стають зовнішнім у моїх вчинках, що виражають ці почуття.

Те, що в теорії вільно укладається в два-три й навіть десять факторів, ніяк не може відобразити всієї повноти життя, яке може існувати тільки на базі нескінченного числа факторів. Говорячи точніше, життя взагалі не вміщується ні в які фактори. Те, що вкладають в це поняття, є лише проявом його багатогранності та невичерпності.

Найбільш узагальнюючим поняттям рефлекторної теорії, яке далі спрямовує до цілісного вивчення діяльності організму та яке уникає зустрічі з внутрішнім світом живої істоти, є поняття **поведінки**. Всі школи об'єктивної (в широкому розумінні цього слова) психології вивчають саме поведінку — в тій мірі як вона піддається об'єктивному аналізові, залишаючи поза увагою внутрішні потяги, спрямування, свідомість. Дійсно, поняття поведінки сплавляє поняття про рухи, реакції, дії, діяльність у концепцію цілісної акції. І.П.Павлов назвав свої лекції про вивчення вищої нервової діяльності також лекціями про вивчення поведінки. Американська школа об'єктивної психології теж використала цей термін як найбільш узагальнюючий.

Радянські рефлексологи ***В.П.Протопопов*** та інші нерідко підкреслювали загальні риси цих двох напрямів у психології та вказували, що відміни в такій мірі незначні, що ними можна навіть нехтувати. Загальне в цих двох напрямах — боротьба проти традиційної суб'єктивної психології.

Рефлексологи і біхевіористи, створивши однотипні наукові течії, намагалися вибудувати спеціальну науку про поведінку як особливий відділ природознавства. Насамперед у цьому поведінковому плані збіглись інтереси американського біхевіоризму та рефлексології, незважаючи на певні, навіть суттєві, розходження між ними. При порівнянні термінів "рефлекторна діяльність" і "поведінка" останній, охоплюючи більш широку сферу явищ та дій живої істоти, стає менш визначеним; термін же "рефлекторна діяльність" є набагато конкретнішим, пов'язаним з певними фізіологічними механізмами. Завдяки розкриттю цих механізмів постає дійсна можливість природничого розкриття законів поведінки. У цьому — істотна історична перевага рефлексології перед біхевіоризмом. Разом із тим при піднятті рефлекторних механізмів діяльності до рівня вищих форм поведінки рефлекторний принцип утрачає значення як засіб розкриття цих форм, залишаючись лише нейтральною базою для їхнього якісного різноманіття.

Цей влучний синтетичний термін — поведінка — мав широкий діапазон

застосування. Нерідко говорили навіть про поведінку молекул, атомів. І в цьому понятті стосовно людської істоти рефлексологи почали послідовно шукати біологічний та соціальний фактори.

При намаганні сформулювати поняття поведінки зникала, як правило, рефлексологічна, тобто фізіологічна, термінологія. Дослідники мусили переходити до термінів реактології, проте механістичність цим ще не переборювалася, навіть навпаки, поглиблювалась, особливо в тих міркуваннях, де поведінка розкривалася в термінах "реагування", "врівноваження з оточенням" тощо. Суму реакцій індивіда на подразнення оточення ми називаємо поведінкою. Отже, поведінка — це те, що ми об'єктивно спостерігаємо. Реагування — це просто врівноваження організму з оточенням, і ступінь сталості цієї рівноваги визначається реактивними властивостями індивіда.

Дальший аналіз, проте, показував надто широкий смисл терміна "поведінка". Боячись туманних беззмістовних абстракцій та спустошливих узагальнень (підведення під це поняття живого та неживого) було зроблено спробу розрізнити "механізми поведінки" і "форми поведінки".

Механізми поведінки — це апарати, спадково організовані. Оточення тільки допомагає їхньому більшому або меншому розвиткові. **Форми поведінки** — це способи реагування, що витворилися в процесі індивідуального досвіду під впливом оточення на механізми поведінки. Отже, поняття механізму поведінки є поняття біологічне, а форми поведінки — соціологічне. Відтак пояснюється роль біологічних і соціальних чинників у поведінці: біологічні чинники ускладнюють поведінку, а соціальні визначають її.

Цікаво, що в таких міркуваннях зникає рефлексологія, як колись зникла психологія. Механізми поведінки досліджуються фізіологією, а форми поведінки — соціологією. Ось чому рефлексологія лише формально утримує в своєму лоні фізіологію і соціологію. Причому соціологія практично "деградує" до педології — науки про розвій фізіологічних механізмів поведінки. Вона ніби має підказати педагогові, коли і в якому стані перебувають у дитини її окремі механізми.

Об'єктивний хід науки привів до того, що поняття поведінки, яке, за ідеєю, мало переборювати механістичний ухил рефлексології, зрештою виявилось її "троянським конем". Це трапилося тому, що поняття поведінки може включати лише та психологія, яка передбачає внутрішній світ людини, внутрішній план дії зі свідомою постановкою мети і т. д. Ось чому рефлексологія, дійшовши до цього найзагальнішого поняття своєї науки, віддавши йому всі свої сили, знекровлена і знесилена відійшла в бік історії науки, поступаючись місцем новим, більш прогресивним спрямуванням.

Якщо до 1929 р. Протопопов ішов прямолінійним шляхом рефлексології, то у своїй книзі "*Психологія, рефлексологія і наука про поведінку*" він, з одного боку, ще мріє про створення універсального вчення про поведінку, а з іншого — вже обмежує завдання рефлексології вивченням фізіологічних механізмів поведінки. Але цим рефлексологія зливається з ученням ***Павлова*** і починає етап свого поступового відмирання.

У згаданій праці Протопопова підбиваються підсумки боротьби проти старої емпіричної психології, і в цій боротьбі рефлексологія втрачає свої позиції.

Рефлексологія як наука без рефлексів — це внутрішній абсурд науки, як є абсурдними книжка без сторінок або буря без вітру.

Спроби введення суб'єктивно-психічного моменту як предмета рефлексологічного дослідження: еклектизм та синтез

Рефлексологічна теорія психіки, в основі якої лежало вчення про рефлекторну діяльність організму, була провідною теорією у психології досліджуваного періоду, визначивши пафос останньої. Поряд із провідною течією існувало кілька похідних, більшою або меншою мірою еклектичних течій, які намагалися перебороти "антипсихологізм" рефлексології, доповнити її визнанням існування суб'єктивного світу людини. Це були непослідовно рефлектологічні теорії, але при оцінці компонентів еклектичного синтезу рефлекторний принцип завжди брався за основу.

Потяг до різного роду синтезування істотно визначав дух психологічної науки періоду побудови соціалізму в Радянському Союзі. Взагалі ідея філософського еклектичного синтезу була надзвичайно модною. Синтезувалося все з усім і особливо — наукові течії протилежного характеру.

Нерідко висувалися навіть спеціальні теорії такого синтезу. В цьому сенсі характерними є матеріали дискусії, проведеної методологічною секцією Товариства рефлексології, неврології, гіпнології та біофізики у травні — червні 1929 р.

У передмові, написаній редакцією, вказується на значно поширену схильність до синтезування суб'єктивної психології (теза) і рефлексології (антитеза). Встановлюються три види такого синтезу:

1) еклектичний — за принципом "живи та дай жити іншим";

2) абстрагуються загальні ознаки понять протилежностей, що синтезуються. Із них будуються загальні абстрактні поняття. Цей синтез було проголошено ***К.М.Корніловим***;

3) синтез діалектичний, за яким протилежності синтезуються через їхній розвиток.

Як стверджувалося, синтез є не світ протилежностей, а вищою формою їхньої боротьби. Він здійснюється при домінуючій ролі однієї із протилежностей, розвиток змісту якої, збагачуючись позитивними даними іншої про-

тилежності, вирішує поставлені нею завдання, знімає, зсередини переборює її. Але, подолавши своє заперечення, дана протилежність долає і свою однобічність, перестає бути протилежністю, виступає як нова форма розвитку. На шлях такого роду синтезу і стала згадана методологічна секція.

Кожний історичний період має свою творчо-інтелектуальну моду. Еклектизмом характеризується переважно початок нового творчого напряму. Перед тим як стати самим собою, він вдається до запозичення. Ось чому наведені вище філософські думки вражають схематизмом, беззмістовним конструктивізмом, нудною оголеністю діалектичних спекуляцій, у сфері яких часто відбувалися суперечки між науковими супротивниками.

Логіка історичного розвитку науки вимагала не синтезу суб'єктивної психології та рефлексології, а синтезу психології та діалектики. Справжню творчість не можна було підмінити жонглюванням поняттями, словами — це, природно, не рухало вперед ні науку, ні філософію. Замість декларацій треба було здійснити внутрішній поступальний хід психології, поставити на справжній науковий шлях вивчення фактів. Але, з іншого боку, слід було усвідомити методологію науки, її провідні принципи.

Найбільш громіздким із синтезів цього періоду виявилася **психоневрологія**, що була задумана як комплекс наук про поведінку людини.

Щодо компонентів психоневрології точилися тривалі дебати. Одні автори вводили в це поняття анатомію та фізіологію нервової системи, невропатологію, психіатрію і психогігієну, психологію, психотехніку, педологію. Такий безмежний обсяг змісту психоневрології, природно, викликав численні заперечення, зокрема з боку тих дослідників, які розуміли під психоневрологією лише неврологію і психіатрію. Суперечки йшли не тільки про формальний обсяг психоневрології, але й про суть самого поняття. Психоневрологією проголошували не механічну суму розрізнених дисциплін, що вивчають ті або інші сторони людської поведінки, а якийсь синтез наук, котрий дає всебічну й завершену картину особистості — здорової та хворої — на всіх етапах її розвитку.

Іншою поширеною формою еклектичного синтезу була спроба поєднати **рефлексологію з течією фрейдизму**, яка, між іншим, претендувала на пріоритет введення марксизму в психологію. Здійснити такий задум в Україні намагалися ***Л.М.Дрознес*** і ***Г.А.Скальковський***, які заявляли, що хоч і користуються старою психологічною та психоаналітичною термінологією, проте суть їхніх досліджень прилучається безпосередньо до рефлексології. Вони ставлять перед собою завдання: здійснити "профілактичний підхід у виховній практиці, передбачити значення патогенічних установок шляхом обліку сполучної структури і динамічної спрямованості реакцій на впливи зовнішнього середовища".

Ці вчені досліджували один лише фактор впливу зовнішнього середовища на ріст і роботу психічного організму, а саме вплив на особистість з боку авторитету оточуючих цю особистість суб'єктів тієї ж статі. Цей вплив і було названо **гомофункціональним**.

І психічна діяльність, і органічний процес, на думку фрейдорефлексо-

логів, невіддільні одне від одного, складають одне коло біологічних явищ. Вивчення психічної діяльності приведе до однакового результату в розкритті її суті — незалежно від вихідного пункту досліджень. Оскільки мозок в його цілісності має здатність у процесі роботи виділяти продукти розпаду, що отруюють його власну субстанцію і тканину інших ендокринників, остільки він є немовби залозою. Ці аналогії виявляються корисними для біологізаторської концепції мозку, для теорії психофізичного паралелізму або, за словами Дрознеса і Скальковського, "структурного паралелізму психохімії та психічної діяльності"

Хоч указані автори на початку заявили про свою рефлексологічну установку, зрештою виявилось, що змістову сторону їхніх розвідок складає психоаналіз Фрейда, в той час як рефлексологія виступає лише формальним абстрактним домішком.

Кілька штучних спроб такого синтезу не дали і не могли дати позитивного результату. Еклектика не рухає вперед ні науку, ні філософію.

Критикуючи стару емпіричну психологію, яка оперувала суб'єктивними методами і поняттям душевних здібностей, ***О.Р.Лурія*** вважав, що перед сучасною психологією стоїть завдання об'єктивного вивчення поведінки та законів цієї поведінки — з привнесенням у науку максимальної життєвості.

З цією метою рекомендувалося здійснити еклектичний синтез біхевіоризму і гештальтпсихології. Як твердив Лурія, сучасна психологія в її окремих напрямах і взяла на себе виконання цих вимог: завдання побудувати об'єктивну систему вивчення психіки поставила перед собою американська психологія поведінки; проблему цілісних форм психічної діяльності розробила нова німецька психологія. В той час як американська психологія поведінки прокламує необхідність об'єктивного матеріалістичного вивчення психічних процесів, вдавшись, проте, до чисто механістичного підходу до них, нова німецька психологія звертає особливу увагу на якісно новий, цілісний характер найбільш складних форм поведінки, підкреслюючи, таким чином, ту сторону в цих процесах, яку ми називаємо динамікою, діалектичністю.

Перед сучасною російською наукою, наголошує Лурія, без сумніву, стоїть завдання врахувати досягнення новітніх західних течій і, уникнувши їхніх помилок, побудувати свій досить міцний напрям психологічної думки, що виходить із об'єктивного й динамічного підходу до явищ людської поведінки.

Лурія сподівається, що біхевіоризм стане основою матеріалізму радянської психології, а з гештальтпсихології до неї увійде діалектика. Не добачався той факт, що біхевіоризм має стосунок головним чином до позитивізму, а гештальтпсихологія — до апріоризму.

Одним із синтетичних напрямів був також **ейдетизм,** питання якого визнавалися такими, що вимагали методологічного й філософського обгрунтування, встановлення певного зв'язку "з об'єктивним напрямом у науці про дитину з рефлексологічним підходом до дитини".

Ейдетизм — психічне явище, подібне до яскравої образної пам'яті, але

відрізняється від неї тим, що людина-ейдетик не відтворює образи в своїй уяві, а продовжує після сприймання бачити їх з надзвичайною деталізацією і точністю. Найчастіше це явище трапляється в дитячому віці. Ейдетизм досліджувався ***Урбанчичем, Йєншем*** та ін. Представники цього напряму намагалися створити **апріористичну теорію пізнання**, за якою первинні недиференційовані образи споглядання згодом розчленовуються на відчуття і сприймання та уявлення. Йєнш, розвиваючи теорію типологічних відмінностей між людьми, твердив, ніби нецивілізованим народам властива стадія недиференційованого ейдетизму.

Ще один синтетичний напрям — **реактологічна течія** у психології, яка, не покидаючи меж еклектики, зробила вихід у бік не тільки формального визнання, а й дослідження суб'єктивних фактів психічної діяльності.

Реактологія: реакція як вихідна ланка поведінки. К. М. Корнілов (1879—1957)

У підручнику головного представника реактології ***К.М.Корнілова*** *"Вчення про реакції людини"* (1921) ставиться завдання "вивчення поведінки людини як сукупності реакцій на біосоціальні подразнення". **Реакція** визначається основною формою будь-якого життєвого прояву. Це поняття включає такі **принципи**, відмінні від принципів рефлексу:

а) універсальність (всіх рухів організмів, включаючи одноклітинні);

б) цілісна відповідь організму, а не одного органу;

в) наявність психічного у деяких представників тваринного світу.

Переліком цих принципів Корнілов хотів подолати однобічність суб'єктивної та об'єктивної психології, стверджуючи, що психічний процес і психічне переживання лежать в основі поведінки людини не окремо, а лише разом, нерозривно злиті в реакції як основному прояві живого організму на подразники середовища.

Сама по собі **реактологічна методика** (вивчення простих та складних реакцій), а також психічна реакція як предмет дослідження мають велику історію починаючи ще з робіт ***Вундта*** і ***Тітченера***.

Корнілов та його співробітники показали нову залежність швидкості реакції від завдання та його сили, від характеру діяльності людини. Проте найважливішою була їхня теоретична концепція психічної реакції як предмета реактології та психології.

Реактивність визначалась як властивість, характерна для неорганічного та органічного світу, для тварин і людини. Критерієм, що вирізняє реакції, є

залежність від відмінностей у подразниках (біологічних та соціальних). Тому поведінка людини є "біосоціальною".

Для реактолога **успадковане** й **набуте** (біологічне та соціальне) механічно поєднуються одне з одним. Соціальне лише затіняє біологічне, не перетворюючи та не опосередковуючи його. Тому моральні почуття докорінно відмінні від, скажімо, інстинкту "стадності" тощо.

Реакція, за Корніловим, — це певний атом душевного життя та поведінки, до якого останні можуть бути повністю зведені. Такий постулат являв собою примітну методологічну особливість реактології.

Як стверджував Корнілов, **поведінка людини** є завжди результатом надзвичайно складних взаємовідношень окремих реакцій, які зазвичай виникають у масі, перетинаються, вступають у боротьбу, допомагаючи одна одній, зливаються, витісняють, гальмують, паралізують одна одну та ін. Життя людини, її поведінка тільки при поверховому погляді є продуктом окремих реакцій, насправді це результат їх сукупного розгортання.

Взаємовідношення психічного та фізіологічного в реакції у цілому визначалося за формулою ***Г.В.Плеханова***: психіка як фізична властивість нервової системи становить суб'єктивну сторону фізіологічних явищ.

За ***А.В.Петровським***, у наведеному Корніловим формулюванні не було однієї важливої ланки — посилання на те, що складає джерело психічних станів та їхній основний зміст. Відсутнім був процес відображення. Загалом же зводити всі прояви психічної діяльності до рефлексів або реакцій — значить ігнорувати специфічне в механізмах поведінки людини. Одна справа — проголошувати рефлекторний принцип як методологічне поняття, що стверджує детермінованість будь-яких проявів життєдіяльності (в тому числі психічних) впливами середовища, інша — зводити складні форми поведінки суспільної людини до простих елементів, хай будуть це рефлекси, суперрефлекси чи реакції. Те, що реакції є природною основою складних психічних процесів, ще не дає підстави зводити останні до перших.

На першому Всеросійському з'їзді психоневрологів у січні 1923 р. Корнілов виступає з доповіддю "Сучасна психологія і марксизм". Це мало велике методологічне значення для "перебудови" психології на основі діалектичного матеріалізму. Разом із тим доповідь виявилася несподіванкою для ***Г.І.Челпанова*** та його однодумців. "Філософськи безтурботний Корнілов", як висловився Челпанов, видавався на голову вищим за "філософськи освіченого" автора книги "*Мозок і душа*". У суперечках з усіх головних проблем психології молоді прогресивні науковці на чолі з Корніловим "перемогли" ідеалістичну психологію.

У доповіді "*Діалектичний метод у психології*", прочитаній на Другому психоневрологічному з'їзді, що відбувся через два роки, Корнілов виклав принципи марксистської діалектики, застосувавши їх до пояснення основних проблем психології.

Він особливо наголосив на таких принципах:

1) **безперервної мінливості** всього існуючого. У психології немає предметів, а є тільки процеси, в ній усе динамічне, немає нічого статичного;

2) **загального зв'язку явищ**, загальної закономірності. Навіть прихильники умоглядної психології не вважають психічні процеси такими, що нічим не зумовлені;

3) **стрибкоподібного розвитку** процесів з переходом від кількісних визначень до якісних;

4) **прогресивного розвитку**, зумовленого суперечністю. Заперечення тези і є синтез тези та антитези.

Корнілов визначив, що **діалектика** є не тільки принципом пояснення процесу розвитку, а й методом дослідження. Для психології найбільш важливим виявляється принцип стрибкоподібного розвитку процесів з переходом від кількісних визначень до якісних.

Реактологічна схема Корнілова виявляла славетну *гегелівську* тріаду. Це було формальним прийняттям гегельянства. "Діалектизація" психології була виражена у такій схемі:

стан душі, суб'єктивне як предмет психології — **теза**;

↓

рефлекси, акти поведінки — **антитеза**;

↓

реакція — **синтез**.

Захоплення гегелівською тріадою було характерним для багатьох радянських філософів і психологів. Похідною від цієї тріади стала інша:

суб'єктивна психологія — **теза**;

↓

об'єктивна психологія — **антитеза**;

↓

марксистська психологія — **синтез**.

У журналі *"Під прапором марксизму"*, у збірниках Державного інституту експериментальної психології Корнілов критикував ідеалістичні та механістичні концепції психічного. Він захищав положення про неможливість зведення предмета психології до фізіології, боровся за цілісне вивчення особистості замість атомістичного, "мозаїчного" розгляду психічних процесів, наголошував на ролі соціального впливу в процесі формування особистості.

Корнілов обстоював думку про психічне як функцію мозку: "Марксизм, визначаючи психічні процеси нічим іншим, як властивістю високоорганізованої матерії, не тільки не знищує психічних процесів, але вважає їх

такою же мірою реальними, як і будь-яку іншу властивість матерії, наприклад рух".

Учений зазначав, що неможливо розглядати поведінку окремої людини абстраговано від соціального середовища, як це роблять і емпірична психологія, і психологія поведінки. Марксистська психологія бачить кожну людину як варіацію певного класу. Ось чому у вивченні поведінки людей слід іти не від індивідуальної психології до соціальної, а зворотним шляхом: від соціальної, класової психології до професіональної, групової, а потім уже до індивідуальної психології.

Незважаючи на великі зусилля прихильників реактології пов'язати своє вчення з марксизмом, на практиці між ними виявився значний розрив. Філософський схематизм лежав на одній поличці, а вчення про реакцію — на іншій. За рамки еклектичного поєднання марксизму і реактології справа не вийшла. Проголошення вихідних позицій залишилося декларативним. Це давало певну підставу критикувати реактологію за її антидіалектичність, невміння остаточно й рішуче подолати біологізаторські ухили.

Загалом спроби "теоретико-методологічного синтезу" з метою "модернізації" рефлексології не увінчались успіхом. Настав кінець рефлексології як школи, що претендувала на статус особливої науки і замінника психології. Невдовзі після смерті Бехтерєва (1927р.) після жвавої критики і самокритики серед рефлексологів відбулося розмежування: деякі стали на шлях загострення помилок Бехтерєва, на шлях войовничого механіцизму, інші піддали ретельному перегляду методологічні основи рефлексології. З цієї групи вийшли такі видатні діячі радянської психології, як ***В.Н.М'ясищев*** та ***Б.Г.Ананьєв***. Останній після закінчення дискусії виступив у журналі "*Психологія*" з розгорнутою методологічною критикою рефлексології.

Ідея рефлекторного кільця і функціональні механізми поведінки. М.О.Бернштейн (1896—1966)

Ідейні та "програмні" напрацювання ***М.О.Бернштейна*** здійснювалися на перетині двох дисциплін — фізіології та психології, що, з одного боку, демонструвало можливість продуктивної співпраці фахівців цих галузей у вирішенні як спільних проблем, так і власне психологічних та власне фізіологічних. З іншого боку, можливість міжгалузевих досліджень розширювала перспективи подальшого руху кожної з галузей, задіяних як суміжні.

Бернштейн відомий своїми **біомеханічними** та **нейрофізіологічними програмами** (і навіть науковими школами, що виникли на цих засадах), а також ідеєю створення окремої наукової галузі — **"фізіології активності"**, яка мала прийти на зміну фізіології, що вивчала організм у стані спокою та рівноваги. Постання такої галузі Бернштейн мислив лише на базі міждисциплінарного синтезу — біології (особливо фізіології), математики, кібернетики тощо.

"Фізіологія активності" передбачає розгляд поведінки людини саме як активної, а тому шукає фізіологічні механізми найбільш складних видів свідомої, цілеспрямованої поведінки, що здатна до саморегуляції. Активним фактором поведінки є ціль, розуміння цілі. А відтак слід аналізувати поняття цілеспрямованості, "моделювання майбутнього", "ймовірнісного прогнозування" тощо. Робиться припущення, що вихідною фізіологічною ланкою поведінки доцільно вважати не "рефлекторну дугу", а "**рефлекторне кільце**" (згідно з ***Дж.Дьюї***), що насправді дає змогу уявити повний цикл аналітико-синтетичної активності людини у процесі виконання цілеспрямованих дій та рухів, реалізації поведінки загалом.

Фізіологічні та біомеханічні уявлення про конструювання, активне формування рухів, їх "побудову" відповідно до поставленого завдання визначили конкретно-наукову розробку обох дослідницьких програм Бернштейна. Важливу роль у цьому відіграла метафора "побудови рухів", яка отримала надалі відповідну концептуалізацію і стала моделлю руху в нейрофізіологічній програмі вченого.

Біомеханічна програма виступила "материнською" відносно нейрофізіологічної. Уявлення про закономірну та узгоджену роботу периферійного рухового апарату, а також про складну картину динаміки м'язових, реактивних та зовнішніх сил привели до необхідності знайти співвідношення між діяльністю нервових центрів, що керують рухом, і процесами на периферії рухів. Для вирішення цього завдання були використані біомеханічні методи та моделі.

Створена Бернштейном наукова школа **фізіології рухів** досягла значних успіхів у створенні функціональних моделей рухового управління та вивченні конкретних фізіологічних механізмів рухів відповідно до певних моделюючих уявлень.

Вплив Бернштейна на розвиток психології визнається досить значним, хоча не було групи вчених, які б цілісно розробляли його дослідницькі програми. Найбільш очевидне пояснення цьому — міждисциплінарність досліджень та розробок, які "прямо" не могли бути застосовані в психології, а відповідна їх "адаптація" вимагала значних зусиль. Проте "наукова ідеологія" вченого, а також окремі його програмні положення проникли в психологію і суттєво сприяли її поступові.

Ще у 20-ті роки ***К.М.Корнілов*** та його співробітники здійснили спробу застосувати для вивчення форм рухових реакцій метод циклографії, використаний і адаптований Бернштейном у дослідженнях з біомеханіки.

Найбільший розквіт досліджень Бернштейна відбувається у 40-ві роки,

коли формулюються основні положення нейрофізіологічної програми. В цей час ***О.Н.Леонтьєв***, ***О.В.Запорожець*** та інші вчені також звертаються до безпосереднього вивчення зовнішніх, фізичних рухів людини. Для інтерпретації даних, отриманих при дослідженні відтворення рухів, використовувалася **концепція побудови рухів**. Поняття рухової задачі, сенсорних корекцій, рівневої організації та інші суттєво розширили існуюче в психології уявлення про рух. Вивчати рух стало не тільки необхідно, але й можливо, оскільки постали прийнятні для психологів способи концептуалізації рухів. Причому, як стверджував пізніше ***О.Р.Лурія***, значення цих концептів було ширшим, аніж таке, що стосується лише проблеми рухів: ішлося взагалі про фізіологічні механізми психічних процесів, про фізіологічне обґрунтування психологічних теорій, яке стало можливим в результаті впровадження та застосування дослідницьких програм Бернштейна.

Теорія функціональних систем. П.К.Анохін (1898—1974)

Ідею функціоналізму (як єдності інтегративної активності мозку та організму) запропонував ***П.К.Анохін*** у 1939 р. стосовно вихідних, основоположних проблем фізіології, психології, кібернетики.

Принципові риси висунутої Анохіним **теорії функціональних систем** було викладено так: можна констатувати наявність системоорганізуючого фактора, який визначає утворення кооперативних відношень між компонентами системи, що містять функціонально корисний результат. Така кооперація стає можливою, якщо система перманентно обирає "ступені свободи" кожного системного компонента (мова може йти, наприклад, про синаптичну формацію нейрона). Таким чином, зворотна афферентація в результаті виробляє реорганізований ефект щодо кооперативних відношень між системою компонентів: певний специфічний ключ механізмів (внутрішня архітектоніка) не може збудувати для дослідника концептуальний міст від рівня інтеграції до рівня найтонших механізмів мозкової систематичної активності з молекулярним рівнем включно. Ці основоположні механізми функціональної системи забезпечують безперервну самоорганізацію і пластичну адаптацію у відношенні до змін зовнішнього середовища. Було визначено ключові механізми функціональної системи: а) афферентний синтез; б) прийняття рішення; в) акцептор результатів дії; г) програма дії; д) результат дії; е) зворотна афферентація, яка містить усі параметри результату; є) порівняння реальних результатів з тими, які передбачувались

наперед в акцепторі результатів дії. Теорія функціональних систем дає змогу вивчати й оцінювати складні процеси в життєдіяльності цілого організму.

Отже, **функціональна система** складається з певної кількості вузлових механізмів, кожний з яких займає своє місце і має певне специфічне призначення. Перший з них — **афферентний синтез**, в якому виділяють чотири обов'язкових компоненти: домінуючу мотивацію, обстановкову та пускову афферентацію, а також пам'ять. Взаємодія цих компонентів зумовлює процес прийняття рішення.

Будь-яка цілеспрямована дія тварини або людини відбувається лише за наявності відповідної мотивації, що формується на основі потреби (фізіологічної, соціальної тощо). Якщо немає такої мотивації, поведінка не реалізується. Тому у ситої тварини неможливо виробити травний умовний рефлекс, оскільки немає мотивації голоду. Відповідно, для формування цілеспрямованої поведінки необхідна відповідна актуалізація (збудження) певних нервових центрів з одночасним пригніченням інших центрів. Тобто **мотивація** дії або поведінки має бути **домінуючою**.

Поведінковий акт залежно від довколишніх умов може здійснюватися по-різному, тобто **обстановкова афферентація** визначає характер дії.

Третій компонент афферентного синтезу — **пускова афферентація**, тобто збудження, що безпосередньо викликає поведінкову реакцію. Зовнішній вияв умовного рефлексу починає розгортатися тільки в момент включення відповідного сигналу, який виконує роль пускового стимулу. Саме тому збудження, що виникає при дії такого конкретного подразника, називається пусковою афферентацією.

Четвертим компонентом афферентного синтезу є **пам'ять**, тобто минулий досвід людини або тварини. Досягти однієї і тієї ж мети можливо різними способами, тому минула пам'ять підказує характер реакції або необхідну лінію поведінки індивіда.

Але перед тим як буде прийняте рішення, повинна здійснитися обробка всіх чотирьох компонентів афферентного синтезу, тобто їх порівняння, взаємодія. В основі афферентного синтезу лежить явище конвергенції (взаємодії) збуджень різної модальності на полімодальних нейронах мозку, які здатні відповідати збудженням на декілька подразників, причому не тільки сенсорних (звукових, зорових, тактильних та ін.), а й біологічно (і не тільки !) значущих (травних, больових тощо).

Ці нейродинамічні процеси зумовлюють диференціювання та оцінку можливих результатів діяльності певної функціональної системи до того як буде прийняте рішення щодо отримання цілком визначеного результату, тобто результату, що найбільше відповідає даній домінуючій мотивації в даній обстановці (ситуації).

Як стверджує Анохін, всі ці різномодальні збудження відбуваються на одному нейроні, де й проходить обробка інформації, тобто конвергенція збуджень на нейроні є універсальним робочим фактором його інтегративної діяльності. У цьому нейроні відбуваються складна переробка та перекодування інформаційної значущості всіх численних збуджень, що надійшли до

нього, в одне-єдине аксонне збудження. Відповідно, це збудження, що виходить з нейрона, повинно мати дуже складне кодове значення, тобто за своїм інформаційним смислом має відповідати інтегративному стану цілого нейрона.

Афферентний синтез та прийняття рішення зумовлюють побудову програми дій, тобто формується специфічний набір ефферентних імпульсів, які повинні забезпечити периферійну дію, а потім і сполучення складових відповідного результату, що є основним завданням поведінкового акту.

Одночасно з програмою дій постає ще один важливий механізм функціональної системи — **акцептор результату дії**. Він являє собою модель майбутнього результату дії, отриманого внаслідок виконання певної поведінкової реакції, копію того ефферентного набору імпульсів, який створюється на основі прийнятого рішення. Відповідно, одночасно з надходженням цього ефферентного образу імпульсів до виконавчих органів його копії повинні формувати в мозку модель (копію) майбутнього результату дії.

Якщо поведінковий акт виконаний неправильно або тільки частково, мозок отримує цю інформацію. Від виконавчих органів до нього надходить **зворотна афферентація** у вигляді розрядів афферентних імпульсів, і цей зворотний зв'язок є необхідним компонентом будь-якої функціональної системи.

Якщо параметри результату дії не відрізняються від намічених, то зразок зворотної афферентації збігається зі зразком акцептора результату дії, і дія завершується. Коли такого збігу немає, виникає розузгодження акцептора результату дії зі зворотною афферентацією, що приводить до посилення орієнтуючої реакції тварини або людини, внаслідок чого знову запускається вся функціональна система і цикл повторюється до отримання очікуваних за програмою результатів.

Теорія випереджаючого відображення дійсності — науковий підсумок, здійснений Анохіним з метою розкриття характеру життєвої активності організму. Зовнішні впливи на організм (А,Б,В,Г,Д і т. д.), систематично повторюючись протягом певного часу, викликають у протоплазмі живої істоти певний ряд хімічних реакцій (а, б, в, г, д). Протоплазма набуває можливості відображати в мікроінтервалах часу своїх хімічних реакцій послідовність подій зовнішнього світу, які за самою своєю природою розгортаються в макроінтервалах часу. Досить появи першого фактора (А), щоб привести в активний стан усю послідовність ланцюга хімічних реакцій. Швидкість хімічних реакцій протоплазми забезпечує випередження організмом розгортання послідовних, що багато разів повторюються, зовнішніх впливів. Цю властивість Анохін розцінював як живий універсальний і єдино можливий шлях пристосування організму до зовнішнього світу. Вся історія тваринного світу показує вдосконалення цієї найдавнішої закономірності, яку Анохін називає випереджаючим відображенням дійсності. Ряд впливів середовища набувають при цьому

сигнального значення, а ланцюги послідовних хімічних реакцій, що утворилися на цій основі, постають як тимчасові зв'язки.

Центральна нервова система розглядається як субстрат високої спеціалізації, який розвивався у вигляді апарату максимального і найскорішого випередження послідовних і повторюваних явищ зовнішнього світу. Беззаперечно те, що умовний рефлекс в його сигнальній функції тлумачиться як окремий випадок високоспеціалізованих форм випереджаючого відображення дійсності.

Загалом теорія функціональних систем є досить ефективною спробою різнобічно й цілісно представити поведінковий акт у сукупності фізіологічних механізмів, що забезпечують поетапне його розгортання від початкового до кінцевого моменту.

РОЗДІЛ 12

ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ ВЧИНКОВОЇ ДІЇ: ПОВЕДІНКА ПІД ЗНАКОМ СТИМУЛУ. БІХЕВІОРИЗМ

Стимул і реакція: класичний біхевіоризм Дж.Вотсона (1878 — 1958)

Класичний біхевіоризм ***Джона Вотсона*** у визначенні предмета психологічного дослідження зайняв жорстку об'єктивістську позицію, викинувши повністю зі свого лексикону поняття "свідомість", "суб'єктивне" — те, що раніше було предметом інтроспективної психології. Проте така принциповість більше закриває проблеми вивчення психіки, ніж їх відкриває, більше висуває штучних труднощів, ніж їх долає.

Усупереч сподіванням самого Вотсона — підібрати надійні ключі до оволодіння людською поведінкою — біхевіоризм виявився у практичному сенсі зовсім безпорадним. Якщо рефлексологія, зокрема в особі ***І.Соколянського***, могла наочно підтвердити результати його теоретичних пошуків (робота з сліпоглухонімою О.Скороходовою), то Вотсон в цьому плані опинився майже з порожніми руками. Він продемонстрував надзвичайно абстрактне мислення психолога, позбавлене індивідуального підходу

до розкриття своєрідності психіки окремої людини. Принципова чіткість об'єктивістського зразка виявилася практичною злиденністю, що для американського способу мислення було зовсім неприйнятним. Більше того, навіть чисто теоретично Вотсон показав лише можливість певної точки зору — принципово чистої, але разом з тим і надзвичайно безплідної, особливо якщо порівняти класичний біхевіоризм з *павловським* ученням або рефлексологією *Бехтерєва*.

Вагомість будь-якої психологічної системи зростає разом із поглибленням основної психологічної суперечності — між тілом і душею. Зняття цієї суперечності позбавляє психологічну систему плідних теоретичних і практичних ідей. Зовсім природно тому, що послідовники Вотсона почали серйозний відступ від правовірності біхевіористичного вчення, що виявилося у поверненні під різними назвами внутрішнього, суб'єктивного компоненту психічного.

Це вказувало на те, що дослідницький дух у психології не може зупинитися на абстрактній формулі поведінки **S→R (стимул — реакція)**, в якій між **S** і **R** існує "чорна діра". У ній у повному мороці поховано не тільки суб'єктивно-психологічні компоненти поведінки, але й їхні фізіолого-мозкові механізми.

Дослідженню, за Вотсоном, підлягає лише те, що лежить на поверхні об'єктивного спостереження. Вотсон ставить перед собою завдання — визначити **R** на основі **S**, але при цьому виявляються серйозні розходження: при одному й тому ж стимулі реакції не повторюють одна одну. Наукоподібність найпослідовнішого біхевіоризму стикається з фактом неможливості передбачати характер поведінки. А саме це було головним, вихідним постулатом класичного біхевіоризму.

Зазнав цілковитої поразки "**енвіронменталізм**" — учення, згідно з яким сукупність стимулів однозначно спрямовує реакцію, з чим було пов'язано багато соціально-психологічних сподівань. Досягти найповнішої залежності **R** від **S** можна було лише в тому випадку, якщо організм буде представлено споконвічно "**чистою дошкою**", як це свого часу уявляв, згідно з традиційним тлумаченням, *Дж.Локк*. Але вже й сам Локк зламав послідовний сенсуалізм, коли показав друге, не менш важливе, джерело пізнання — **рефлекс**. Адже "чиста дошка" як вихідне поняття є чимось небезпечним. Структури оточення, які накладаються на цю дошку, без відбору і переробки організмом, без урахування його власних, хоча б тільки пізнавальних або оцінкових, структур перетворюються на хаос, безпринципне змішування "елементів досвіду". Могутність середовища у відношенні до організму залишається високою і буде пропонувати свої "подібні" структури. Це приведе до абсолютної безхарактерності організму, навіть до неможливості мислити його існування. В такому разі він повністю зливається з сукупністю стимулів, і формула **S→R** в її чисто біхевіористичному звучанні перетворюється по суті у формулу **S=R**. У такому міркуванні зникає сам предмет поведінки, і разом з цим біхевіоризм сам себе ліквідує.

Інтроспективна психологія рятувалася від такої самоліквідації тим, що

вводила якісні, часто апріорно уявлювані апперцептивні або якісно інші, внутрішньо властиві самому організмові структури, щоб пояснити саму можливість психологічного досвіду, характер його організації (***В.Вундт*** та інші). Якби Вотсон спробував здійснити більш поглиблений аналіз і **S**, і **R**, він дійшов би висновку, що **S** — це не будь-який агент, котрий існує в середовищі, а той, що має стосунок до сутнісних сил організму; що **R** — це не просто якийсь рух убік або від **S**, а дія, що має життєву доцільність. Проте саме доцільність була найбільш нестерпною для класичного біхевіоризму.

Отже, організм став нічим. Тепер він мав стати чимось. І сам Вотсон, не усвідомлюючи збочення від ортодоксального свого напряму, показав це, коли виробляв у дитини страх, любов та інші "прості" емоції за допомогою умовнорефлекторної методики. Адже в цих умовнорефлекторних реакціях організм уже показав свою власну заінтересованість відносно зовнішніх подразників. Дивно, як це могло залишатися непоміченим! Мабуть, вимога чистоти біхевіористичного принципу породжувала певну сліпоту. Отже, наступним завданням, яке постало перед психологією, що зафіксувала лише перші, найзагальніші фактори об'єктивної поведінки, але ще не показала самої поведінки, було наділити **S** і **R** повноцінним значенням. Це було здійснено на грунті гештальтпсихології.

Необіхевіоризм: спроба подолати прямолінійність біхевіоризму класичного

Необіхевіоризм — напрям у сучасній, насамперед американській, психології, представники якої роблять спробу подолати прямолінійність і спрощену схему ортодоксального біхевіоризму.

За ***Е.Толменом***, поведінка людини пояснюється не осередком "стимул — реакція", а **мотивованим процесом**, спрямованим до певної мети. Під назвою **проміжних перемінних** (потреби, установки, значення, антиципація та ін.) цей процес опосередковує реакцію організму на середовище.

К.Галл здійснив спробу моделювати умовнорефлекторну діяльність (вплив учення ***І.П.Павлова***) для побудови системи, яка змогла б виявити можливість навчатися методом "спроб і помилок". На відміну від Толмена, Галл визнав проміжні перемінні реальним фактором, а не операціоналістською побудовою експериментатора. Таким фактором стала **навичка**. Тому вихідний поведінковий акт визначається як **SHR** (**H** — навичка, стан нервової системи). Іншими проміжними перемінними виступають фізіологічна потреба (**SFR**), гальмування та ін. Енергетичний аспект пе-

ремінних Галл пов'язував з інформаційним. Характерною для Галла є спроба причинного пояснення психічних закономірностей.

Теорії *Б.Скіннера* властиве заперечення потреби як у поняттях нейродинаміки, так і в поняттях проміжних перемінних. Для отримання позитивного психологічного знання досить буде фіксації функціональних залежностей між стимулом і реакцією. Філософською основою необіхевіоризму став операціоналізм *Бріджмена*, популярний серед американських психологів.

"Цілеспрямований" біхевіоризм і "проміжні перемінні" замість психічного. Е. Толмен (1886 — 1959)

Цей учений чітко висловив ідею мети в поведінці, узагальнивши свої дослідження в книзі *"Доцільна поведінка у тварин і людини"* (1932). *Дж.Вотсон* заперечував мету як марновірство інтроспекціоніста. *Едуард Толмен*, залишаючись біхевіористом, підносить мету до рангу головної категорії своєї психологічної системи. Він указував, що Вотсон мав справу з двома різними поняттями поведінки: молекулярною — на рівні фізичних та фізіологічних деталей — і молярною — на рівні цілісного поведінкового акту.

Поведінка здійснюється доти, поки не досягається мета. Правда, як біхевіорист, Толмен не цікавився переживаннями тварини в лабіринті, коли вона шукає мету. Стосовно людини він займав таку ж позицію. Суб'єктивне, суто особистісне не може бути предметом науки. Описати відчуття червоного як такого не можна. І все ж до інтроспективної психології Толмен був менш негативістськи налаштованим, ніж інші біхевіористи, і включав до своєї системи поняття гештальтпсихології та навіть психоаналізу.

При цьому в своїх головних позиціях, особливо методологічних, Толмен прагнув не робити компромісів, хоча поняття проміжних перемінних, тобто перемінних, що опосередковують стимул і реакцію, є типовим компромісом. Ці поняття мають виправдати введення ідеї доцільності. Більше того, вони мають розкрити і зміст мети. Правда, вже в самому стимулі імпліцитно виступає ідея мети, і тому Вотсон теж був "цільовим" біхевіористом, хоч будь-що відкидав таку думку. Адже реакцію спрямовано на стимул — у позитивному чи негативному сенсі, — щоб засвоїти його, перетворити, зруйнувати або піти геть від нього, в цілому — "зняти" його як стимул. Толмен лише продовжив вотсонівський аналіз поведінки в цьому напрямі. Зміна подразника відповідно до мети, природно, вимагала ввести

ще цілу серію перемінних: експериментальних, незалежних та залежних, або поведінкових. Проміжний процес мав змінюватися разом з експериментальними перемінними, щоб дати початок поведінковим перемінним.

Проміжні перемінні по суті виявилися факторами внутрішніми — фізіологічна структура мозку та явища психологічного характеру. Проте якби Толмен почав їх вивчати, він став би або фізіологом, або психологом, що використовує інтроспекцію, тобто небіхевіористом. Тому він переклав поняття фізіології та психології на мову абстрактно-поведінкового плану, чим продовжив лінію ***І.П.Павлова*** у винайденні понять, загальних для фізіології та психології, що має велике евристичне значення. Важливо було побачити нові поведінкові відношення. Перекласти їх більш конкретною мовою фізіологічних і психологічних механізмів — завдання, яке стало можливим вирішити лише згодом.

Проте у винайденні цих нових понять Толмен не здійснив фундаментальних узагальнень. Тільки вони дали б змогу зробити екстраполяцію з однієї сфери наукового пізнання на іншу і прийти до певних відкриттів. Те, що запропонував Толмен, виявилось — за суттю і за формою — старими "менталістськими" поняттями, такими як "потреби", або "пізнання", хоч до цих слів було припасовано екстранаукове слово — "перемінні". Відступ від принципів класичного біхевіоризму виразився також у застосуванні Толменом поняття "**цінність**". Воно передбачає те, що об'єкти мети розташовуються в порядку надання переваги, який визначається минулим досвідом індивіда. У своїй когнітивній теорії навчання Толмен твердив, що організм будує **розумне** знайомство з проблемною ситуацією.

Труднощі компромісу в досвіді введення менталістських понять, обмежені можливості вивчення складних форм людської поведінки призвели до внутрішнього розладу принципових поведінкових шкіл. В СРСР це відбулося порівняно швидко, і рефлексологія безболісно відійшла від магістральної лінії психології, правда, з утриманням позитивних моментів. У США поведінковий напрям здійснив тривалу, але малопродуктивну еволюцію, обмежившись здебільшого дослідженнями процесу навчання у тварин або ставши опорою соціальних наук. Тобто біологічне та соціальне, на що первинно розпалося психічне у біхевіоризмі з утратою власне предмета психології, залишилися непорушними аспектами цього напряму. Останній виступав ученням, адепти якого намагалися побудувати психологію на справді наукових (природничонаукових) основах. Ця спроба мала певний успіх у розкритті характеру нижчих рівнів поведінки. Але при інтерпретації її вищих рівнів біхевіоризм виявився мильною бульбашкою.

Підсумовуючи теоретичний та практичний внесок біхевіористично зорієнтованої психології у систему наукових тлумачень психологічної сутності людської поведінки, слід зазначити, що подальший розвиток **ідеї вчинку** в історії психології буде полягати в тому, що людина, що виступає як засіб і як мета, не розглядається у своїй замкненій визначеності, проте отримує її з відношення до іншого, хоч вона і намагається зберегти свою самобутність. Те, що протилежне цій самобутності, є неістинна, уявлювана,

вдавана дія, суто зовнішня форма, яка, проте, істотно корелює з самобутністю, навіть є її похідною і сама зі свого боку її визначає. Таке роздвоєння людини на її самобутність, якою вона є в собі, і на те, чим і як її повернуто до інших людей, визначає її роль. Тоді те, чим є людина сама по собі, може бути названо її статусом.

Оперантна поведінка на грунті її досягнень. Б.Скіннер (1904 — 1990)

Другим після *К.Галла* провідним необіхевіористом вважався *Беррес Скіннер*, але щодо популярності він значно його перевищував. До самої своєї смерті він залишався одним з найбільш відомих психологів світу, його ідеї й сьогодні впливають на характер психологічних досліджень, певним чином визначають виховну справу, практику психології. Історики науки ставлять питання: чи зробив Скіннер істотний внесок у людське самопізнання? Здебільшого відповідають так: "Він був надто далекий від такого роду питань".

Розуміння людиною самої себе, принаймні, у пошуках філософів і психологів протягом багатьох століть, ніяк не було метою Скіннера. Крізь усе своє тривале життя він з переконанням дотримувався крайньої біхевіористської позиції, згідно з якою "суб'єктивні сутності", такі як розум, мислення, пам'ять, аргументація, не існують зовсім, а є лише "вербальними конструктами", граматичними пастками, в які людська раса потрапила з розвитком мови. Скіннер головним чином відшукував детермінацію поведінки: яким чином вона створюється зовнішніми причинами. Він не сумнівався у правильності своєї позиції, оскільки вважав, що "біхевіоризм має потребу бути поясненим".

Теорія, яку прагнув створити Скіннер, мала підсумувати його досить однобічні дослідження: все, що ми робимо і чим ми є, детерміновано нашою історією нагород і покарань. Деталі його теорії виходили з таких принципів, як часткове підкріплення ефекту, вивчення обстановки, які спричиняють поведінку або припиняють її.

Подібно до *Дж.Вотсона*, Скіннер робив виклики громадській думці, зокрема як публіцист. В одному з своїх ранніх виступів по телебаченню він навів дилему, яку запропонував ще *М.Монтень*: "Що зробили б ви, якби вам треба було вибрати: народити дітей або створити книжки?" — і відповів, що для себе особисто він народив би дітей, проте його внесок у майбутнє був би значнішим завдяки його працям.

Скіннер отримував задоволення, коли глузував над термінами, якими фахівці користувалися для розуміння людської поведінки: "Поведінка властива людській природі, і тому має бути екстенсивна "психологія індивідуальних відмінностей", в якій люди порівнюються між собою та описуються в термінах рис характеру, здатностей, здібностей. Але за традицією кожний, хто має справу з людськими вчинками, продовжує тлумачити людську поведінку донауковим способом".

Скіннер також відкидав спроби зрозуміти внутрішній бік характеру особистості: "Ми не мали потреби говорити про те, що особистості, стани розуму, почуттів, риси характеру людини реально існують, щоб можна було їх примирити з науковим аналізом поведінки... Мислення і все інше є поведінка. Помилка полягає у спробах віднести поведінку до душі"

На думку Скіннера, необхідно знати зовнішні причини поведінки та її результати, які можна спостерігати. Тільки виходячи з таких припущень можна дати зрозумілу картину активності організму як **поведінкової системи**.

Згідно з цією позицією він виступав як переконаний детермініст: "Ми є такими, якими постаємо в нашій історії. Ми хочемо думати, що ми обираємо, що ми діємо, але я не можу погодитися з тим, що особистість є або вільною, або відповідальною". Самодостатнє автономне людське буття Скіннер вважає ілюзією; хороша людина є така, яка повністю зумовлена поводитися певним чином, а хороше суспільство має бути заснованим на "**біхевіоральній техніці**", що означає науковий контроль за поведінкою з використанням методів позитивного підкріплення.

Сучасники Скіннера бачили його як спритного популяризатора науки; він був красномовним, упевнено егоїстичним, захоплюючим. Для демонстрації переваг **техніки зумовлювання** він навчав голуба грати мелодію на іграшковому піаніно, а пару голубів — у настільний теніс, коли вони перекочували м'яч своїми дзьобиками; мільйони глядачів дивилися це по телебаченню як науково-документальний фільм.

Скіннер переносив свої натуралістичні візії на вигадане ним суспільство. В утопічній новелі "*Walden Two*" (1948) він змальовує невелику спільноту, в якій поведінка дітей із самого народження була суворо зумовлена нагородами (позитивне підкріплення), аби вони стали на шлях співпраці та соціабельності; вся поведінка науково контролюється, але заради блага всіх. Незважаючи на штучність діалогу і дещо заяложений сюжет, ця книжка стала улюбленою серед студентів. Її було швидко продано тиражем понад два мільйони примірників.

Популярність Скіннера у публіки була набагато більшою, ніж серед колег-професіоналів. Журнал "*Американський психолог*" писав: "Скіннер є провідною фігурою в біхевіористичному міфі. Він науковець-герой, Прометей, що несе вогонь відкриття, майстер-технологіст, головний бунтівник, який звільняє наші думки від старих поглядів".

Скіннер народився в маленькому містечку в Пенсильванії, де його батько був правником. Хлопчиком він захоплювався винаходами; пізніше, вже

як психолог, він створював оригінальну та ефективну апаратуру для експериментів з тваринами. У школі й коледжі Скіннер мріяв стати письменником, а після коледжу пробував писати. Хоч він впритул спостерігав різні форми людської поведінки довкола себе, він якось чітко зрозумів, що не може нічого сказати про те, що бачив та переживав, і у глибокій журбі відмовився від такого роду зусиль.

Але незабаром Скіннер знайшов інший, для нього більш практичний, шлях розуміння людської поведінки. Знайомлячись з працями ***Вотсона*** і ***Павлова***, він усвідомив, що його майбутнє лежить у науковому розкритті людської поведінки, зокрема у вивченні реакцій зумовлення. "Я був дуже засмучений моїми невдачами в літературі, — говорив він у 1977 р., — я був переконаний, що письменник нічого насправді не розуміє. І це спричинило те, що я повернувся до психології".

Хоч у Гарварді панувала інтроспективна психологія, Скіннер уже не цікавився "внутрішньою історією" людини і пішов своєю дорогою, проводячи біхевіористичні дослідження з пацюками. В автобіографії він відверто говорить про те, що всупереч професорському навчанню він ставав дедалі більше біхевіористом, а на захисті дисертації відкинув будь-які заперечення біхевіоризму.

Спираючись на свої винахідницькі здібності, він сконструював "проблемну клітку", що було значним досягненням після відомої ***торндайкової моделі***. Вона була досить простора для білих пацюків, а на стінці містився бар з їжею і питвом. Коли пацюк, прогулюючись по клітці, випадково спирався передніми лапами на бар, натискуючи на нього, їжа у формі кульки потрапляла на тацю.

Це дало змогу отримати більш об'єктивні дані щодо поведінки, ніж це було до скіннерівських дослідів. Саме пацюк "визначав", яка кількість часу проходить між натискуваннями на бар. Отож своїм відкриттям **принципу навчання** Скіннер міг завдячувати так званій "відповіді пацюка" — класу досягнень, коли поведінка тварини змінюється у відповідь на підкріплення, без втручання експериментатора.

Скіннер здійснив дослідну програму з кліткою таким чином, що наближав її умови до реальних ситуацій, де підкріплюється або не підкріплюється поведінка. Він, зокрема, досліджує навчання відповіді, якщо вона регулярно підкріплюється або підкріплення раптово переривається, а також вплив на навчання часових інтервалів з їхньою регулярністю та іррегулярністю.

На цій основі Скіннер сформулював ряд принципів, які проливають світло не тільки на поведінку пацюків, а й на людське буття. Мова йде, зокрема, про його відкриття важливих варіацій щодо **ефекту парціального, часткового підкріплення**. Скіннер знаходить аналогію в поведінці гравців з ігровою машиною в казино: ні пацюк, ні гравці не можуть передбачити, коли з'явиться наступне підкріплення, але в них є сподівання, що воно з'явиться при кожній новій спробі.

Важливим внеском Скіннера в поведінкознавство є його **концепція оперантного зумовлення**. Цим одним він уже заслуговує, на думку амери-

канських істориків психології, посісти визначне місце в колі знаменитих психологів світу.

У класичному ***павловському*** зумовленні безумовна відповідь тварини (слиновиділення) на їжу перетворюється на умовну відповідь у відношенні до попереднього нейтрального стимулу (звуки метронома або дзвоника): вирішальним елементом у поведінковій зміні є новий стимул.

У ***торндайковому*** "інструментальному" зумовленні вирішальним елементом у поведінковій зміні є відповідь, а не стимул. Нейтральна відповідь — випадковий крок (натискування) на педаль під час випадкових зусиль отримати їжу — є підкріплювальним навчальним кроком поведінки, що зумовлює кінець її, якому раніше тварина не була навчена.

Скіннерівське оперантне зумовлення є важливим розвитком інструментального зумовлення. Випадковий рух, що його здійснює тварина, в будь-якому разі може бути зрозумілим як оперантний для оточення і тому є, за Скіннером, саме оперантним. Підкріплювальний рух приводить до оперантного зумовлення. При підкріпленні серії невеликих випадкових рухів експериментатор може "створювати" поведінку тварини, поки вона діє такими способами, що не були частиною її оригінального природного репертуару.

Новий підхід дав можливість Скіннеру "створити" поведінку голуба — дзьобати великий кольоровий пластиковий диск, прикріплений на стінці "скіннерівської" клітки. Він про це пише так: "Ми спершу дали птахові їжу, коли він поволі повернувся в напрямі диску. Це й зумовило частотність такої поведінки. Ми підтримували підкріплення, поки незначний рух не був спрямований до плями (диску). Це знову змінювало загальний розподіл поведінки без продукування нової єдності. Ми продовжували за допомогою підкріплюючої позиції успішний підхід до плями, далі підкріплення було тільки у випадку, коли голова рухалась поволі вперед, і, нарешті, тільки тоді, коли дзьоб дійсно зробив контакт із плямою.

Таким чином, ми можемо побудувати оперантну поведінку, яка ніколи не з'явилася би в репертуарі організму іншим чином. При підкріпленні серії успішних наближень ми отримуємо відповідь за короткий час. Виникає функціонально зв'язана єдність поведінки; вона конструюється триваючим процесом диференціального підкріплення в бік від недиференціальної поведінки".

Скіннер уподібнив оперантне тренування голуба дитячому навчанню розмовляти, співати, танцювати, грати, а з часом і всьому репертуару поведінки, створеному із дрібних ланок простих поведінкових актів. Це можна було б назвати "an Erector-set" (поглядом від людського буття), бездумним роботом, зібраним оперантним зумовленням із багатьох безмислених шматків.

Скіннера так чи інакше тривалий час не визнавали провідні психологічні установи, але поступово з'являлись прихильники, що згодом виразилося у

виданні чотирьох журналів скіннерівських біхевіористичних праць, а також у створенні спеціальної секції скіннерівських досліджень.

Скіннерівська техніка оперантного зумовлення широко використовувалася в експериментальній психології. В останні роки скіннерівські праці цитувались у сотнях наукових публікацій щороку (щось близько сьомої частини від частоти згадувань *Фрейда*). Крім того, Скіннер мав великий вплив поза головними спрямуваннями психології.

У 1956 р. під час візиту в школу до своєї доньки Скіннерові спало на думку, що оперантна техніка, що застосовувалася для навчання голуба грати на піаніно, може бути достатньою і більш ефективною для навчання, ніж традиційні методи. Складні предмети можна розчленувати на прості кроки в логічній послідовності; студентам можуть бути поставлені питання, і викладачеві слід відразу відповісти, чи їхні відповіді є правильними. Тут наявні два принципи: 1) **знання**, про які розповідають правильно, мають стати підкріпленою поведінкою; 2) **безпосереднє підкріплення** працює краще, ніж руйнівне підкріплення. Результат відомий як **"програмована інструкція"**.

Оскільки вчитель не може одночасно застосовувати підкріплення у класі, де багато учнів, нові підручники мають бути написані так, щоб запитання й відповіді йшли одне за одним. Крім того, Скіннер запропонував навчальні машини для **оперантної самоінструкції** при порівняльних засобах. Механічна модель із часом була відкинута, але сьогодні застосування самоінструкції, заснованої на комп'ютері з безпосереднім підкріпленням, швидко зростає.

Протягом кількох років рух за програмоване навчання мав велике поширення. Курси і курсові матеріали згідно з оперантним зумовленням були пристосовані для навчання в школах та коледжах Америки й інших країн. Та вихователі збагнули, що "атомістичні" методи програмованої інструкції є тільки частиною того, в чому має потребу людське буття: необхідні цілісні, ієрархізовані мислительні структури. Пізніші дослідження показали, що затримані підкріплення часто дають кращий результат, ніж підкріплення безпосередні. Міркування про характер відповіді може привести до більшого ефекту в навчанні, ніж швидке отримання відповіді. Разом із тим скіннерівське вчення про безпосереднє підкріплення було кваліфіковане як корисне і міститься в багатьох навчальних планах та шкільних підручниках.

Скіннер також мав певний успіх у розкритті причин **розумових та емоційних розладів**. Система крихітних підкріплень для крихітних змін у бік здоров'я дає можливість змінити поведінку пацієнта. Наприкінці 40-х років Скіннер і два його студенти здійснили перше експериментальне випробування того, що стало відоме як **поведінкова модифікація**. Вони влаштували стаціонар у психіатричному шпиталі поблизу Бостона, в якому за відповідною методикою психотичні пацієнти отримували цукерки або сигарети, щоб оперувати машиною відповідним чином. Терапевти давали

знаки пацієнтам для відповідної поведінки, такі як засоби довільної уваги, підтримка у господарських завданнях, привілеї обрання компанії для обіду, розмова з лікарем або можливість дивитися телевізор.

Підкріплення бажаної поведінки у глибоко розладнаних людей спрацьовувало часто. Одна депресивна жінка не хотіла їсти і боялася померти від голодування. Але вона приймала гостей, дивилася телепередачі, слухала радіо, читала книжки й журнали, мала квіти в своїй кімнаті. Терапевти перевели її в кімнату, позбавлену цього комфорту, і спрямували світло прямо на неї. Якщо вона щось їла, певні предмети комфорту тимчасово повертали у кімнату. Поступово жінка відновила свою вагу. Через 18 місяців вона вже вела нормальне життя.

Рух "біхевіоральної модифікації" поширився на багато психіатричних лікарень і навіть шкіл. Таку модифікацію було застосовано для вирішення важливих проблем, таких як паління, ожиріння, несміливість, тики, мовні утруднення. Це була спеціалізована техніка біхевіоральної терапії, але заснована більше на ***павловському*** зумовленні, ніж на скіннерівській модифікації.

Відомий скіннерівський твір — "*Walden Two*" — не відновив американське суспільство або хоч частину його, але він, без сумніву, вплинув на соціальні уявлення мільйонів його читачів. Лише деякі зусилля було зроблено, щоб реалізувати утопію за моделлю "*Walden Two*", — Twin Oaks Community в Луїзіані, штат Вірджинія, та комуна, заснована вісімкою людей у 1966 р. Після кількох років виживання ця комуна зросла до 81 члена. Вони робили спроби на основі відповідних знань зумовлювати ідеальну поведінку і створювати моделі різних її форм за методами скіннерівського підкріплення.

Скіннер якось зауважив: "Мої впливи на інших людей були значно менш важливими, ніж на пацюків і голубів або на людей як предмети експерименту". Це, мабуть, не слід розуміти дослівно. Те, про що він думав серйозно, було таке: "Я ніколи не сумнівався щодо важливості моєї роботи". І додавав у характерному для нього перверсивному стилі: "Коли ця робота почала привертати увагу, я був обережний щодо ефекту експерименту більше, ніж задоволений. Дехто закидає мені, що я боявся або впадав у депресію від так званого гонору. Я відкидав гонор, який забирав би в мене час від моєї роботи або занадто підкріплював специфічні аспекти її".

М.Гант, викладаючи ідеї Скіннера, не йде далі констатації окремих фактів та опису характерологічних рис самого вченого. Але й цей виклад не може не пробуджувати думку: чи можливо провести паралель між намірами Скіннера уявити ідеальну комуністичну спільноту, спираючись на ідею оперантної поведінки, і намірами марксистів змінити світ, спираючись на "науковий комунізм" як технологію трансформації суспільств?

Біхевіоризм — безвихідне спрямування психології

Культурологічне спрямування в історії психології стає лакмусовим папером для вияву перспективних і неперспективних напрямів психології. Якщо взагалі людську культуру спрямовано до з'ясування екзистенціального призначення людини в суперечності між її тілом і душею, то й сама психологія в її історичному русі має також вирішувати це питання. Але сцієнтизм у психології знімає всі гострі питання про відношення тіла й душі. Остання виноситься за межі предмета психології, таким чином зникає провідна проблема людської культури взагалі. Людина звичайно ходить на двох ногах (тіло і душа), як про це дуже давно розповіли ***Кирило Турівський*** і всі до нього і після нього. Є таких двійко: кульгавий, але видющий та двоногий, але сліпий. Отже той, хто міцно стоїть на ногах, взяв на свої плечі видющого — і вийшла цілісна істота.

Є і дух, про який говорив ***Кант***. Учені спеціально знімають як проблему те, що є вінцем природотворчості, — людську суб'єктивність, джерело життя, його смисл, — і при цьому створюють таку термінологію, що губить усе людське в людині. Уявіть собі, що аналогічно зусиллям біхевіоризму людська культура знімає суб'єктивність як предмет своїх пошуків!

Тоді зникає все: живопис і музика, художня література і скульптура, релігія та юриспруденція, філософія і міфологія, права і звичаї. Людське життя стає абсурдним. І треба ж, щоб на завершення сцієнтизму спочатку Павлов, потім Бехтерєв зі своєю рефлексологією (це вже було епізодично), а головним чином біхевіоризм перетворили людину на автомат, позбавлений душі. Намагання ***Декарта*** було завершено. Не тільки рослинне і тваринне життя не вимагає відповідних душ. Навіть духовне життя відбувається без душі.

Колись ***Сковорода*** згадував приповідку: чоловік та жінка збудували хату без вікон, і щоб було видно в ній, намагалися лантухом унести в хату світло знадвору. Біхевіоризм і є така "лантухова" психологія.

Якщо сцієнтизм у психології відводить дослідження від душі, від того, що є найдорожчим у людині (задля сумнозвісного об'єктивізму), тоді взагалі для чого цей сцієнтизм? Чи не мав рацію ***Г.Олпорт***, коли твердив, що психологи порівняно з письменниками іноді мають вигляд блазнів? Мабуть, він мав на увазі насамперед біхевіористів.

РОЗДІЛ 13

ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ ВЧИНКОВОЇ ДІЇ: ГЕШТАЛЬТПСИХОЛОГІЯ ТА ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ СТИМУЛУ НА БАЗІ ЙОГО ЗНАЧЕННЯ

Значення є те, що не існує суто об'єктивно, а є результатом певної розумової (психічної) обробки з боку живого організму. Треба було вказати на його специфіку, структурувати його, а разом з цим структурувати й саме середовище як сукупний стимул. Організм тепер вже не міг мислитись як "**чиста дошка**", як абсолютний початок у розумінні поведінки, а лише як сукупність вимог до середовища. Слід було показати, що не тільки середовище визначає організм, а й організм визначає середовище у зв'язку зі своїми життєвими цілями. В такій науковій ситуації при пануванні принципу фізикалізму **проблема значущості** набула відповідного забарвлення. Співвідношення між організмом і середовищем звелося зрештою до відношення ізоморфізму — одного з провідних понять **гештальтпсихології**.

Ідея значущості подразників просунула історико-психологічну справу вперед. Було відкинуто як зовсім безплідну формулу **S→R**, яка фактично була тавтологією **S=R**. Організм отримав певну "іманентну" організацію, структуру, **гештальт**. В останній було введено особливості середовища. Таким чином, організм і середовище були пов'язані певним загальним гештальтом, в якому відношення між утвореннями середовища та організмом мислилось як ізоморфне (однакове за формою), як певна їхня відповідність, але не тотожність. Вони вступили у відношення фізикалістського антагонізму, що виразилось у застосуванні понять **силових ліній поведінки**.

Гештальтпсихологія виступила з проголошенням **структурності організму і середовища** (а також їхніх зв'язків), гостро критикуючи асоціативну аморфність біхевіоризму. Проте за способом мислення й за тим предметом, який виступив тепер у історії психології, вона виявилася повністю в рамках поведінкового напряму. Більше того, поняття ізоморфізму вказало на найповнішу залежність структур внутрішніх від структур зовнішніх і навіть поглиненість перших другими.

Відбулося розмежування гештальтпсихологів з ученням ***Г.Еренфельса***, який надавав вищим суб'єктивним процесам роль організаторів сприймань та був схильний зрівноважувати значущість внутрішнього й зовнішнього. Це розмежування вказувало на те, що і в цьому пункті структурна психологія продовжувала йти під прапором біхевіоральності. Тільки вона ще більше загострила фізикалістський характер відношень середовища та організму.

Структури не продукуються організмом, вони виводяться із зовнішніх структур середовища. Внутрішнє в організмі є лише ізоморфним відбиттям структур середовища, як механізми динамічної стереотипії в роботі головного мозку моделюють динамічну стереотипність середовища (*І.П.Павлов*).

Дж.Вотсон відмовився від можливості та необхідності вивчати ці внутрішні мозкові моделі. Гештальтпсихологія визнала це внутрішнє моделювання найважливішим фактом, але відмовилася вивчати його на фізіологічному рівні, як це намагалися робити *Павлов* і *Бехтерєв*. Ось чому **внутрішня модель зовнішнього** у гештальтпсихологів виявилася дуже абстрактною, хоч їхньою заслугою є визнання необхідності її існування. Вони здійснили фізикалістський поворот у знайомий бік інтроспективної психології, але, боячись суб'єктивізму, використали поняття, не адекватні для вивчення цих внутрішніх моделей.

Істотною відміною гештальтпсихології від біхевіоризму слід визнати вихід у бік вивчення продуктивного мислення, інсайту, що найбільше досліджували *В.Келлер* і *М.Вертгаймер*. Проте якщо проблема творчості, що так хвилювала *Бехтерєва*, була зведена ним до механізму сполучного рефлексу, то продуктивне мислення у гештальтпсихологів звелося до заповнення незавершених зовнішніх структур, тобто до створення внутрішніх цілісних структур за допомогою тих же силових ліній структурного поля. Якщо зовнішня структура не завершена, то внутрішня тенденція її завершує, відтак ізоморфність з боку суб'єкта "в собі" завжди залишається структурно цілісною.

Ідея значущості компонентів зовнішньої структури свідчить про тенденцію повернення до визнання **суб'єктивності**. Разом із тим у психології мимоволі постає важлива категорія — "**ситуація**". З нею пов'язується неухильне становлення в історії психології предмета вчинку, вчинкового мислення, що розвивається на основі вимог об'єктивного підходу та аналізу психіки. Стимул розпався на його фізичний компонент і на функцію значущості, що має в собі неоціненний психологічний зміст. Цим самим гештальтпсихологія вже сама мимохіть починає долати свій фізикалізм, убачаючи в стимулі не тільки його природний бік, а й значущість для організму, яка може бути відносно предметного об'єктивного світу безконечно варіабельною.

Світ, в якому тепер живе людина, стає сукупністю значущостей та їхніх перетворень. І все ж, убачаючи в подразнику насамперед вихідні фізичні якості, гештальтпсихологія звела проблему іншої людини до значущого компонента середовища, і практично соціальний аспект психічного випав з поля її зору. Гештальтпсихологи не побачили, що справжня значущість середовища, її ситуативна значущість стає можливою лише за умови, що в цю ситуацію введено іншу людину. Більше того, ситуація можлива лише тому, що в неї введено саме іншу людину. Ось чому ситуативний момент "**поля**", в якому діє один індивід, має тенденцію деградувати до суто фізичного компонента. Це — глибока суперечність гештальтпсихології.

Поглиблення вчення про ситуацію повинно було йти шляхом розкриття її **соціальної значущості**. Це завдання намагалися вирішити ***К.Левін*** з його теорією поля (мотиваційний аспект) і ***Дж.Морено*** з його концепцією соціометрії, центральним пунктом якої виступала психодрама.

Принципи гештальтпсихології. В.Келер (1887—1967). К.Коффка (1886—1941)

Філософські позиції гештальтпсихології найяскравіше постають у вирішенні її представниками питань про відношення психіки до фізичного світу, а також питання про зв'язок психічних явищ із мозком. Найбільш реальним визнається феноменальний світ, який ніби відділяє людину від фізичного світу, з яким людина не може безпосередньо взаємодіяти.

Вольфганг Келер — німецько-американський психолог, один із лідерів гештальтпсихології — стверджував, що людина не має прямого доступу до **фізичного світу**, оскільки **феноменальний світ** утримує весь цей матеріал, який прямо йому даний. Таким чином, дослідження фізичної сфери завжди за всіх обставин буде складатись із визначень, які ми робимо на основі спостережень за певними перцептами або на основі інших досвідів. Проте це завжди буде процедура **конструкції**.

В роботі *"Психологічні проблеми"* Келер пише, що людина ніколи не буде в змозі стверджувати безпосередньо про фізичне явище як таке. Її уявлення про це явище завжди будується на основі досвідів, що вже мали місце раніше.

Келер вважає, що жодна наука не має справи безпосередньо з об'єктивною реальністю — фізичним світом. Світ фізики стає тотожним світу психології. Слід згадати з цього приводу висловлювання ***Е.Маха***, який в роботі *"Аналіз відчуттів і відношення фізичного до психічного"* писав, що "велика прірва між фізичним і психологічним дослідженням існує тільки для звичайного стереотипного мислення". Келер продовжує цю думку так: "спостережуване і спостереження належать до одної і тої ж системи". Тобто людина може спостерігати лише свої сприйняття і уявлення, а не фізичний світ.

Келер оперує поняттями "наочна річ", "наочний предмет", "стимул", але ними він позначає не реально існуючий об'єкт, а сприйняття й уявлення. Саме в цьому сенсі слід тлумачити вислів про те, що наочні речі й процеси є першими "об'єктивними" даними, про які ми можемо знати і які на-

завжди залишаються єдино об'єктивними. Це положення означає, що єдиною реальністю для людини є її сприймання.

Але чому тоді, ставлять питання гештальтпсихологи, наш світ, що безпосередньо існує у формі наших сприймань, здається нам таким, що існує поза нами? Чи можна в рамках гештальттеорії визначати існування відношень суб'єкта і об'єкта? На це питання, услід за Махом, дається стверджувальна відповідь.

Можна стверджувати, що існує "Я" і об'єкт, що протистоїть йому, але цей розподіл об'єкта і суб'єкта є чисто феноменальним, що пояснюється фізичною діяльністю мозку: подразнення від "Я" утворюють у мозку специфічний гештальт, що знаходиться в іншому місці, аніж гештальт, що виникає під впливом навколишнього середовища. Це існування двох різних і існуючих в різних місцях фізіологічних гештальтів і переживається нами як відношення суб'єкта до відмінного від нього об'єктивного світу, що є, в дійсності, ілюзією. Значення "об'єктивного" у феноменальному полі, пише Келер, не має ніякого прямого зв'язку з фізичним існуванням поза фізичним організмом.

Існування фізичного світу Келер намагається довести за допомогою методу **"феноменологічної редукції"** *Гуссерля*. Цей метод полягає в наступному: для того, щоб пізнати сутність речей, необхідно заглибитись у самоспоглядання, відкидаючи всі думки про предмет, що мають реальний зміст. Під предметом розуміється не реально існуюча річ, але "об'єкт" свідомості людини. Розглядаючи його "мисленим поглядом", необхідно відкидати думки про те, чи існує він у світі фактів чи ні, чи траплявся він раніше. Забороняється висувати гіпотези відносно нього і т.п. Після того, як всі однорідні думки винесені за дужки, свідомість повинна бути спрямована на коефіцієнт свідомості, що залишився. В результаті такої процедури, вважається, стає можливим осягнення сутності речей. Сутнісне споглядання, стверджував Гуссерль, не має нічого спільного з "досвідом" у сенсі сприймання, пригадування або інших подібних актів, а також із емпіричним узагальненням.

Келер наголошує на необхідності відрізняти феноменологічний метод Гуссерля від інтроспекції, проте намагається довести існування трансцендентального світу власне інтроспективним шляхом. У якості переживання "трансцендентності" він наводить таке самоспостереження. Людина часто, знаючи чиєсь ім'я, не може його пригадати. Вона абсолютно впевнена, що знає його, але воно "не проявляється у феноменальній сфері, воно лежить поза нею". Людина переживає відношення до нього, але не саме це ім'я, яке, відповідно, належить до трансфеноменального, фізичного світу.

Розвиваючи ідею психофізичного паралелізму, Келер стверджує, що психічні явища та фізичні процеси у мозку є ізоморфними. Сприймання предмета певної форми чи сприймання послідовності подій у часі — будь-який подібний вид сприймання корелює з такими ж процесами у корі великих півкуль головного мозку. Коли говорять про залежність "перцептів" (тобто образів сприймання) від організму, від процесів у мозку, то під ор-

ганізмом і процесами у мозку розуміються реальний фізичний організм і реальні фізичні процеси, що являють собою "трансфеноменальну" сутність. Людина може усвідомлювати свій організм і мати його у вигляді "перцепта". Неможливо, проте, усвідомлювати процеси у мозку.

Дійсно, обмежуючись світом психічних явищ, у сфері споглядального відношення до світу неможливо довести існування світу, незалежного від свідомості людини. Починати аналіз потрібно з практичної взаємодії живої істоти з навколишнім середовищем, оскільки психічні явища виникають та існують лише в цій живій взаємодії людини з середовищем. Усунення практичної діяльності людини та обмеження її у світі власної психіки роблять неможливим вихід за межі цього кола.

Чи подібний феноменальний світ до фізичного світу? Чи дають нам сприйняття більш чи менш правильне уявлення про світ? На це питання представники гештальтпсихології відповідають наступним чином. Якщо феноменальний світ розглядати як сукупність окремих відчуттів, то він мало подібний до фізичного світу. Можна лише стверджувати певну відповідність структурних властивостей цих двох світів. Саме таку подібність гештальтпсихологи називають **ізоморфізмом**. Як стверджує Келер, "найбільш суттєві риси експериментальних чи перцептуальних контекстів є тими самими, що й риси їхніх фізичних дублікатів. У відношенні до цих рис перцептуальні та фізичні структури є ізоморфними".

Келер, досліджуючи проблему сприймання у роботі "*Фізичні гештальти у спокої та стаціонарному стані*" (1920), описав експериментально виділені **фактори, що сприяють сприйманню "фігур" та гештальтів**:

1) близькість окремих елементів один до одного;

2) подібність елементів за різноманітними характеристиками — кольором, формою, рухом в одному напрямі;

3) розміщення елементів у напрямі "хорошої фігури" — замкненої, простої, симетричної;

4) навички групування, створені у минулому досвіді.

Саме ці фактори виступили вихідним пунктом для розвитку **фізикалістської теорії роботи мозку**, яка б відповідала їм.

Теорія діяльності мозку, розвинута Келером, являє собою **антинейронну теорію**. Кора великих півкуль розглядається як однорідна електролітична рідка маса, анатомічна структура якої нібито не має ніякого стосунку до психічної діяльності.

Динаміка фізичних процесів у мозку регулюється і спрямовується не зовнішнім світом, впливи якого розглядаються лише як привід або поштовх для діяльності мозку, а своїми власними законами — законами фізичних систем, стверджує Келер.

Фізичні механізми у мозку, що є ізоморфними відносно поділу зорового поля на фігуру й фон, зображуються гештальтпсихологами наступним чином. Якщо перед людиною знаходиться фігура на певному фоні, то у мозку виникають два по-різному збуджені електричні поля. Поза загальною межею фігури й фону (тобто контуру фігури) виникає одна концентрація

регулюючих іонів, а всередині — інша. В результаті на межі між двома порізному зарядженими полями виникає електрорушійна сила, яка різко відділяє замкнену зону решти частини поля. Це відділення однієї частини поля від оточення ізоморфне факту сприймання фігури на певному фоні. Якщо людина сприймає перед собою декілька об'єктів, то це виділення об'єктів є, за словами Келера, "загальною рисою зорового досвіду та його коркового дублікату".

Якщо фігура сприймається як дедалі більше подібна до фону, це означає, що електрорушійна сила на межі двох полів є слабкою.

Велику увагу гештальтпсихологи приділяли явищу **транспозиції**. Це явище полягає в тому, що зміна абсолютних характеристик елементів, які входять у будь-яку конфігурацію, не змінюють сприймання цієї конфігурації, якщо відношення між елементами залишаються незмінними.

Представники гештальтпсихології розглядали зовнішній світ лише як певну недиференційовану масу енергії, яка є приводом для розгортання енергетичних процесів у мозку. Динаміка цих процесів цілком детермінує сприймання людини і робить світ структурованим, оформленим у предмети, пов'язані один з одним тими чи іншими відношеннями.

Для актуалізації гештальтів, вважає ***Курт Коффка***, один із засновників гештальтпсихології, існують спеціальні стимули. Вони знаходяться у центральній нервовій системі, функціонування якої і детермінує виникнення сприймання конфігурації у відповідності до ізоморфізму психічних та фізичних процесів.

Аналізуючи здобутки експериментальної психології, Коффка вважає, що головною слабиною цієї психології була її відірваність від життя. Чим більше працювали психологи-експерименталіcти, тим менш придатними виставали результати їхньої роботи для вирішення ряду завдань. Історика та філолога, педагога і психопатолога постійно тривожать психологічні проблеми, якими нехтувала або, як здавалось, з якими не в змозі була справитись експериментальна психологія... Існувала думка, що саме самоспостереження (за тлумачною традицією біхевіористів) і було причиною невдачі.

Коффка не вважає, що причиною невдач тітченеровських досліджень було самоспостереження як таке. Він критикує лише вид самоспостереження, що при цьому застосовувався. Коффка пропонує новий варіант самоспостереження, витоки якого знаходяться в ідеї "внутрішнього сприймання" ***Ф.Брентано***.

Замість опису даного цілого за допомогою запропонованих елементів, на які воно може бути розділене аналізом, слід ствердити такий принцип: ціле повинно розглядатись саме як ціле в його специфічному характері. Частини цілого — оскільки ціле практично завжди містить частини — не є окремими частинами конгломерату, а істинними органічними членами, оскільки ряд властивостей цих частин належить їм лише остільки, оскільки вони є частинами даного цілого. **Закономірності цілісного сприймання** слід розкривати, користуючись позицією **"наївного спостерігача"**: слід описувати те, що є насправді, тобто безпосередньо-реально сприймається.

Основні положення, висунуті при вивченні сприймання, гештальтисти спробували перенести на мислення, доводячи, що мислення підпорядковується загальним законам утворення форм або гештальтів. З цієї загальної установки представників гештальтпсихології випливало, **що мислення, як і сприймання, є пасивним процесом поєднання елементів зорового поля в цілісні гештальти**. Жива істота (людина та вищі тварини) постає лише як носій психічних процесів, що відбуваються в її мозку, а не як реально діючий індивід.

З точки зору гештальтпсихології людина або вищі тварини здатні до несподіваного, не підготовленого попередньою аналітичною діяльністю розуміння суттєвих відносин у проблемній ситуації. Механізм такого миттєвого розуміння нібито є абсолютно подібним до механізму сприймання стробоскопічного руху: ми бачимо певне відношення (рух) між двома подразниками, що рухаються один за одним. Таким же чином ми безпосередньо бачимо причинно-наслідкові зв'язки між ціллю і засобом її досягнення, що знаходиться неподалік. Ціль і засіб ніби зближуються у феноменальному полі, і живій істоті залишається лише на практиці здійснити те, що вона "побачила".

Для позначення схоплювання, розуміння суттєвих відносин між предметами в гештальтпсихології був введений термін "інсайт". Це положення про споглядальне схоплювання сутності речей за допомогою самозаглиблення у свідомість. Цю здатність до відкриття абсолютної істини без попереднього практичного контакту з речами і навіть без попередньої мислительної роботи ***Гуссерль*** свого часу оголосив уродженою здатністю людини, що не залежить від здобутих знань.

Спостерігаючи за поведінкою людиноподібних мавп у проблемних ситуаціях, що вимагають від тварин використання знарядь для добування віддалених предметів, Келер зробив висновок, що антропоїди володіють розумною поведінкою "того ж самого роду, що й людина". Ця розумна поведінка виникає, за спостереженням Келера, раптово. Для неї є характерним у вищий мірі спрямований, замкнутий у собі процес, різко віддалений від усього, що йому передує, завдяки раптовому виникненню. Разом з тим цей процес, як ціле, відповідає структурі ситуації, об'єктивному відношенню її частин. Стверджується, що розумні рішення задач виникають незалежно від попередньої діяльності тварин. Цьому розумному вирішенню Келер протиставляє рішення шляхом спроб, коли тварина випадково натикається на необхідну дію, рух тощо.

Механізм розумного рішення, за Келером, полягає в тому, що в оптичному полі тварини суттєві елементи ситуації утворюють єдине ціле, гештальт. Елементи ситуації, входячи в цей гештальт, отримують нове значення, що залежить від місця, яке вони займають в гештальті, відповідно до того, як звук, що входить в мелодію, визначається тим місцем, яке він в ній займає.

Подальшого розвитку на засадах гештальтпсихології теорія мислення дістала у роботах ***М.Вертгаймера***.

Дослідження продуктивного мислення. М.Вертгаймер (1880—1943)

У дослідженні творчого мислення німецький вчений ***Макс Вертгаймер*** пропонує ряд пояснювальних принципів, які, на думку багатьох фахівців, певною мірою виходять за змістові межі гештальтпсихології. Однією із задач, які він пропонував своїм піддослідним — дітям і дорослим, які забули необхідні правила, — була задача на обчислення площі паралелограма. Вона пропонувалась після пояснення, як обчислювати площу прямокутника. Рішення, як відомо, полягає в тому, щоб на основу паралелограма і на продовження основи опускаються висоти, після чого основа множиться на висоту. Вертгаймер вказує, що суть вирішення цієї задачі полягає у розчленуванні паралелограма на три частини — прямокутник і два трикутники. Ці два трикутники, з'єднуючись, утворюють прямокутник. Таким чином, вирішення полягає у зведенні паралелограма до прямокутника.

Не підлягає сумніву, що під час вирішення задачі дійсно відбувається реорганізація її елементів, в результаті якої вони починають грати нову роль, виступають у новій функції. Проте завданням психологічного дослідження є з'ясування змісту того процесу, який спонукає людину до подібної реорганізації. З точки зору гештальтпсихології такий процес взагалі є відсутнім.

Вертгаймер стверджує, що процес рішення виникає як гештальт, кожна ланка якого визначається тим місцем, яке вона займає в гештальті. Наприклад, дитина вигукує, розглядаючи паралелограм, що у нього "погано з країв", що на одному краї не вистачає того, що є зайвим на іншому краї, а потім відрізає трикутник з однієї сторони і приєднує до іншої. Вертгаймер розглядає цей випадок як приклад, що доводить, що рішення виникає одразу як цілісне утворення, яке визначає певні кроки. Роль самої людини при цьому зводиться до мінімуму. Людина виступає лише як носій процесів, що відбуваються в її зоровому полі, споглядає їх результат, але своєю власною діяльністю не зумовлює і не впливає на процес рішення.

Проте насправді Вертгаймер починає досліджувати процес рішення тоді, коли піддослідні вже зрозуміли принцип рішення, а етапи, що передували цьому моменту, просто випускаються. Він сам пише про те, що діти перед формулюванням принципу "уважно думали". Чи не цей період є найважливішим у прийнятті рішення? Саме в цей час відбувається аналіз проблемної ситуації, даної схеми, в процесі чого відбувається вичленування та зіставлення елементів даної фігури, що саме й приводить до рішення задачі.

Представники гештальтпсихології не заперечують роль минулого досвіду, але вважають, що його наявність ще не забезпечує розв'язання задачі і що найважливішим фактором, що зумовлює утворення гештальту із частин минулого досвіду, є "спрямування" або "спрямованість". ***Н.Майєр***, наприклад, вирішальне значення **"спрямованості"** для розв'язання задач

доводив наступним дослідом. Він пропонував піддослідним задачу — зробити два маятники, що розміщені один від одного на певній відстані. Ці маятники можна було зробити, уставивши між підлогою і стелею стрижень, який підтримував біля стелі вузьку планку, відстань між кінцями якої дорівнювала заданій відстані між маятниками. До кінців планки потрібно було прив'язати шнури і отримати таким чином маятники. Кожній групі піддослідних, яких загалом було п'ять, завдання пропонувались по-різному, а також надавались різні настановлення, що мали певним чином зорієнтувати їхню діяльність.

Щодо даного досліду "спрямованість" поставала як вичленування суттєвого відношення між компонентами задачі. Відповідно, основною задачею експериментатора мала б бути така: прослідкувати, як виникає ця "спрямованість". Тоді, очевидно, постало б питання про результат аналітико-синтетичної діяльності, що розчленовує, вивчає, зіставляє різні частини проблемної ситуації.

Найважливішим завданням психології мислення є відкриття основних закономірностей мислення з метою навчити людей мислити найбільш ефективно й творчо. З точки зору гештальтпсихології таке завдання є безглуздим, оскільки суб'єкт залишається пасивним у процесі розв'язання завдання, а весь процес розв'язання відбувається лише як діяльність мозку, де в результаті відповідного спрямування відбувається утворення гештальту.

Загалом дослідження мислення гештальтпсихологами базується на тих же засадах, що й дослідження сприймання. Це передусім положення про те, що будь-яка операція мислення являє собою акт переструктурування проблемної ситуації, акт поєднання у зоровому полі окремих об'єктів в єдине синтетичне ціле.

В залежності від того, яке місце займають у цьому гештальті ті чи інші предмети, вони розкривають певні властивості. Таким чином виявляються знаряддєві здатності об'єктів. Виникнення гештальтів не залежить від попередньої аналітичної діяльності живої істоти. Весь процес утворення гештальту є лише проявом прагнення до рівноваги, до розрядки напруги в системі феноменального поля.

Кінцевий продукт процесу мислення, на думку представників гештальтпсихології, полягає у створенні нової структури, нового гештальту. Тільки включаючись у нові зв'язки і відношення, об'єкти проявляють нові властивості, повертаються новими сторонами. А отже, можна констатувати факт продукування нового, факт **творчого відображення світу**.

Поведінка як функція особистісних факторів і факторів оточення. Психологічна "теорія поля" і вектор інтеріоризації. К. Левін (1890 — 1947)

Курт Левін стоїть близько до гештальтпсихології, але він істотніше, глибше визначає головний предмет психологічного дослідження: якщо проблема значущості протиставляється фізикалістськи мислимому стимулу, то сам стимул може стати рушійною силою тоді, коли він із **зовнішнього** перетворюється на **внутрішній**. Власне кажучи, не зовнішня, об'єктивна фізична природа стимулу робить його таким. Він стає стимулом, коли перетворюється на **психічний феномен**.

Стимул може діяти лише в тому випадку, якщо він викликає біль. Намагання уникнути болю є істотним фактором поведінкової реакції. Але таке прагнення означає вже **мотиваційний аспект** поведінки.

Протягом трьох десятиліть своєї діяльності як психолога Левін розробляв те, що в широкому розумінні називається **мотивацією людської поведінки**. Асоціативні або інстинктивні структури мають бути достатньою мірою активізовані силами потягу, потребами та квазіпотребами, які перетворюються згодом на тимчасові інтереси, інтенції. Левін переборює у своєму вченні про мотиваційні аспекти поведінки ідею "ізоморфізму" між безпосереднім досвідом та мозковою динамікою.

Мотивація виявляється не ізоморфно структурним зв'язком середовища, а певною **результантою** зовнішнього та внутрішнього середовища. Оскільки справжнє значення ситуації вбирає в себе людський фактор, то і мотивація виявляється також (і навіть більшою мірою) "гуманізованою". Ось чому свій головний науковий інтерес Левін спрямовує насамперед на соціальну, а не фізіологічну, психологію.

"Поле" як одне з найважливіших понять левінської системи стало не мозковим полем, ізоморфним безпосередньому індивідуальному досвіду, а більше соціальним оточенням індивіда. Сама людська особистість постала системою, що містить у собі субсистеми, які взаємодіють одна з одною. Якщо особливість активна, субсистема перебуває в напруженні; діяльність перервано — напруження залишається до виконання дії. Якщо діяльність не може бути завершена, напруження субституюється або дренажується.

Провідна формула поля, за Левіном, має біхевіористичний відтінок **B=t(pE)**, тобто поведінка залежить від взаємодії особистості та оточення. Левін, шукаючи структури особистості, що визначають її поведінку, уходить від ідеї впливу досвіду на неї, не хоче домішувати апперцептивні компоненти, щоб безконечно не ускладнювати і не заплутувати свою формулу поведінки. Згідно з теорією поля, **поведінка не залежить ні від минулого, ні від майбутнього, а тільки від сучасного**. Цей фізикалізм (фізичні тіла

мають властивості, але не мають досвіду) контрастує як з телеологічною вірою, згідно з якою майбутнє є причиною поведінки, так і з асоціанізмом, який твердить, що минуле є такою причиною.

Левінівське "поле" як "**життєвий простір**" містить у собі "особистість та її психологічне оточення". Психологічне (або поведінкове) оточення є, правда, оточенням у тому сенсі, як воно сприймається й розуміється особистістю. Воно є оточенням, яке співвідноситься з її теперішніми потребами і квазіпотребами. Левін у зв'язку з цим висуває ряд понять, які мають пояснити поведінку: **позитивна** або **негативна валентність**; **вектор** як напрямок руху в бік об'єкта або від нього; **локомоція** як рух у певному напрямі; **бар'єри**, що затримують або блокують локомоції; **фрустрація**, що виникає перед бар'єром, а при зростанні напруження завершується випадковою, неспрямованою дією. Своєрідність підходу у вивченні мотивації привела Левіна до необхідності звернутися до комбінації топології та векторного аналізу — відповідно для розробки **карти "життєвого простору"** і для обробки мотивів.

Незважаючи на те, що діаграми та рівняння чітко репрезентують ситуацію, труднощі викладу матеріалу полягають в тому, що результанта двох векторів при вивченні людської поведінки не може бути знайдена за допомогою паралелограма сил. Якщо особистість бачить одну бажану мету на півночі, іншу — рівнобажану — на сході, вона не може рухатись на північний схід, а здійснює **вибір**. Правда, іноді в особливих умовах особистість спрямовується на північний схід, але у зв'язку не з паралелограмом сил, а з вимогою чіткості надання переваги і спрощення вибору, коли залишаються дві рівні мети, а дія відбувається в напрямі третьої.

Попри те, що Левін говорить про **локомоції** як дійсні реакції організму, в яких видно вихід за межі "рушійних сил поведінки", він усе ж залишається у сфері мотивації. Хоч ця проблема знайшла велику кількість дослідників і час від часу з'являється її розширене розуміння, з уведенням реальних вчинків Левін чітко фіксує виникнення проблеми мотивації в історії психології. Якщо гештальтпсихологію можна було б назвати психологією ситуації, то левінські дослідження присвячені саме мотивам, з їхніми проблемами вибору, боротьби і т. п. Тут відбувається подальше поглиблення зв'язку зовнішнього та внутрішнього, історичне розкриття суперечливості мотивів учинку. Оскільки тут ще не поставлено чітко проблему особистості, то мотивація, фіксована як така, набуває фізико-математичного відтінку, а вся психологія Левіна має ще значне поведінкове забарвлення.

Трудність встановлення чітких меж мотивації полягає в тому, що вона має об'єктивні та суб'єктивні основи водночас. **Мотив** визначається зовнішнім предметом і тому має певну предметність, на яку і спрямовується дія індивіда. Але ця зовнішня предметність повинна стати надбанням індивіда, його внутрішнім опредметненням.

Генетично послідовні **форми мотивації** (імпульсивна, емоційна, емоційно-розсудлива, раціоналістична, інтуїтивно-моральна) завершуються постановкою мети вчинку. Поки людина перебуває в стані боротьби мо-

тивів, вона діє. Цей стан може тривати довго, адже така боротьба виникає саме тому, що альтернативні сторони — кожна з них — мають позитивні й негативні моменти. В цьому — драматизм "боротьби мотивів" як найбільш визначної їхньої характеристики. Вона ніколи не може бути завершеною, а призупиняється просто тому, що об'єктивний розвиток ситуації примушує людину припинити боротьбу мотивів і почати діяти. Ось це об'єктивне обмеження мотивації є її перехід у мету. Тут вже немає предметної множини. Більше того, сам мотив повністю поглинено єдиною предметністю мети, і на останню спрямовується вчинкова акція людини. Вона вбирає в себе власне мету й засоби її досягнення.

Оскільки засоби самі походять із процесу розгортання мети, то тут виявляється їхня справжня діалектика. **Розгортання мети** означає практичний контакт з нею людини як дію з реальним предметним світом. Це — практичний аналіз мети, в якій виявляється сам необхідний предмет і те, що прямує за ним, — засіб. Частина мети, що залишається поза її ядром, стає засобом. Без такого розчленування досягнення мети взагалі стає неможливим. Таким засобом, як і такою метою, виявляється не просто якась предметність, а людина, що має мету і сама використовує інших людей як засоби досягнення своєї мети.

Ідею мети в людській поведінці було уважно досліджено ще в надрах необіхевіоризму *Е.Толмена*, а включення особистості у вчинковий механізм та її стани, що випливають з цього, були розкриті в працях соціального психолога *Дж.Міда.*

Ейдетичний напрям у психології. Е.Йєнш

Викладаючи основи ейдетизму, *Л.С.Виготський* зауважував: "Звичайно будь-який новий психологічний напрям починає з певного окремого фантастичного відкриття в якій-небудь галузі психології, — відкриття, яке серйозно розширює коло наших уявлень про даний предмет, що дає можливість у новому світлі подати стосовні до нього явища. Цей вихідний пункт будь-якого нового напряму коріниться в галузі добування нових фактів, нового матеріалу і спроб осмислити і теоретично усвідомити цей матеріал". Кожне нове фактичне відкриття, що виходить просто за межі накопичення деталей, вимушено створювати власну систему для пояснення й розуміння знайдених нових фактів та залежностей. Отже, коли йдеться про побудову нової наукової концепції або започаткування нового наукового напряму, передусім слід говорити про центральне фактичне ядро, що ле-

жить в основі цієї теоретичної конструкції. Відповідно, **ейдетизм** як окремий напрям психологічної науки має бути розглянутий в його **фактичній основі і теоретичній конструкції.**

Виготський кваліфікує ейдетизм як новий напрям у психології, як **учення про суб'єктивні наочні образи**, що спостерігаються у дітей та у підлітків на певній фазі їхнього розвитку. Ці образи були описані в 1907 році ***В.Урбанчичем***. Але останній не побачив більш широкого теоретичного значення цього факту, навіть не вивчив його досить грунтовно. Цю справу було виконано ***Еріхом Йєншем*** у Марбурзі у 20-х роках, а вже відтоді ця інтерпретація набула поширення по всьому світі.

Ейдетизм (грец. *ейдон* — бачу, *ейдос* — образ, картина, ідея) є напрям у психології, який грунтується на здатності людини бачити на порожньому екрані картину або предмет, яких немає, але які перед тим перебували у полі зору людини. Ейдетичні образи відрізняються від образів послідовних (додатковим кольором). Є образи, що мають у своїй основі слідові подразнення, які відтворюються у мозку то більш яскраво, то більш тьмяно. Між цими двома формами образів пам'яті (послідовними та слідовими) існують **образи ейдетичні** — яскравого наочного характеру. Виготський зауважує, що відкриття цієї проміжної форми пам'яті вказує на фактичну основу нового вчення. ***О.Лурія*** зазначає, що феномен ейдетизму (як реальний факт психічного життя) значно більше поширений серед представників професій художнього типу. Ейдетичні образи досить пластичні і більш виразно змінюються під впливом емоцій, інтересу, інтелекту, практичного досвіду.

За вченням Йєнша, основою розвитку психіки є певні **первинні структурні образи споглядання** (Anschaungsfilder) як властиві суб'єкту "недиференційовані єдності", від яких протягом життя дитини під впливом навколишнього світу виділяються сприймання та відчуття, а також уявлення. Проте повної їх диференціації не спостерігається, і на сприймання завжди впливають ейдетичні "образи споглядання". Діти мають значну здатність до ейдетизму, тому що в них первинні ейдетичні основи психіки ще не диференціювались. Інколи ейдетизм може зберігатися протягом усього життя поряд з диференційованими сприйманням та уявленням (Гетс, Мюллер).

Згідно з системою вихідних теоретичних визначень ейдетичного напряму, **ейдетичні** образи — це розумові образи речей, які раніше були у сприйнятті, а тепер характеризуються чистим і живим уявленням. **Ейдетичний образ** розуміється як особливо ясний і деталізований зоровий образ речей, іноді навіть через місяці після актуального їх бачення. **Ейдетичний тип** Йєнш визначає як конституціональний тип, що грунтується на різного роду ейдетичних образах, що виявляються у людей та асоціюються з особистісними відмінностями, які виникають на основі відмінностей в перцептуальному та пізнавальному функціонуванні.

Психолог ***Рікель*** провів типовий ейдетичний дослід. Дитині 10-ти років показали протягом дев'яти секунд невідому їй картину. Далі картину було знято, і залишився сірий екран. Але дитина продовжує бачити картину в усіх деталях, описує її, читає слова, які є на картині. Експеримент тривав 5,5

хвилини. Через півгодини дитина продовжує чітко бачити на екрані сприйняті раніше предмети. Проте ще через годину образи починають зникати.

Таке бачення предмета або картини, яких вже немає перед очима піддослідного, і є **феномен ейдетизму**. Психологи *Марбурзької школи* заявляють, що ейдетизм є закономірною і необхідною фазою в розвитку пам'яті, фазою, яку з необхідністю переживають усі діти. Правда, цей феномен не виражено однаково у всіх дітей. Існують різні ступені ейдетизму і різні форми його вияву.

Йєнш встановлює п'ять ступенів становлення ейдетизму, які визначаються конституцією тіла, внутрішньою секрецією, особливостями індивідуальності, віку, раси, географічних умов тощо. Було встановлено, що кількість дітей-ейдетиків у Центральній Європі наближається до 40%.

Деякі дослідники вважають ейдетизм явищем, що має певну винятковість. Проте діти з латентною формою ейдетизму становлять близько 100%. Виходячи з особливостей прояву ейдетизму, *Еммерт* та інші вважають ейдетизм усезагальним ступенем в розвитку пам'яті.

Йєнш спробував пов'язати особливості ейдетизму з особливостями конституційних типів. Один із них — **базедовоїд** (Б-тип). Тут дається взнаки підвищена функція щитоподібної залози. Другий тип — **тетаноїд** (або Т-тип) виявляє тетанію. Його ейдетичні образи тісно пов'язані з уявою і загальним психічним життям. Дитина вважає ці образи частиною свого "Я", своїм багатством, хоча особливості цих образів залежать від інтересу, настрою тощо.

У подальшому ейдетизм вивчався з **генетичної** точки зору. Ейдетичні явища поширені серед примітивних народів і пов'язані з особливостями пам'яті. Йєнш зазначав, що особливості репродукції у примітивних народів збігаються з особливостями репродукції в ейдетиків, тобто раннім стадіям розвитку загалом властивий ейдетизм. Було також встановлено, що первісне мистецтво, міфологія, мова психологічно пояснюються ейдетизмом. Отже, ейдетизм має свої особливості в генезисі психіки, в типології пам'яті, у психічному розвиткові та психологічних типах.

Розвиток **видів пам'яті** також пов'язується з ейдетизмом. Це **закон інваріанти**: вона зростає разом зі ступенями пам'яті. Чим нижче стоїть кожний образ на одному із трьох ступенів пам'яті, тим більше він варіює залежно від рухів піддослідного. Ейдетизм сприяє стабільності сприймання. Це важлива функція ейдетичних образів. Далі вони можуть змішуватися з реальним сприйманням.

Було встановлено, що ейдетичний образ впливає на зорову величину предмета, забезпечує постійність кольору при різкому освітленні, постійність величини при віддаленні предмета. Ейдетичний образ зростає в міру віддалення від очей, в той час як зображення предмета на сітківці зменшується пропорційно віддаленню предмета від ока.

Ці речі цікавили ще *Г.Гельмгольца*. На питання, чому предмети зберігають свою постійну величину, він відповідав, що це залежить від несвідомих умовисновків, від пам'яті, яка приєднується до реального

сприймання. За Гельмгольцем, наше сприймання є складним явищем, результатом поєднання реальних подразників та ейдетичних образів. Узагалі весь світ наших сприймань будується на приєднанні ейдетичних образів до реальних подразнень.

Йєнш доходить висновку, що первинною стадією пам'яті є стадія ейдетичного образу, або недиференційованої єдності, яка шляхом диференціації перетворюється на сприймання та уявлення.

Розвиток для Йєнша є не тільки кількісним зростанням пам'яті, а також інволюційним процесом — перетворенням однієї форми пам'яті в іншу. Долю ейдетичних образів визначає те, що одні з них зливаються зі сприйманням, інші — з уявленням. Загалом же ейдетичний образ підлягає всім законам сприймання.

Згодом ейдетичні дослідження вже стосувалися не лише пам'яті, сприймання, типології, а й охопили різні структури особистості, досить складні сфери психічного життя, зокрема процеси формування мислення в цілому. Так, досліджувалося зближення знарядь і цілей у тварин в сенсорному полі, що визначалось як суто оптичне вирішення задач, а не через опосередкування процесів уявлення (***К.Бюлер***).

Оптичний зв'язок між предметами є істинною основою "розумних" дій шимпанзе. Це наближається до гештальт-тлумачення рішень аналогічних задач. Йєнш вважає, що є потреба обережно тлумачити ці операції саме як мислительні. Поняття, за ейдетизмом, утворюються не за зразком ***гальтонівської*** фотографії, а внаслідок виникнення у піддослідного відповідного динамічного образу. При цьому все індивідуальне зберігається в ейдетичному синтезі. Далі вибір рис відбувається не за частотою, а за значенням, унаслідок чого виникає осмислений образ конструкції.

Л.Виготський зазначає, що ейдетика переростає в цілий **світогляд** з відповідною методологією. Ейдетичний образ, що є предметом ейдетики як психологічної дисципліни, тлумачиться лише як симптом рис і структури особистості і дитини, і дорослої людини. Ейдетика — своєрідний тлумачний вступ до теорії психічного — з його сприйманнями та уявленнями, генезисом і типологією. Ейдетика, зрештою, прагне розкрити, як складається, як постає "у людини картина світу, котрий вона сприймає та уявляє".

Сам Йєнш назвав своє вчення **психонатуралізмом**, який було протиставлено структурній психології (з її фізикалізмом), а також психовіталізму, який вважав усе натуральне психологічним. Інше додаткове методологічне тлумачення ейдетизму — це реалістичний ідеалізм, усупереч ***кантівському*** трансцендентальному ідеалізму. Йєнш підкреслює вибірковий характер психічного життя, його активність, що постає у **створенні та сприйманні видимого світу**. Разом із тим Йєнш наголошує на **ціннісному** моменті психічного життя людини, на певній **інваріанті** як установці, що сприяє постанню стійкої, не залежної від зовнішніх змін **картини світу**. Підкреслюється також **феноменологічний** лад відображення світу.

На психологічний світогляд Йєнша значний вплив мав ***Дільтей*** — своєю психологією як "наукою про дух" на протилежність природничо-

науковій психології. Разом із тим Виготський зазначає, що ейдетика прагнула якомога ближче підійти до фізіологічної та біохімічної зумовленості психічних феноменів. Сам Йєнш вважав матеріалізм "плідною помилкою".

Згідно з Йєншем, "**психологічна формула**" дає більші можливості осягти світ, причинні зв'язки, ніж **природничо-наукова**. Психологічний бік його вчення полягає у розкритті пластичності психічних функцій людини. Виготський вважає за необхідне роз'єднати фактичну основу ейдетики та її теоретичну надбудову ідеалістичного характеру, оскільки зв'язки між ними мають механістично. Незважаючи на її цілковитий ідеалізм, Виготський визнає ейдетику глибоко прогресивним **педагогічним ученням**. Разом із цим він критикує Йєнша за ідеалізацію примітивних форм людської психіки, романтизм у баченні психіки дитячого та юнацького віку, "новоєрідний руссоїзм". Проте слід наголосити на тому, що ейдетизм досить успішно заявив про себе як про самостійний напрям психологічної науки та практики, підтвердженням чого є система сучасних методів стимулювання психічного розвитку людини (у сукупності окремих психічних функцій та процесів — мислення, пам'яті, інтелекту тощо), що сьогодні набула значного поширення.

РОЗДІЛ 14

КІБЕРНЕТИЧНИЙ НАПРЯМ У ПСИХОЛОГІЇ ТА СУБ'ЄКТИВІСТСЬКИЙ ВІДСТУП БІХЕВІОРИЗМУ

Кібернетика як феномен культури

Кібернетику було визначено як мистецтво управління, як науку про управління, зв'язок, переробку інформації. **Кібернетичні системи** почали розглядати незалежно від їх матеріального втілення як автоматизовані регулятори в техніці, людському мозку, біологічних популяціях, людському суспільстві загалом. Кожну кібернетичну систему розуміли як таку, що складається з елементів, які можуть сприймати, запам'ятовувати і переробляти інформацію, а також обмінюватися нею.

Теоретичне ядро кібернетики склали: інформаційна теорія, теорії алгоритмів, авторацій, оптимального управління, поділу образів. Постала також проблема сигналу (трохи забули, що вона задовго до кібернетики була розвинена в ***павловській*** науковій системі, й принцип сигналізації став осередком учення про умовні рефлекси). Технічними засобами вирішення задач кібернетики стали ЕОМ. А сам мозок розглядали як обчислювальну машину (***Вінер, Берклі*** та ін.).

Фізикалізм, механіцизм, біологізм, техніцизм як панівні форми наукового світогляду поповнюються в середині XX століття своєрідним їхнім синтезом — **кібернетизмом**. Постає кібернетичний світогляд, характерний для початкових стадій розвитку кібернетики, як у свій час мали світоглядне значення біхевіоризм, рефлексологія, фрейдизм (психоаналіз).

Засновники кібернетики і перше покоління їхніх учнів виявляли ейфорію щодо ролі цього напряму науки і техніки в суспільстві, особливо стосовно прогресу людства. **"Розумні машини"**, мовляв, **допоможуть людині зробити розумним життя**. Епоха Просвітництва теж шукала такий розум як основу життя, щоб зробити останнє розумним. І це здавалося простою справою, адже ідеал завжди напоготові. І ось нові сподівання. Розумні машини мають скоригувати роботу людського розуму, уникнути його обмежених можливостей (зокрема у швидкості розумових операцій, а найбільше — в об'єктивності підрахунків), відтак відкривається можливість створити формулу щасливого життя, відкинувши короткозорість політиків. Технологія індивідуального і суспільного життя має бути обчисленою і здійсненою на об'єктивних засадах з урахуванням, зокрема, принципу **гедонс (насолоди)**. Почалася відкрита і прихована боротьба між політиками та кібернетиками. У кожного з них було своє гедоне. У кібернетиків — це **підпорядкування** загальному кібернетичному способу і смислу життя. Адже кібернетика — це дисципліна про управління в живих і неживих системах (за допомогою сигналів).

Запозичивши свідомо й несвідомо схеми структур та функцій у життєдіяльності організму, в його розвинутих, вищих формах, здійснивши абстракцію від безконечності та незбагненності роботи живого тіла та його психічних здатностей, кібернетика, як бумеранг, ударила цією абстрактною схемою по психології, послідовно перетворивши саму психіку людини в ЕОМ.

Ідея **управління** людським життям вирішувалася політиками просто: держава повинна мати свого **кормчого** (кібернетикос). Кібернетики, навпаки, прагнули замінити одноосібне волюнтаристське управління управлінням на суто наукових засадах. Кібернетика корелює з різними науками і, таким чином, об'єднує їх у творчому синтезі.

Цілком закономірно виникає **кібернетичний напрям у психології**. Як і за часів рефлексології, здійснюється спроба зведення термінів психологічних до кібернетичних. **Штучний мозок**, який відображає те спільне, що є в кожної людини, але інтенсифікує розум людський, стає панацеєю від усіх лих індивідуального і суспільного життя.

Появі кібернетики сприяли певні тенденції розвитку науки. Поряд із розчленуванням єдиної науки про людину відбувається її інтеграція. Психологія у цій справі посідає одне з почесних місць.

Пропедевтика кібернетизму в психології: "розумний робот". Н.Вінер

Норберт Вінер зазначає характерну для XX століття **спеціалізацію** вчених. Найбільш плідними для наук є "нічийні території". Після ***Лейбніца*** вже не було вчених-енциклопедистів. У XX столітті їхня компетенція дедалі більше звужується. Не всі вчені можуть назвати себе математиками, фізиками, біологами, психологами. Вчений або тополог, або акустик, або спеціаліст у галузі твердокрилих. Він знає добре "жаргон" свого фаху та відповідну літературу. В одній галузі не знають результатів досліджень інших. Але саме пограничні сфери мають багаті можливості. Тут має виступити колективний розум учених. І кібернетика дає великі можливості для об'єднання різних галузей науки. З цією метою вона, зокрема, використовує **принцип зворотного зв'язку.**

Різниця між заданим і фактичним рухом використовується як новий вхідний сигнал, що примушує частину обладнання, яка регулюється, рухатись так, щоб фактичний рух дедалі більше наближався до заданого. У філософії та психології ця ідея виступає надто давньою (ідея карми як кари за заподіяне зло і т. п.), її описано ще в "Магабгараті".

Сучасне вчення про синапс показує морфологію, схожу на будову обчислювальної машини. Пам'ять у живих істот має суттєві паралелі при створенні штучних органів пам'яті для машин.

Математики, фізіологи, конструктори дійшли висновку про необхідність розробки загальної для всіх термінології. Але значно раніше таку спробу здійснив ***І.П.Павлов***.

Згідно з класифікацією наук, поданою ***Ж.Піаже*** і ***Б.Кедровим***, психологія перебуває в центрі класифікації за схемою трикутника. Навколо, по боках трикутника, розташовуються природничі, гуманітарні й математичні науки, що докорінно заперечує стару ***контівську*** класифікацію лінійного типу. Піаже показав велику інтегруючу силу психології у міждисциплінарній взаємодії. Можна сказати, що й сама кібернетика виконувала аналогічну функцію творчого об'єднання різних дисциплін.

Ця узагальнююча функція кібернетики має велике соціальне звучання. "Розумні машини" виступають своєрідними суб'єктами соціальної

активності. Вінер порівнює машини з рабами, але, на його думку, вони не мають рабської жорстокості. Тому не можна уявити заздалегідь, чи стануть ці машини благом або злом. Він згадує роман ***С.Бетлера*** *"Еревон"* про фантастичну державу, з якої машини було вигнано за те, що вони завдавали більше шкоди, ніж чинили добра. Що ж сказати про сучасні понадшвидкі обчислювальні машини, які становлять собою своєрідну центральну нервову систему, здійснюючи автоматичне управління?

Вінер застерігав щодо можливостей використання кібернетики у згубних для людства цілях. Але "процес пішов". Правда, вчені можуть обмежити завдання кібернетики далекими від війни та експлуатації цілями, зокрема фізіологією і психологією. Та поза волею вчених кібернетика може сприяти концентрації влади, яка за законами свого існування зосереджується в руках людей, що не гребують ніякими засобами для досягнення своїх цілей.

Щоб підняти машину до рівня людини, треба було водночас опустити людину до рівня машини. Першу справу здійснювали вчені, другу — політики. І всі вони мали свою рацію. У протилежному випадку вчені не були б ученими, а політики — політиками. Кожному своє. Вони допомагали одні одним.

XVII і початок XVIII століття — період винаходу годинника. Кінець XVIII і все XIX — вік парових машин. XX століття є епохою зв'язку та управління на основі ідеї сигналу. А в цьому і психологія бачить свої першочергові завдання. Сучасні автомати мають зв'язок з зовнішнім світом: сприймання вражень і використання відповідних дій. Вони мають органи чуття, органи виконавчі — певний еквівалент нервової системи, що об'єднує передання інформації від перших до других. Функціонування автоматів і фізіологічних систем можна охопити однією теорією досить узагальнюючого значення.

У новій формі постала стара суперечка про **віталізм** (теологію) та **механіцизм**. Чи зможуть машини робити все те, що роблять люди? Чи є між ними принципова різниця? Вінер вважає, що всі чвари між віталістами і механіцистами можна здати в архів погано сформульованих питань. Якщо бути послідовним, то треба здати в архів усю світоглядну, філософську проблематику як погано сформульовану (немовби людина могла це сформулювати інакше!). На завершення Просвітництва ***І.Кант*** побачив нездоланні труднощі у розв'язанні інтелектуальної проблеми **антиномій** та **паралогізмів**, а у вік сцієнтизму, на самому початку становлення кібернетики, Вінер якимось чином побачив можливість вирішити невирішуване. Ця віра в інтелект не бачила межі, яка розділяла проблеми **посейбічні** й **потойбічні**, **феноменальні** та **ноуменальні**.

У своїх власних, посейбічних межах кібернетика здійснювала настанови футуристів про панування машини над людиною. Підняти машину до рівня людини означало насамперед приділити достатню увагу зворотному зв'язку, що в плані історико-психологічної концепції означає — ствердити період **принципу післядії**. Для ефективного впливу на зовнішній світ треба мати не тільки хороші ефектори (виконавчі органи), а й контроль нервової

системи за якістю виконання руху. Схожу ситуацію можна бачити і в механічних системах. Вінер говорить про ланцюги зворотного зв'язку, не згадуючи при цьому ідеї, висловлені *Дж.Дьюї* стосовно рефлекторної дуги та необхідності заміни цієї ідеї ідеєю рефлекторного кільця. Згадується лише у зв'язку з цим регулятор парової машини, який було вивчено *К.Максвеллом*.

Зворотний зв'язок, спочатку відкритий у живих системах, було перенесено на машинний організм. Вінер назвав цей зв'язок **антиципаційним.** За 100 років до цього проблему зворотного зв'язку було вирішено *Г.Спенсером* — найбільше в "*Основах психології*". Тепер цьому зв'язку надається універсальний характер, і він присутній усюди, де тільки є "розумна дія", що враховує результат. Зворотний зв'язок набув загальнонаукового, методологічного значення. Управління в живих організмах і неживих системах здійснюється за допомогою **інформативного зворотного зв'язку.**

Цей зв'язок властивий гомеостазу, він є необхідним для продовження життя. На жаль, кібернетика у своїх витоках була тісніше пов'язана з фізіологією, ніж із психологією. Остання могла б дати більше для розуміння управління, зворотного зв'язку тощо, особливо — враховуючи теорію вчинку, вчинкового осередку в історії та теорії психології. *П.К.Анохін*, створюючи теорію функціональних систем, мав на увазі більше психологічні феномени, ніж фізіологічні, і мислив при цьому в термінах кібернетики, тобто загальнонаукових.

Вінер говорить про зворотний зв'язок між зором і м'язами у людини. Вони входять у взаємодію і роблять можливим акт бачення. Відтак робиться крок до з'ясування принципу розпізнавання образів, а далі — утворення загальних понять, або уявлень. Досягнення кібернетики дали можливість "протезувати" зовнішні відчуття, вирішувати проблеми психології та психіатрії. Вінер зазначає, що за допомогою машини можна встановити різницю між розладами мозку — функціональними та органічними. Основоположник кібернетики знаходить аналогії між патологічними процесами і тими розладами, що трапляються в механічних та електричних обчислювальних машинах. Розкривається також аналогія між роботою машин і застосуванням психоаналітичних методів лікування. Тобто здійснюється переведення на кібернетичні поняття психопатологічних явищ, що аналогічно свого часу робив *Павлов*, замінюючи поняття психологічні фізіологічними (по суті кібернетичними). А Вінер відшукує в живому такі моделі, якими послуговуватиметься кібернетика.

Проблеми інформації, зокрема мови, громадського життя тощо, вирішуються також у стилі кібернетики. Життєздатність людських спільнот залежить від характеру обміну інформацією. Створення теорій ігор *Дж.фон Нейманом* і *О.Моргенштерном* було моделлю, яка дуже спрощено показує, як відбувається вчинкова взаємодія між людьми, кожен з яких досягає своєї цілі, хоч турбується насамперед, як йому здається, про цілі інших. Психічне життя не тільки однієї людини в групі, а й суспільства в

цілому можна розуміти як гру. Згодом цій проблемі приділив значну увагу ***Й.Гейзінга*** у праці "*Людина, що грає*".

Усі форми людської життєдіяльності постали як вияви інформаційного процесу. Будь-який організм, у тому числі суспільний, скріплюється засобами набуття, використання, зберігання і передання інформації. Хоч є суспільства, які "перекривають" інформацію, звужують інформаційний простір, але це лише підкреслює важливість інформації як такої.

Колись схоласти питали: "Чи може Бог створити такий камінь, який би він сам не зміг підняти?" ***В.Ешбі***, наприклад, вважає, що можна створити машину, яка буде більш розумною, ніж її творець. Мова йтиме про те, що таке **розум**. Якщо Ешбі бере його тільки у функції адаптації, то можна створити такий гомеостат, який буде пристосований до середовища краще, ніж розумна істота. Але ж збагнути розум тільки як адаптивний акт було б великим його обмеженням, що стало б на перешкоді визнанню призначення людини у світі. Хоч би якою розумною була машина, вона буде не живою, а лише аналогом живого, який, утім, може виконувати інтелектуальні та деякі інші функції.

Можна порівняти ***вінерівські*** праці "*Кібернетика*" (1947 р.) та "*Бог і Голем*" (1963 р.), щоб побачити, як змінюється ідеологія цього напряму — від визнання універсальності кібернетики в її значенні для життя людства до її розуміння в її власних межах. Таким є хід кожного наукового спрямування з його ідеологізацією, або іррадіацією методології на близькі й далекі галузі тощо.

Науки про управління дуже близько підходять до рубежів релігії. Але Вінер не допускає, щоб поставити на одну дошку Бога і людину. Цей акт був би блюзнірством. Треба зберегти гідність людини — основний нерв людської особистості. Разом із тим для прогресу знання Вінер рекомендує розуміти саму людину як механізм, і тільки такий підхід приведе до наукового прогресу. А якщо показувати тільки специфіку людини, не зводячи її діяльність до механічних принципів, то справа не зрушиться з місця. Табу на таке тлумачення треба відкинути.

При цьому Вінер зауважує, що він є машинопоклонником. Світ автоматів може взяти на себе найважчу частину розумової діяльності. Віддайте людині людське, обчислювальній машині — машинне. Отже, прогрес людської творчості полягатиме в тому, щоб разом з установленням специфіки людини показати можливості машинного до неї підходу. Творча активність Бога, людини і машини певною мірою може бути порівняна..

Дзеркальна інтеріоризація на основі адаптивної поведінки. Логіко-кібернетичний напрям у психології. В.Ешбі

Коли йдеться про логіко-кібернетичний напрям, мають на увазі таку галузь поведінкової психології, де зникає термінологія — й фізіологічна, і власне психологічна — в якомусь вищому синтезі. Класичною в цьому напрямі слід визнати працю ***В.Ешбі*** "*Конструкція мозку. Походження адаптивної поведінки*" (1960 р.).

З передмови ***П.К.Анохіна*** до російського видання цієї праці: "Автор не розглядає якийсь конкретний фізіологічний механізм і не аналізує його деталі з точки зору кібернетики та її закономірностей. Його цікавить та логічна структура, яка слугує своєрідною матрицею для будь-якого типу складних взаємодій як у межах організму, так і особливо між організмом та зовнішнім середовищем. Сам Ешбі називає це "**логікою механізму**", і справді, порівнюючи різні етапи розгортання процесів у самих системах, він розкриває цю логіку і встановлює закономірну послідовність процесів там, де вивчення деталей могло б і не розкрити цієї логічної структури загалом.

Ешбі робить спробу зрозуміти грандіозну різницю між **гомеостатом** і **реальним організмом**, яка виявляється в умовах, коли і той, і інший **пристосовуються (адаптуються) до різних змін**. Він дійшов сумного висновку, що гомеостату, який являє собою звичайну машину, що саморегулюється, аби адаптуватися до якоїсь зміни, потрібно багато мільярдів років, тоді як живому організму часто досить для цього всього декількох часток секунди.

Цей простий математичний розрахунок Ешбі слугує основною відправною ідеєю у вивченні та побудові гомеостату, що пристосовується. Другою змістовою складовою досліджень Ешбі є проблема розкриття тих логічних структур механізму пристосування, які відрізняють організм від механічного автомата.

Ешбі намагається розкрити складні й "прості" ультрастабільні системи. Цей аналіз здійснюється не в застосуванні до якогось конкретного біологічного або механічного процесу, а у площині **логічних взаємовідношень**. Висновок Ешбі можна використовувати як на рівні підкіркових функцій мозку, так і у масштабі міжмолекулярних взаємодій у межах однієї клітини.

Анохін бачить тут лише механістичний підхід, вимагаючи, щоб критерієм діяльності систем був визнаний **принцип виживання**. На його думку, тут ігноруються два украй важливих фактори, що спрямовують всю лінію "спроб та помилок" і обов'язково приводять тварину до найбільш бажаного вирішення будь-якого завдання. А разом із тим, ці фактори — стабільність уроджених констант організму та підкріплювальний характер

життєво важливих стимуляцій, — власне, визначають і завершують кожну лінію поведінки такої мультистабільної системи, якою є людина та вищі тварини.

Сам Ешбі відмовляється у будь-якій формі вносити в оцінку взаємодії живих систем з зовнішнім світом критерій корисності, поняття вродженості тощо. Вихідним питанням для себе він вважає таке: як за своїм походженням узагалі можливий біологічний рівень в плані адаптивної поведінки?

Ешбі не розглядає всі мозкові механізми, пропонуючи вирішення однієї конкретної проблеми — **походження унікальної здатності нервової системи забезпечувати адаптивну поведінку**. Його вирішення базується на факті, що поведінка нервової системи є адаптивною, і на гіпотезі, згідно з якою вона за своєю суттю є "механістичною". Далі слід визнати, що ці два положення не є непримиренними між собою, і зробити спробу встановити, який механізм міг би поводити себе настільки відмінно від побудованої досі машини. Слід також з'ясувати, які властивості **повинна** мати нервова система, щоб вона могла поводитися "механістично" і в той же час — адаптивно.

Аби дедукція була суворою, необхідно розробити, відповідно, "логіку механізму". До останнього часу обговорення механізмів того чи іншого явища велось у поняттях, цілком пов'язаних з його конкретним втіленням — механічним, електронним, нейронним і т. д. Сьогодні слід скористатися **логікою чистого механізму**, не менш жорсткою, ніж геометрія. Цій логіці доведеться відігравати фундаментальну роль у розумінні складних біологічних систем, яку геометрія відіграє в астрономії. Без такої логіки вирішення названої проблеми є неможливим.

Ешбі прагне показати, що сутнісна відмінність між мозком і будь-якою створеною досьогодні машиною полягає в тому, що мозок широко використовує метод, котрий поки що мало застосовується в машинах. Якщо розкрити цей метод, можна зробити поведінку машини такою адаптивною, наскільки ми забажаємо. В той же час розуміння цього методу, можливо, дасть змогу пояснити навіть адаптивну здатність людини.

На думку Ешбі, з розгляду треба вилучити рефлекторну поведінку. Основну увагу слід приділити поведінці, що отримується в результаті научіння. Центральні питання тут: які зміни відбуваються в мозку під час процесу научіння і чому поведінка в його процесі змінюється "на краще"? Наступне питання: якого роду механічний процес міг би мати таку ж здатність до самоудосконалення? Тут необхідно пам'ятати, що, розглядаючи окремі частини системи, не можна побачити їхні зміни на краще. Головне у цьому процесі проступає лише через взаємовідношення частин.

Завдання дослідника полягатиме у створенні належної координації між частинами. Якщо мозок робить це автоматично, то необхідно з'ясувати, якого роду машина здатна забезпечити таку ж "**самокоординацію**".

У поясненні поведінки, зауважує Ешбі, неможливо застосовувати будь-які телеологічні пояснення. Завжди потрібно передбачати, що машина або тварина у певний момент поводять себе певним чином тому, що їхня

фізична природа не допускає в цей момент іншого способу дії. Ми ніколи не будемо пояснювати ту чи іншу дію тим, що пізніше вона виявиться корисною. Будь-яке пояснення такого типу заведе нас у замкнене коло: адже наша мета в тому й полягає, щоб пояснити витоки, походження поведінки, яка здається телеологічно спрямованою.

В умовах здійснення поведінкового акту функціональні одиниці нервової системи поводять себе, як передбачається, детермінованим чином (принцип нейронального реле тощо). Питання про те, чи складається нервова система з частин з детермінованою або стохастичною поведінкою, ще не вирішене. Проте це питання є більшою мірою філософським, методологічним. Поведінка водночас може розумітись як детермінована, як стохастична і навіть як **вільна**, свободна.

Дійсне вирішення поставлених питань дасть змогу, за Ешбі, створити штучну систему, яка зможе, подібно до живого мозку, забезпечувати адаптивну поведінку. Відповідно, надалі можна буде ставити питання про створення **штучного мозку, здатного до самокоординації**.

Ешбі не заперечує існування свідомості, адже це факт, що даний нам раніше за будь-які факти. Усвідомлення свого особистого переживання передує всім іншим видам знання. Але наука має справу тільки з тим, що одна людина спроможна **продемонструвати** або **довести** іншій. І далеко не завжди, стосовно не всіх питань і явищ це є можливим.

У цьому постулаті протидіють три моменти: по-перше, заперечення свідомості за "логікою механіцизму"; по-друге, біхевіористичне заперечення свідомості як феномена, що не пізнається об'єктивним шляхом; по-третє, ствердження відсутності свідомості як компонента при напрацюванні навичок адаптивної поведінки. Проте свідомість імпліцитно, у "знятому вигляді" входить у логіку мозкової діяльності, а більшість цих заперечень елементарно порушують достеменну логічність у погляді на проблему єдності цілого (психіка, психічне) та його частин (свідомість, знання, досвід, поведінка тощо).

Формулюючи основні завдання свого дослідження, Ешбі пропонує таке резюме власної мети: 1) встановити **природу змін, що виявляються, постають на "научіння"**; 2) з'ясувати, **чому такі зміни поліпшують адаптацію всього організму**. Створений Ешбі метод дослідження, на його думку, може бути застосований до всіх матеріальних "машин", — живих і неживих.

Знання про **"ідеальні форми"** дасть змогу зрозуміти роботу багатьох механізмів, схожих з ними лише у певному наближенні. У зв'язку з адаптивною поведінкою поняття **"механізм"** слід тлумачити як сукупність здатностей, можливостей, функцій, що дійсно реалізуються: 1) зворотний зв'язок; 2) системність зв'язку між організмом та середовищем; 3) стабільність (рівновага, стійкість, стійка рівновага тощо); 4) поле і напруженість у полі.

Зворотний зв'язок можна використовувати для корекції будь-якого відхилення. Немає меж складності "цілеспрямованої" поведінки, на яку мо-

жуть бути здатні машини, якщо відсторонити їх від якогось конче необхідного фактора, стверджує Ешбі. Система зі зворотним зв'язком може бути цілком автоматичною і, втім, спроможною активно вести складний пошук мети. За умови збільшення числа перемінних (змінних) для досягнення стабільності потрібно лише дедалі більше і ретельніше координувати дії одних перемінних на інші.

Головна мета адаптації — досягнення **стабільності, рівноваги**. Основний її механізм — **самокоординація**. "Машина" з детермінованою поведінкою переходить із форми, здатної лише до хаотичної, неадаптивної поведінки, в таку форму, в якій координація частин робить ціле стабільним, здатним утримувати свої сутнісні змінні у певних межах. Але тут має йтися про машину, спроможну самостійно змінювати власну внутрішню організацію. Чи можливо це?

Здійснюючи певний відхід від біхевіористичної моделі, Ешбі все ж повертається до неї та обирає основним методом забезпечення адаптації **метод "спроб і помилок"**, убачаючи в ньому великі нерозкриті можливості.

Загалом можна стверджувати, що в кібернетичному напрямі біхевіоризм знаходить своє логічне втілення, але також і завершення.

"Мови" мозку, поведінки і свідомості. К. Прібрам

Мету своїх експериментальних досліджень ***К.Прібрам*** бачить у визначенні за допомогою поведінкового аналізу функцій різних систем нейронних структур, які складають мозок. Цю **"системну" нейропсихологію** він вважає поєднуючою ланкою між **нейрофізіологією** — електричним і хімічним вивченням функцій нервових клітин та їхніх частин — і **експериментальною психологією**, або поведінковим аналізом функцій організму як цілого. Тут у нагоді стають комп'ютерні засоби контролювання експериментів, аналізу даних та вибору оптимального шляху майбутніх досліджень. Моделювання за допомогою комп'ютера сприяє розробці системи наукових понять, застосовуючи які Прібрам сподівається адекватно аналізувати процеси, що відбуваються у живих організмах.

Ідеться про різні "мови" досліджень. Адже й мозок організовує перцептивні, моторні то мнестичні процеси шляхом багаторазового перекодування отримуваної інформації та багаторазової перебудови власної активності. Сенсорні збудження трансформуються в **динамічні структури нервової активності**, які дають змогу зберігати інформацію без її надмірних втрат. Подальше перетворення в інші нервові структури, у вищі нервові "коди", за

Прібрамом, відбувається при наступній "переробці інформації" і "формуванні складних форм поведінки".

Прібрам аналізує набір тих мозкових кодів, тих **"мов" мозку**, які використовуються на тій чи іншій фазі психологічної переробки. Постає питання: які мозкові коди уможливлюють розпізнавання зорових образів, координують побудову гнізда або майстерне виконання фортепіанної сонати, створюють відчуття голоду, сонливість, апатію або зацікавленість? Які є операції мозкового кодування, що дають змогу мозку однієї людини спілкуватися з мозком іншої? В цілому: що являють собою "мови" мозку?

Прібрам ставить перед собою завдання визначити загальні **принципи мозкових кодуючих механізмів і перетворень**, що використовуються при перекодуванні. Оскільки тут виступає велика кількість перекодувань, Прібрам показує зв'язок між різними "мовами" — хімії, фізіології, неврології, психології, інженерії (комп'ютерна мова). Загалом тут викладаються принципи мозкового кодування. Вихідна дослідницька позиція спрямована до визначення основної функції мозку та "логіки" побудови нейронних структур, які дають змогу мозкові формувати в організмі застосовувані ним коди. Далі вивчається роль мозку в організації психічних процесів. Тут аналізується процес кодування, який бере участь у сприйманні, мотивації та емоційній активності. Окреме місце займає розгляд проблеми нейронного контролю і пластичності поведінки. На логічне завершення передбачається розкрити структуру комунікативних процесів у термінах знаків, символів і внутрішньої мови, які регулюють дії людини.

Мозок необхідно формує різні **коди**, що приводять до появи різних мов і перетворюють інтелектуальне співтовариство в сучасну Вавилонську вежу. Разом із тим слід вказати на засоби, які сприяють доланню цих труднощів. У психології та суміжних науках є дихотомія: свідомість — тіло, свідомість — машина, свідомість — мозок, свідомість — поведінка. На думку Прібрама, ці дихотомії є вираженням різних "мов" мозку. Але це феноменальний вияв різних мов. Та чи не є вони "в собі" єдиною мовною субстанцією, а саме людина, у своєму сприйманні, відрізняє різні мови? Чи не слід шукати єдину мову, адже перехід фізики, фізіології у психологію просто так збагнути не вдається, а те спільне, що є між ними, є лише вилученою абстракцією?

Прібрам ставить питання: чи не є нервова система "двокнопковим" механізмом подвійного процесу, де один виражається в термінах нейроелектричних станів, а другий — у термінах особливих операторів, що, пульсуючи, впливають на ці стани? Дослідник не бачить потреби розглядати нейрофізіологію всіх психічних процесів виключно в термінах операцій проведення нервових імпульсів. Визнання **двопроцесного механізму діяльності мозку** відкриває перед дослідниками широкі можливості.

Прібрам зауважує, що одиницею аналізу функції мозку був **нейрон**. Запропонований ним двопроцесний механізм вводить додаткову одиницю: **нейронне сполучення**, активність якого стає частиною організації (мікроструктури повільних потенціалів), іноді не зв'язаних з рецептивним

полем окремого нейрона. Таким чином, нейронних сполучень значно більше, ніж станів на шляху перєдання нервових імпульсів.

Пластичність нервової системи Прібрам розглядає у зв'язку з механізмами пам'яті. Розглядаються також індукція як модель збереження слідів пам'яті, консолідація слідів у гліально-нейронній організації.

Зміни, що зберігаються тривалий час, відбуваються у сполучних апаратах мозкової тканини. Хоч зрілі нервові клітини не діляться, діє **механізм постійної модифікації мозкової тканини**. В обох випадках спостерігається цілеспрямований ріст певних нових нервових волокон, який змінює просторову структуру зв'язків між нейронами. Отже, довготривала пам'ять є скоріше функцією сполучних структур, ніж функцією процесів у самій нервовій клітині, яка генерує нервові імпульси.

Досліджуючи затухання активності в нервовій системі та гальмівні взаємодії, Прібрам доходить висновку, що процеси мозку, які характеризуються середньою тривалістю, є значною мірою результатом розвитку у нейронів **процесів затухання** і **гальмування**. При одноманітній стимуляції у багатьох груп нейронів спостерігається ослаблення активності (**адаптація і звикання**), і вони, таким чином, стають чутливими до новизни (**орієнтувальна реакція**). В багатьох частинах нервової системи локальне збудження нейронів гальмує активність довколишніх нейронів і тим самим посилює контраст між збудженою і незбудженою тканинами. Процес затухання у нейронів розвивається в системі генерації потенціалу, який завдяки деполяризації породжує нервові імпульси. Гальмівні взаємодії залежать від гіперполяризації, що виникає у сполучній мережі.

Дивно, що ці закономірності на нейронному рівні вже були відкриті ***І.П.Павловим*** на рівні цілого мозку й представлені в більш широкій картині **аналітико-синтетичної діяльності мозку** (або точніше — на рівні цілого організму).

Взаємозв'язок фізичних, хімічних, фізіологічних, біологічних та психічних феноменів, на думку Прібрама, може бути розкритий з використанням поняття коду в їхніх перетвореннях. Це новий рівень дослідження, де можна знайти спільні закономірності фізіологічних і психічних процесів, як у Павлова поняття сигналу та сигнальних систем виступило поняттям міжнауковим. Тут вступають у силу в їхньому міжнауковому значенні ряд понять, які дають змогу робити перенесення з фізіології на психологію і навпаки. Це стосується й інших суміжних дисциплін. Прібрам звертається до проблеми заміщення однієї **конфігурації** іншою, яке виникає внаслідок певних операцій у нервовій системі. Використовуючи мову технічну, можна сказати, що це проблема перетворення або функціонального передання, що робить можливими кодування і перекодування.

Операції кодування відбуваються у нервовій системі постійно. Фізична енергія сприймається рецепторами і трансформується в нервові імпульси. Останні досягають синаптичної сітки, де дискретні сигнали кодуються в мікроструктури повільних потенціалів. Ефективність кодування передбачає декодувальні операції, що дає змогу відновити нервові імпульси і зберегти

попередньо закодовану інформацію. Кодування й перекодування в нервовій системі підвищують її ефективність. Прібрам ставить питання: яким чином може відбиватися перетворення однієї структури, складність якої репрезентована **системою зв'язків** між простими елементами, в іншу структуру, складність якої визначається самими елементами та їхнім унікальним призначенням? Перекодування — надзвичайно ефективна частина процесу пам'яті, для здійснення чого конструкція нервової системи чудово пристосована. Вважаючи форми перетворення в нервовій системі фактично необмеженими, Прібрам, проте, виділяє кілька класів кодів: ті, які передбачають **мікроструктури стійкого стану;** ті, що створюються нервовими сполученнями; ті, що передбачають **дискретні імпульси нервового розряду**.

Цікаво порівняти "конструкцію мозку", створену ***В.Ешбі*** на основі адаптивного принципу поведінки, і модель Прібрама. Адже їхні праці вийшли водночас. Як стверджують дослідники, має існувати пристрій, який би зчитував повідомлення, закодовані в імпульсній формі. Прібрам стверджує, що таке зчитування виникає в місцях сполучень нейронів у процесі утворення мікроструктур повільних потенціалів, миттєвих станів, що виникають у результаті взаємодії між сукупностями сигналів, котрі діють у сусідстві і кодуються послідовністю імпульсів. Мабуть, це **кібернетична форма вираження пізнання** (його результуючих — знання й незнання тощо), хоч тут є певний історичний сенс наукових пошуків.

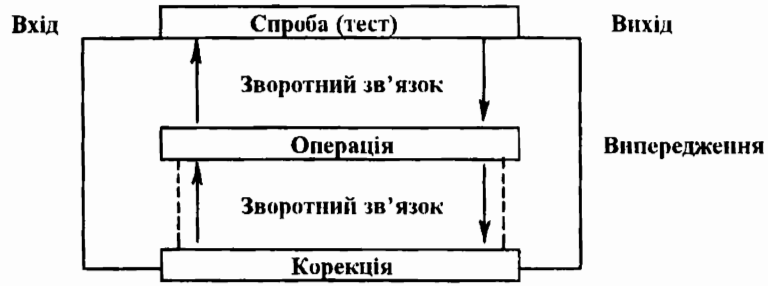
Який же стосунок має все це до психології? Практично будь-який психічний процес, що піддається опису словами, міг би бути нейронно закодованим за посередництва незворотної операції.

Прібрам зауважує: якщо кожна група нейронів здійснює операцію **перекодування впливів**, які отримуються на вході, то мають існувати мінливі (змінні) динамічні структури організації нейронів. Перекодування — на диво міцний адаптивний і конструктивний інструмент, яким користується організм, щоб діяти у зовнішньому світі та впливати на нього. Деякі операції кодування зберігають функціональний ізоморфізм і мають зворотний характер за умови, що виконуються відповідні перетворення. Такі перетворення Прібрам убачає результатом гальмівних взаємодій у місцях сполучення нейронів. Усі ці міркування можна віднести до напряму **кібернетичного біхевіоризму**.

Прібрам часто посилається на клінічні дослідження ***Ч.Шерінгтона***. Їх слід виділити в окрему рубрику. Сам Прібрам звертається до проблеми **логіки нервової системи**, розглядаючи спочатку класичну теорію структури рефлексів. **Рефлекторна дуга**, вважає Прібрам, є нейрологічним вираженням біхевіористського підходу до аналізу психологічних процесів у термінах простої відповідності між входом організму (стимулами) і виходом (відповідями). Прібрам показує еферентний контроль входу у вигляді петлі зворотного зв'язку. Досліджується механізм випереджаючого збудження (в СРСР ці питання в той час вивчали ***М.О.Бернштейн***, ***П.К.Анохін*** та ін.). Припускається існування певного випереджаючого процесу, який коригує сприймання. Проте всі або майже всі закономірності кібернетичного напря-

му в психології вже були детально простежені ***Г.Спенсером*** в його *"Основах психології"* ще в минулому столітті, і доцільніше було б повернутися до цього джерела, щоб не відкривати вже відкрите, до того ж викладене в чіткій системі.

Для дослідження "логіки нервової системи" пропонується **концепція "спроба — операція — спроба — результат" (Т — О —Т — Е)**, яка кваліфікувалася ***Міллером, Галантером*** і ***Прібрамом*** як теорія **суб'єктивного біхевіоризму**. Мова йде про певну корекцію спроб. Процес випробування залежить від можливості організму маніпулювати навколишнім середовищем (див. схему).



Вдосконалений механізм Т — О — Т — Е, який включає фазу випередження. У цій схемі наявне паралельне проведення сигналів випередження

Прібрам намагається створити узагальнену схему рефлексу — **одиницю поведінкового аналізу**. Щоб бути ефективним, вхідний вплив має порівнюватися зі спонтанною або завершуючою активністю центральної нервової системи. Сигнали, котрі виникають у результаті такого порівняння, викликають певну операцію, що здійснює вплив на інші частини нервової системи або на зовнішній світ. Сигнали про результати такої операції відсилаються назад до компаратора. І петля зворотного зв'язку продовжує функціонувати доти, доки тестування не дасть задовільних результатів, тобто доки не буде досягнуто очікуваного стану (вихідного процесу).

На думку Прібрама, теорія рефлекторної дуги не вказує на центральний контроль над рецепторними механізмами. На схемі показано відношення між зворотними та випереджаючими зв'язками, а також роль кодування, пам'яті та механізму корекції в нейроповедінковому процесі. Прібрам вважає, що у створенні стрункої системи поглядів на нейронну організацію поведінки концепції Т — О — Т — Е як подальшому етапу розвитку теорії рефлекторної дуги належить центральне місце. При цьому він не робить посилань на концепцію "функціональних систем", "випереджаючого збудження", "акцептора результатів дій" Анохіна.

Нейропсихологічний внесок в науку про поведінку, наголошує Прібрам, підтверджує уявлення про активну природу людини, і це виступає якісною відмінністю даної наукової та гуманітарної доктрини.

Вивчаючи організацію психічних процесів, Прібрам бачить головну проблему в тому, щоб у нейропсихологічному дослідженні розкрити скоординованість мозкових процесів і психічних функцій. Вивчення психічних функцій здійснюється шляхом експериментального аналізу вербальних звітів про суб'єктивні переживання.

У 60-ті роки **поведінкова психологія** оцінила основну ідею гештальтпсихології про те, що суб'єктивні переживання у свідомості є важливою складовою біологічного і соціального світу і що суб'єктивність не можна ігнорувати при вивченні поведінки. Свою методологію Прібрам висловлює так: "Спочатку я намагаюсь описати основні категорії, що виражають властивості організму та навколишнього середовища, не вдаючись до поняття поведінки, потім я вивчаю взаємодію між цими категоріями (які є незалежними перемінними експерименту) і розглядаю поведінку як залежну перемінну. На основі даних, отриманих у такому експерименті, я роблю висновок про психологічні функції і встановлюю їхню схожість (або відмінність) з суб'єктивними переживаннями, про які суджу на основі словесного звіту піддослідних. І тільки тоді, коли вдається виявити відповідність між ними, я переходжу на мову, типову для суб'єктивної психології". Але поведінковий "жаргон" не може забезпечити розкриття повноти людського існування. Якщо ігнорувати суб'єктивність, то можна опинитися перед безоднею.

"Мене ж цікавлять привиди — психологічні функції, а не сама ця машина — мозок — і не здійснювана ним регуляція поведінки", — стверджує Прібрам. Суттєвого успіху можна досягти лише досліджуючи взаємовідношення між мозком, поведінкою і психологічними функціями саме у світлі двопроцесного механізму функціонування мозку.

Перші біхевіористи рішуче відмовлялися від вивчення **суб'єктивного досвіду**. В результаті цього відбулось значне обмеження предмета психології. Концепція двопроцесного механізму функціонування мозку ліквідує це обмеження, озброюючи психологів об'єктивними методами і понятгєвим апаратом механізмів сполучень, за допомогою яких можна вивчити перцептивні образи, а також емоції та мотиви (наприклад, — зворотна аферентація як фізіологічний аналог рефлексії тощо).

У свою чергу ***Пенфілд*** робить спробу порівняти і знайти специфіку "світу поза нами" і "світу всередині нас". Розкривши емпіричну відмінність між цими світами на рівні простої свідомості, Пенфілд показує відмінність цих світів як різницю в наборі нейронних процесів, до того ж не зовсім відмінних за складом. Це симптоматично. Пошук таких відмінностей є важкою філософською працею, і таке завдання Пенфілд не ставить перед собою. Натомість його цікавить "нейронна" спорідненість, і цим він робить велику справу. Щодо відмінностей, то вони матимуть сенс, коли встановлюватимуть **філософський аспект** відношення між тілом і душею. **Природничонауковий підхід** має висвітлювати саме їхню єдність.

Значними є досягнення Пенфілда в дослідженні активності головного мозку через подразнення глибоких відділів кори, а також зміни ретикуляр-

них систем через стимуляцію кори. Найбільшу увагу тут зосереджено на таких психічних станах і процесах, як сон і неспання, а також тривожність, настрій, спрага. Досліджувалась ним також проблема гомеостатичної регуляції "внутрішнього середовища" організму.

Серію досліджень, де Прібрам прагне встановити зв'язок фізіології з психологією, він резюмує так: "При певних умовах білатеральної симетрії впливи на контакти між нейронами у відповідь на рецепторну стимуляцію відчуваються як віддалені від поверхні тіла. Сума таких відчуттів утворює наш "світ поза нами". Коли ці умови відсутні, ми не сприймаємо предметів і явищ. Замість цього на основі суб'єктивних відчуттів ми будуємо наш "світ всередині нас". Один із таких класів відчуттів стосується голоду і спраги, сексуальності, неспання, сну і настрою".

Пенфілд показує, що для уточнення функцій рецепторних ядер мозку треба "зняти" суб'єктивну мову відчуттів. Для кожної з рецепторних функцій дослідження він встановлює мотиваційний, що запускає, та емоційний, що зупиняє, механізми. "Запускальні" процеси виражаються через елементарні потреби, а процеси "зупинки" — через афекти. І все ж зрозуміло, що фізіологічне бачення ще не досягає наукових цілей у розкритті інтересів, мотивації та емоцій: радість відкриття, розчарування від невдачі, щастя, розуміння, самотність — ці та інші почуття, мабуть, далекі від описаних механізмів гомеостазу.

Продуктивність досліджень Пенфілда визначається його вмінням нівелювати різницю між фізіологією та психологією і використовувати синкретичні поняття. Зокрема, в такому сенсі він досліджував активації як реакцію на "невизначеність". Мова йде про **орієнтовну реакцію**. "Переживання інтересів, мотивів (потреб) та емоцій (афектів) є результатом станів, що виникають, коли організм стикається з новизною, яка створюється внаслідок того, що світ, котрий безперервно змінюється, "світ усередині нас", приходить у зіткнення зі "світом поза нами", який також завжди змінюється". Тут виділяються два компоненти орієнтовної реакції: **процес дослідження і випробування**, а також — **фіксація новизни**. Після такої фіксації починається звикання. Неабиякий інтерес становить дослідження ієрархій панування в колонії з восьми мавп до і після двостороннього видалення амигдали. Визначення остаточної стадіальної ієрархії панування дало змогу простежити певну зміну поведінки і встановити залежність міри екстирпації та міри зміни поведінки, реакції на новизну тощо.

Мотиви та емоції, як і емоційна зацікавленість, виникають щоразу, коли в мозку порушуються відношення між організованими нейронними структурами, що стосується насамперед кори мозку. Ці результати досліджень рівною мірою можуть тлумачитись у дусі теорій паралелізму, взаємодії, епіфеноменалізму тощо.

Ідея образу в структурі мозкової активності набрала у Прібрама повноцінного значення, хоч він і залишається фізіологом. Підсумовуючи розгляд цієї проблеми, вчений констатує: "Проблема мозкової організації поведінки у багатьох відношеннях є зворотною стороною формування образу

(сприймань і почуттів). У зв'язку з наявністю в нервовій системі механізму зворотного зв'язку (і механізму антиципації — передбачення) контроль над рухами досягається не безпосередньо за допомогою сигналів, що адресуються до м'язових волокон, які скорочуються, а за допомогою сигналів, що адресуються рецепторам, які регулюють м'язові скорочення. Таким чином, м'язові рецептори стають частиною гармонійної системи (сервомеханізму Т — О — Т — Е), призначення якої є регуляція м'язових реакцій у відповідь на зміну зовнішнього середовища... Нервова регуляція поведінки здійснюється шляхом впливу на рецепторні процеси, а не через безпосередній контроль м'язових скорочень".

Образ насамперед є **образом результату дії**. Саме це сприяє перетворенню **руху в дію**. Постає важлива проблема: як образ стає життєвим образом результату, котрий очікується та містить у собі всю вхідну й вихідну інформацію, необхідну для того, щоб здійснити наступну ланку поведінки? (Тут Прібрам проводить паралель між своїми дослідженнями і М.О.Бернштейна.)

Оригінальне тлумачення дає Прібрам **ідеї компетентності** організму щодо орієнтації в середовищі. Вчений вважає, що простого випадкового сполучення як такого не існує (мова, зокрема, йде про асоціацію). Цю концепцію Прібрам замінює "біологічною" концепцією, заснованою на принципі компетентності стосовно наступних наборів впливів, створених символами.

Організми реагують не на будь-які суміжні явища. Їхня поведінка спрямовується попередньо сформованою **компетентністю мозку, яка організовує стимули** та вводить у дію лише ті, які важливі для поведінки. Таким чином, стимули являють собою впливи, детерміновані нервовою системою та "відібрані" на основі центральної компетентності організму (або його нервової "установки"), яка в свою чергу детермінована **попереднім досвідом** та іншими центральними процесами. Поведінка організму скеровується не тільки стимулами, а й за посередництва фільтруючого механізму, що самодиктується й у певних випадках сам індукує стимули (тобто викликає орієнтовну реакцію). Це відбувається тоді, коли результат поведінки лише частково збігається з центральною компетентністю, яка й програмує поведінку. В цих умовах саме й відбувається підкріплення, і поведінка стає такою, що сама себе регулює.

Стани компетентності є ієрархічно організованими механізмами (логічними модулями), які включають **сервопроцеси**, **програми** або **плани**, спрямовані на досягнення зовнішнього ефекту, дії. Прібрамом розкриваються і внутрішні стани компетентності.

Проста послідовність впливів не позначається на результаті поведінки; умови мають впливати на внутрішню компетентність організму або регулювати поведінку на основі попереднього досвіду даного організму та очікування потрібних результатів.

На ідеї досягнення результату Прібрам зупиняється спеціально, розвиваючи теорію виконання дії у зв'язку зі значущою поведінкою. При цьому

вчений розрізняє дві системи — **система запуску** та **зупинки**, пов'язуючи їх зі структурою мотивації та емоцій.

Прібрам наголошує на тому, що поведінка регулюється радше випереджаючим процесом, а не процесом зворотного зв'язку. Розкривається парадокс "засобу — цілі". Той фактор, який визначає, чи контролюється поведінка процесами зворотного зв'язку або ж випереджаючими процесами, прямо випливає з аналізу відношення "засобу — цілі" та їхніх парадоксальних змін (див. схему).

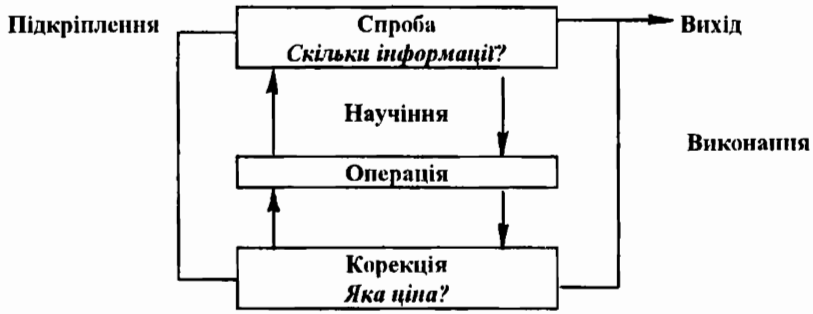


Схема научіння як процесу зворотного зв'язку і виконання як випереджаючого процесу (концепція Т — О — Т — Е)

Прібрам доходить висновку, що дослідження регуляції поведінки має бути зосереджене не на зміні поведінки організму внаслідок впливу зовнішніх умов, а на зміні цих зовнішніх умов шляхом послідовної поведінки, здійснення дій і досягнення результатів.

Тут вступає у свої права **ідея знаку**. Примати можуть створювати знаки і повідомляти за допомогою знаків, не залежних від контексту, про стійкі ознаки ситуації, які вони можуть таким чином диференціювати і впізнавати.

Прібрам віртуозно поєднує проблеми психологічні й фізіологічні, не звертаючись до філософської постановки питання. Але тут постають терміни, що підносяться над фізіологією і психологією, стають термінами загальнонауковими (це дуже характерно для XX ст.), що дає змогу здійснювати певні екстраполяції з відомого в одній галузі в невідоме іншої.

Становить інтерес дослідження символів, які насамперед визначаються як спонукальні знаки. "**Символи — це збудники до дії**". Символи залежать від контексту, в якому вони з'являються. Прібрам ставить перед собою задачу — показати, що символи створюються, коли дії впливають на почуття та інтереси. В експериментах, що проводив Прібрам, умовний знак не викликав подібних відповідей. Залежно від ситуації (контексту, в якому з'являється такий знак) він має бути зрозумілий, перенесений в інше місце, кинутий в автомат або вручений кому-небудь, обміняний на інший умовний знак або винагороду. Знаки, що збуджують певну активність, Прібрам і називає символами.

Знаки й **символи** набувають свого значення по-різному. Знаки отримують значення за участю вибіркової уваги до тих аспектів образів, які вони позначають. Символи здобувають його шляхом встановлення контексту, в якому організовуються інтереси й почуття. Знаки позначають якусь частину зовнішнього світу, його властивості. Символи виражають те, що зареєстровано організмом на основі досвіду, і його оцінку цього досвіду — виділення того, що його цікавить, до чого він відчуває схильність. Зацікавленість більшою мірою полягає у сприйнятливості до змін, що відбуваються в контексті комунікації. Зацікавленість у комусь постає не стільки в якихось діях, скільки в тому, що вони чиняться у відповідний час і у відповідному місці, коли в цьому відчувається необхідність. Зацікавленість пов'язана з контекстом і веде до виникнення адекватних форм поведінки. Головним результатом лоботомії є те, що людина стає менш зацікавленою. Зв'язок між знаком і символом реалізується через людську мову.

Прібрам робить висновок, що символічні процеси виникають, мабуть, завдяки взаємодії рухових механізмів з корою і лімбічною системою. Ці частини головного мозку характеризуються багатьма зв'язками, тобто такою організацією, яка при програмуванні на ЕОМ веде до складних фюрм комунікації, пов'язаних з контекстом. Поведінка, що залежить від контексту, необхідна для вирішення задач, в якому бере участь короткочасна пам'ять (пригадування), наприклад, задач на відстрочення реакції та чергування. Ця поведінка також необхідна для різноманітних відношень, що мають мотиваційно-емоційний характер. Участь кори і лімбічної системи як в інтелектуальній, так і в емоційній поведінці залежить, таким чином, від їхньої функції в організації процесів, що забезпечують зв'язок з контекстом.

Одні з найбільш "психологічних" проблем, що їх розробляв Прібрам, стосувалися мови й мислення, комунікації та мови. Тут Прібрама найбільше цікавить питання порушення мовного процесу (моторна афазія тощо).

Різницю між знаками Прібрам формулює так: "Знаки відображають постійні властивості. Це вільні від контексту утворення, які осмислюються в результаті впливу на цей світ, позначають і класифікують його прояви. Символи утворюються так само, як і знаки, внаслідок діяльності, але символ створює думку саме про ефект дії. Отже, символи — це залежні від контексту утворення, що набувають свого значення на основі історії їх застосування і пов'язані зі станами організму, який користується цими знаками. Створюється здатність будувати закодовані позначення".

Для розвитку людських мов необхідна комунікативна діяльність, у той час як "моя здатність кодувати визначає формування мною суб'єктивного світу".

Прібрам висуває питання: чи є мова кодування духом або матерією? І дає біологічне вирішення цього питання: "Вчені приходять до думки про те, що зовнішній світ збудовано за голографічним і структурним принципами, подібно до того, як ми дійшли висновку про голографічну і структурну ор-

ганізацію нервової системи... Келер мав рацію, вважаючи, що між мозком та іншими фізичними феноменами існує ізоморфізм. Проте він ще не міг розкрити ті закони, які дають можливість як психологу, так і фізику забезпечити опис єдиної структури світу, тобто пов'язати матеріальне та ідеальне".

Ізоморфізм між психікою та мозком — остання істина! Цей ізоморфізм є, дійсно, евристичним знаряддям у пошуку відповідності між мозком і психікою, але, зрештою, цей ізоморфізм (за Келером) є лише вимогою пошуку відповідності структури і ніяк не стосується філософської постановки питання. Найближче ідея ізоморфізму підходить до ідеї психофізіологічного паралелізму.

РОЗДІЛ 15

ІДЕЯ КОГНІТИВНОЇ КОМПЕНСАЦІЇ У ПОВЕДІНКОЗНАВСТВІ: КОГНІТИВНА ПСИХОЛОГІЯ

Відродження когнітивного аспекту психічного

Якщо в час ***павловської*** психології, включаючи кібернетичні спрямування, головним поняттям виступала **сигналізація**, то когнітивна психологія має справу з **інформацією про світ**: як ця інформація уявляється людиною, зберігається в пам'яті, перетворюється у знання і як ці знання впливають на увагу і поведінку.

В широкому розумінні психологія з самого початку свого існування, перебуваючи в межах філософських систем, уже виступила в когнітивному вбранні. Згодом вона емансипувалася від філософії та втратила своє когнітивне забарвлення. Але в другій половині XX ст. — як реакція на біхевіористичне тлумачення, що відкидало психічне з його суб'єктивними утвореннями (образами, думками тощо) — постала **когнітивна психологія**.

Р.Солсо, який грунтовно досліджував рух когнітивної психології впро-

довж століть, показав необхідність повернення до **когнітивного боку психічного**. Адже тільки повнота психічного прояву, коли враховуються його суб'єктивні та об'єктивні аспекти, може дати не тільки належну повноту знань про саме психічне, а й певні практичні висновки, результати. Проте інформативний аспект психічного знову залишається в своїй однобічності, і всі зауваження культурології ще в першій половині XX ст. про однобічність психологічних досліджень мають силу й щодо когнітивної психології.

Солсо зауважує, що когнітивна психологія охоплює весь діапазон психологічних процесів — відчуття, сприймання, впізнавання образів, увагу, навчання, пам'ять, формування понять, уяву, мислення, запам'ятовування, мову, емоції та процеси розвитку, а також різні сфери поведінки. Проте **ідея знання** виступає як провідна ідея. Головне все ж полягає в тому, як людина переробляє інформацію, що надходить в її психіку.

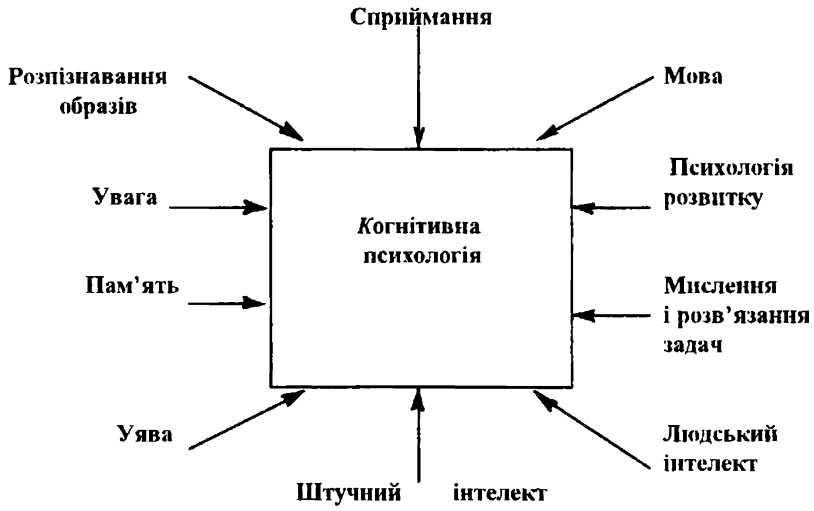
Солсо подає певну **систему інформаційного тлумачення психіки**, зауважуючи, що модель, якою користуються когнітивні психологи, є моделлю переробки інформації. Вказуючи на певні когнітивні характеристики, Солсо формулює теми когнітивної психології: виявлення сенсорних сигналів, увага, знання, розпізнавання образів, читання і переробка інформації, короткочасна пам'ять, абстрагування мовних висловлювань, вирішення задач, людський інтелект, мовно-моторна поведінка, довготривала пам'ять, мовна переробка інформації, семантична пам'ять, забування, інтерференція тощо (див. схему на с.258).

У цілому когнітивний підхід виступає як інформаційний та виражається в евристичних побудовах. **Модель переробки інформації** передбачає, що процес пізнання можна розкласти на низку етапів (своєрідних гіпотетичних одиниць), які передбачають набір унікальних операцій, виконуваних стосовно вхідної інформації. Вся послідовність дій починається зі входу **зовнішніх стимулів**. Вони перетворюються у **значущі символи**, або **"внутрішні репрезентації"**. Енергія від зовнішнього стимулу перетворюється в енергію нервову, а далі формується "внутрішня репрезентація" об'єкта, що сприймається.

Модель переробки інформації породжує питання: які етапи проходить інформація при її обробці та в якому вигляді інформація репрезентується в розумі людини?

Схема і відповідна теорія структурних компонентів когнітивної психології не має чіткої принципової логіки, лише **логіку практичного подання матеріалу** з метою його викладу. **Психологія розвитку** насправді стосується всіх інших предметів дослідження (пам'яті, уваги, сприймання тощо), і без ідеї розвитку про них мало що можна сказати істотного.

Моделювання пізнавальних процесів людини (спеціальна сфера комп'ютерних наук) мало великий вплив на розвиток когнітивної науки. Адже для комп'ютерних програм **штучного інтелекту** потрібні були знання про те, як ми обробляємо інформацію. Тут і постає ідея "досконалого робота", який імітував би людську поведінку.



Основні напрями досліджень когнітивної психології

Якщо уявити людину як "досконалого робота", то якою мірою може бути досконалою поведінка самої людини? Невже досконаліть робота буде полягати в тому, щоб адекватно відтворювати **недосконаліть** самої людини? ***Корнеліус Массейс*** висловився на біблійну тему так: "Якщо сліпих веде сліпий, то всі вони впадуть у яму". Але художнє, образне відтворення цієї теми вийшло далеко за її межі. Йдеться не про конкретну ситуацію "якщо", а про іманентний спосіб існування людей і характер їхнього зв'язку.

Люди існують по суті як **розімкнені індивіди**, зв'язок між ними досить штучний — не психічне служить йому засадою. Тут наявна певна "дерев'яність" зв'язків, відтак і про можливість самого співчуття можна говорити лише досить умовно. Психологія, що не враховує ці екзистенціальні моменти, викликає хіба що почуття жалю. Мова має йти не про те, щоб за допомогою штучного інтелекту тлумачити **інтелект живий**, а про те, щоб, зважаючи на виконану роботу живого інтелекту, збудувати **інтелект неживий**, котрий мав би певні переваги в обсязі та швидкості здійснення "мислительних" операцій.

Солсо подає передісторію сучасної когнітивної психології. Людину цікавили питання: яким чином набуваються, зберігаються, передаються та використовуються знання? що таке думка? яка природа сприймання і пам'яті? як зберігаються, схематизуються в людському розумі ідеї, події, об'єкти? Постало і більш складне питання: як подія, що відбувається поза індивідом, сполучається з внутрішньою дією? Всі ці питання узагальнюва-

лися в головній темі, що розроблялася протягом століть: що таке і як формується структура, а разом з цим і перетворення знань?

Описуючи передісторію сучасної когнітивної психології, Солсо побіжно зауважує про метафоричність її термінології. Теоретичний поділ пам'яті на короткочасну і довготривалу грунтується на **метафорах** про "дві комори" інформації, про "відділення в мозку", "бібліотеки", "рівні переробки", "пропозиції", "схеми" тощо. Важлива проблема, яка постала в історії когнітивної психології, — **це відношення структури й процесу**, які мають бути об'єднані в цілісну когнітивну систему.

Історію когнітивної психології Солсо починає зі Стародавньої Греції — ***Платона, Арістотеля***, розкриває характер репрезентації знань в епоху Середньовіччя, показує досягнення XVIII і XIX століть у цій галузі знань. Далі у статтях про ***Дандера*** і ***Кеттелла*** описуються експерименти, які ми сьогодні відносимо до сфери когнітивної психології. У ***Толмена*** Солсо зазначає, зокрема, ідею "когнітивних карт", котрі як "внутрішні карти" були формою уявлення про оточення.

В кінці 50-х років у психології широко постали "когнітивні" теми. Серед факторів, що зумовили "неокогнітивну революцію", Солсо наводить цілий ряд фактів та подій. По-перше, — це **"невдача біхевіоризму"**, яка полягає в тому, що його представники вивчали тільки зовнішні реакції на стимули. Їм не вдалося пояснити різноманітність людської поведінки з урахуванням внутрішніх мислительних процесів. По-друге, — це **"виникнення теорії зв'язку"**, що спонукало до проведення експериментів з виявлення сигналів і до появи теорії інформації. Усе це мало істотний вплив на розвиток когнітивної психології. По-третє, **досягнення сучасної лінгвістики** дали змогу розкрити питання пізнавальної діяльності людини, зокрема пов'язані з мовою та граматичними структурами. По-четверте, вивченню **пам'яті** сприяли дослідження з вербального научіння і семантичної організації. Це привело до розвитку моделей систем пам'яті та інших когнітивних процесів. По-п'яте, **"комп'ютерна наука"** (особливо один з її розділів — штучний інтелект) сприяла вдосконаленню постулатів, що розкривали проблеми обробки та збереження інформації в пам'яті, а також навчання мови.

Поставало **питання ідентичності** внутрішніх репрезентацій світу його фізичним властивостям. Філософи і психологи дедалі частіше приходили до думки, що внутрішні репрезентації реальності істотно відрізняються від самої зовнішньої реальності, тобто вони не ізоморфні. Слід зауважити, зокрема, що гештальтпсихологія, на яку спирається, зокрема, біхевіорист Толмен, говорить саме про ізоморфізм відображуваного предмета, мозкових структур та самого ідеального, психічного образу, а експерименти з лабораторними тваринами, на жаль, не розкривають цю гносеологічну проблему, яка перебуває в зовсім іншій площині.

Разом із цим Солсо зауважує, що наші уявлення про світ не обов'язково мають бути ідентичними його дійсній сутності. Адже на оцінку ідентичності впливає минулий досвід, що постає із складної мережі наших

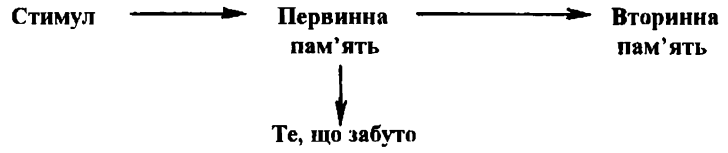
знань. Солсо також наголошує, що проблема репрезентації знань у розумі людини — одна з найбільш важливих у когнітивній психології. Проте він довільно перемішує суто гносеологічні проблеми з когнітивними проблемами психології. Ця остання не ставить питання (якщо не бажає стати гносеологічною дисципліною) про істинність знань, що є предметом власне гносеології як частини філософії. З іншого боку, слід зауважити, що психологія з самої своєї появи весь час "наступає" на гносеологічні (в цілому — філософські) проблеми, а питання пізнавальні вирішує, все ж не торкаючись проблеми істинності знань.

Солсо намагається розкрити зв'язок і відмінність між поняттями когнітивної моделі та концептуальної науки. Перша становить "окремий клас" другої. Когнітивні моделі тлумачаться як особливий різновид наукових концепцій. Солсо визначає когнітивну модель як метафору, що грунтується на спостереженнях і висновках, що стосуються проблеми вияв- лення, збереження та використання інформації. Термін "**метафора**" вико- ристовується в цьому випадку саме з метою показати, що знання мають відносний характер і можуть бути замінені при побудові більш досконалих концепцій.

Солсо час від часу повторює, що концептуальні науки, а до них належить і когнітивна психологія, мають метафоричний характер. Разом із тим **когнітивні моделі** — це службові абстрактні ідеї, засновані на спостереженні та відповідних умовисновках. Солсо навіть зауважує, що періодична система ***Менделєєва*** як класифікаційна схема також є метафорою. Але ця якість концептуальної науки ніяк не зменшує її корисності.

Щоб краще зрозуміти предмет спостереження, ми будуємо його модель. Когнітивна модель, як і моделі у природничих науках, засновується на логіці умовисновків і користі для розуміння когнітивної психології.

Солсо аналізує одну з когнітивних моделей досить "грубої версії", згідно з якою всі когнітивні процеси діляться на три частини: 1) виявлення стимулів; 2) їх збереження; 3) перетворення стимулів та здійснення відповідних реакцій. Ця модель досить примітивна і зовсім неточно передає складність когнітивних явищ. Більш відповідною була модель, побудована ***Джемсом*** стосовно пам'яті: він поділив її на первинну і вторинну. Перша має справу з минулими подіями, друга — з постійними, "неруйнівними" слідами досвіду (див. схему).



Когнітивна модель В.Джемса

Інша модель, запропонована ***Во*** і ***Норманом***, більше відповідає досліджуваному предмету, але й вона надто спрощена. Модифікований варіант цієї моделі містить нову систему зберігання й новий шлях інформації. Проте й він потребує перегляду (див. схему).

Як дотепно зауважує Солсо, за останнє десятиліття багато психологів залюбки витрачали час для побудови чимдалі нових моделей. "Деякі з цих творінь воістину чудові". Наступниками додається ще один блок, ще один інформаційний шлях, система зберігає додатковий елемент. І так до безконечності. Солсо продовжує свою суто історико-психологічну інтерпретацію: аналіз того, як інформація виявляється, уявляється, перетворюється у знання та як ці знання використовуються, дає змогу стверджувати, що хоч би як ми обмежували наші **концептуальні метафори** спрощеними моделями, нам усе одно не вдасться вичерпно роз'яснити всю складну сферу когнітивної психології.

Модифікована когнітивна модель Во і Нормана

Більш докладну модель Во і Нормана Солсо наводить, щоб підтвердити свою думку про обмеженість наших зусиль узагалі та психологічних зокрема. Парадокс полягає в тому, що запропонована модель лише наочніше показує принципову обмеженість такого моделювання. Це якийсь глухий кут, з якого один вихід — повертатися назад. Це особливо стосується когнітивної психології, оригінальність сфери якої легко піддати сумніву. Чим обтяжливіша схема, тим більше виявляє вона свою "схематичність".

Механізми інтеріоризації в когнітивній психології. У.Найссер, Ж.Брунер, Дж.Гібсон та інші

Галузь чи напрям? Загальна теорія психіки чи теорія пізнавальних процесів? А може, це галузь (як, зокрема, спортивна психологія), котра, маючи теорію, що пояснює поведінку людини в цілому, стає справжнім напрямом? Значущість галузі, окремої проблеми (наприклад, гештальту — у сприйманні) піднімає дослідження до рівня напряму зі своїми методологічними екскурсами. Те ж саме відбулось і з дослідженнями особистості, на грунті яких виникли персоналізм ***В.Штерна*** та персонологія ***Г.Маррея***, а ще раніше — інтенціональна психологія. Цей загальний закон розвитку психології стосувався рефлекторної теорії та теорії асоціативної.

Мова йде про те, щоб дослідити, яким чином інтерес до окремої проблеми перетворюється на тлумачення психіки в цілому і відтак виникає новий науковий напрям. У цьому сенсі постає питання, що ж сталося з когнітивною психологією? Мабуть, вона мала більше підстав стати напрямом, адже підняла до рівня загальної теорії цілий комплекс пізнавальних здатностей людини. Виникла психологічна теорія пізнання, яка намагалася вирішувати питання навіть спеціальної поведінки людини.

Когнітивна психологія виступила як широка дисципліна, що містила в собі значну кількість підрозділів, підпроблем, усі з яких передбачали глибокий інтерес до розумових процесів та їхніх продуктів. Вона виступила наукою про **когнітивний акт**, оточена такими галузями психології, як штучний інтелект, психолінгвістика, психофармакологія, нейробіологія. В будь-якому випадку її об'єктом є дослідження людського розуму, хоч для цього вона має отримувати дані з боку як живого, так і штучного інтелекту. Багато традиційних розділів психології — вивчення перцепції, пам'яті, мови, навчання, дитячого розвитку — привернули увагу когнітивної психології. В когнітивному плані ці феномени тлумачаться як такі, що здійснюють експліцитне нагадування розумових процесів.

Когнітивна психологія — відносно нова дисципліна. Книжка ***У.Найссера*** "*Когнітивна психологія*" (1967) часто визначається як наріжний камінь цього спрямування. Невдовзі до нього прилучилися такі психологи, як ***Д.Аусубель***, ***Ж.Брунер***, ***К.Ховленд***, ***Дж.Міллер***, ***А.Ньювелл***, ***Ж.Піаже*** і ***Г.Саймон***. Окрім їхніх праць, протягом 1975—1978 рр. було видано шість томів наукових статей, присвячених проблемам навчання та пізнання. ***Гант*** (1987) подав огляд когнітивної науки, написаний доступною мовою. ***Андерсон*** (1980) видав хрестоматію для студентів з когнітивної психології, ***Сачмен*** і ***Баттерфілд*** (1979) у своїх дослідженнях звернули увагу на інформаційні процеси, вивчення яких має домінуючий вплив у когнітивній психології.

Метою дослідження інформаційних процесів є здійснення ідеї побудови моделі людських когнітивних процесів, звичайно, за допомогою комп'ютерних програм. Ці моделі намічалося застосувати в дослідженні нервових елементарних інформаційних процесів (тобто таких, що стосуються пам'яті, простих символів) або вищих розумових процесів (таких, як рішення проблем). Значна кількість праць *Саймона* була присвячена спробам моделювати вищі розумові процеси.

Познер і ***Маклеод*** (1982) виокремили елементарні розумові операції, коли робили огляд поточних досліджень, якими перевірялися специфічні типи проблем (читання, слухання, розглядання малюнків, розумова арифметика). ***Ліндсей*** і ***Норман*** (1977) здійснили спробу інтегрувати різні теми, які можна було б тлумачити з цієї точки зору: сприймання, візуальні та аудиторні системи, нейронна мережа, взірці пізнавання, уваги, пам'яті, навчання, пізнавального розвитку, вирішення проблем стресу, емоцій і навіть соціальних взаємодій. Проте чимало цих тем мали стосунок до інших когнітивних інтерпретацій, крім тих, що пов'язані з інформаційними процесами.

Значна кількість досліджень елементарних розумових операцій мала досить точні виміри **часу реакції суб'єкта** (час відповіді в різний спосіб на специфічну ситуацію). Так, дослідження, проведені ***Гантом, Девідсоном*** і ***Сансманом*** (1981), було присвячено виміру часу реакції на предмети для вирішення задачі про їхню належність до тих чи інших категорій або у випадку, коли два слова належать до однієї і тієї ж категорії (наприклад, яблуко — персик), або у випадку, коли два поняття мають одну й ту ж назву (date — date: фінік — число). Швидка реакція в часі (наприклад, 0,653 сек.) розглядалась як вимір часу, що потребується для ствердження добре відомих пунктів, які містяться в довготривалій пам'яті. Уважний аналіз часової різниці у відповідях піддослідних давав можливість визначити статистичні відношення між цими вимірами і областю традиційного читання і словесних тестів. Інша методологія, що стала більш популярною, була названа **протокольним аналізом**. Дуже просто це було перенесено і на вирішення проблем чоловіками і жінками. Дослідники виявили два типи інформації: 1) **дії щодо предметів**; 2) **предметні пояснення цих дій.**

У розгляді шляхів, якими когнітивні психологи проводять свої дослідження, важливо визначити їхні головні пункти. Насамперед — **вивчення пам'яті**. Це має давню традицію, включаючи внесок англійського психолога ***Ф.Бартлетта***, чия книжка "*Пригадування*" (1932) стала класичною. Тут було досліджено пам'ять шляхом використання безсмислених складів. Запитання на зразок "За яких умов може піддослідний пригадати таку тріаду, як XED" (приголосний — голосний — приголосний) замінювались такими, що стосувалися більш реалістичних ситуацій і передбачали пригадування образів, складання коротких оповідань тощо. Пригадування проводилося з порівняннями факторів, що впливають на пам'ять, — **лінгвістичних** і **мальованих образів**. Вивчення пам'яті є також важливим пунктом для інформативних процесів інтерпретації. Такі терміни,

як "коротка пам'ять", "тривала", "робоча", знаходили аналогічне втілення в комп'ютерних процесах.

Якимись кружними шляхами через дослідження пізнавальних актів психологія прямує до постановки філософських питань. Але дістатися до них крізь грати скрупульозної емпірії нелегко, адже це суперечить установкам "наукових" психологів.

Дослідження природи знання в когнітивній психології проводилися під впливом ***Ж.Піаже***, ***Б.Іннельдер*** та інших, з упровадженням наявних розробок щодо когнітивного розвитку у психічному становленні дитини. Роботи Піаже починалися з інтересу до тестів інтелекту (діти до семи років) і включали також дитячі відповіді щодо різних проблем. У результаті досліджень було вказано на специфіку етапів інтелектуального розвитку відповідно до різних вікових рівнів.

Проблеми природи і структури знань розроблялися багатьма вченими. Зокрема ***Р.Шенк*** і ***Р.Абельсон*** розвивали ідеї, близькі до європейських досліджень систем соціального управління. У.Найссер висуває тенденцію, яка стосується розуміння пізнавальної активності в контексті природної цілеспрямованої діяльності. Генетичні розвідки Ж.Піаже і ***Ж.Бауера***, дослідження сприймання ***Дж.*** і ***Е. Гібсонів***, інтерес до природних когнітивних карт, соматичних теорій мови визнані суттєвим внеском у змістову когнітивну психологію.

Сприймання в ролі вихідного предмета дослідження когнітивної психології тлумачиться як основна когнітивна активність, на основі котрої виникають уява, мова і т. ін. У сприйманні присутні когнітивна готовність і реальність, вирізняються середовище і пристосування до нього. Дж.Гібсон надає перевагу об'єктивним якостям світу у сприйманні. У.Найссер підкреслює внесок самої людини в перцептивні акти на основі певного роду структур, які вибірково адресуються об'єкту.

Зв'язок між **когнітивною картою** і вміщеними **в ній схемами** (Ф.Бартлетт) виступає загальною моделлю організації складних психічних процесів. Когнітивна карта спрямовує людину в її пізнанні та поведінці, слугує необхідним мнемонічним засобом. Це — особлива форма уявлення образу, що тлумачиться як перцептивна готовність до вибору певної інформації. У взаємодії зі світом індивід не тільки інформується, а й **трансформується**. "Ми всі створені тими когнітивними картами, учасниками яких ми були" (У.Найссер).

У кожний момент **діяльність** людини визначається наявною ситуацією, тим, що відбувалося раніше, а також планами та очікуваннями. **Дія** організовується таким самим чином, як сприймання, і спрямовується очікуваннями, які в свою чергу змінюються наслідками дії. Для визначення головної когнітивної структури сприймання використовується термін "**схема**". ***Міллер, Галантер*** і ***Прібрам*** у цьому випадку кажуть про "**план**". Найссер вважає, що схема — це не тільки план, а й виконавець плану, структура для дії, структура дії.

Схема визначається переважно як генотип, а не фенотип соціуму. Цим

підкреслюється вирішальна роль контексту і значення в когнітивній психології. **Значення** та **категоризація** важливі у сприйманні, але вони не виражають індивідуалізованого характеру психіки. **Інформація** — це в першу чергу вибір альтернатив. Увага — це сприймання, в якому обирається те, що бажано бачити, антиципується в структуровану інформацію, яку було при цьому отримано.

Просторові схеми здійснюють суворий контроль за нашою **уявою**. Значною мірою вони і є нашою уявою. Когнітивна карта як схема або образ є продуктом уяви, яка стала модним об'єктом когнітивних досліджень. Образи — це перцептивні передбачення, плани збору інформації із потенціально доступного оточення. Мати **перцептивну установку** стосовно чого-небудь — означає мати **образ**. Когнітивні карти виступають зручними мнемонічними засобами. Сприймання вбирає в себе фазу передбачення, а уява — це тільки передбачення.

Слова — це назви об'єктів, що використовуються для позначення та входять до складу схем передбачення, за допомогою яких сприймаються самі об'єкти. Найменування викликає образи речей за їх відсутності. Назва входить у повну схему, але є частиною того, що готова сприйняти людина.

Когнітивна психологія стала антагоністом психології *Скіннера*, який указував на можливість керувати людською поведінкою. **Пізнавальна активність** та її **непередбачуваність** заперечують психологічне маніпулювання поведінкою. За умови нормального розвитку в межах даної культури неможливо мати систематично передбачувані результати поведінки. Правда, певне передбачення поведінки — це умова суспільного буття, внутрішньої узгодженості між людьми за всіх можливих конфліктів.

Обираючи одну **дію**, відповідну **схему**, людина, звичайно, передбачає майбутню ситуацію, в якій перебуватиме; як і в когнітивній карті, в ній міститься "Я". Жодний вибір не визначається безпосередньо середовищем. Воно забезпечує інформацію, що використовується людиною, яка здійснює вибір. Перетворення світу — ефективний спосіб перетворення поведінки.

Біхевіоризм як наука про поведінку цього не враховує. Образи і думки здатні рішуче впливати на вчинки, але маніпуляції такими психічними здатностями приречені на провал. **Когнітивна психологія** поширює свою когнітивну карту і на соціальні передбачення.

Здогадки про схеми, наміри і вчинки — велика справа, адже схеми майбутньої поведінки невидимі. Оскільки перцептивний досвід кожної людини унікальний, такими є і її когнітивні структури. З віком індивідуальні відмінності мають посилюватися. Когнітивна психологія показує, що навіть генетичні відмінності впливають на поведінку.

Проте найвизначніший здобуток когнітивної психології — спроба поставити і вирішити проблему **механізмів самосприймання** людини. Для самосприймання потрібні схеми, які вперше формуються у фізіологічному сприйманні. Дитина навчається передбачувати власні дії і думати про себе як про конкретну особистість тільки на основі формування суспільних передбачень про те, чим вона може бути. Людина навчається передбаченню

наслідків як у соціальному, так і в перцептивному досвіді, а отже набуває складної і гнучкої когнітивної структури, придатної для використання в досягненні будь-яких цілей.

Сприймання та розуміння одне одного, самих себе ніколи не бувають повними, часто вони помилкові. Результат колишнього зіткнення акту пізнання і реальності передбачити неможливо, проте, зрештою, такі зіткнення обов'язково мають наближати нас до істини.

Когнітивна психологія висунула **ідею непередбачуваності вчинку** навіть при достатній розробці його когнітивних карт. Це розкриває важливу рису вчинкової дії — мотивацію ситуації, що виступає як продукт сприймання і визначається об'єктивно й суб'єктивно і тому містить певну невизначеність. Це звільняє людину від фаталістичної приреченості на ту чи іншу поведінку. Когнітивна психологія цим підходить до своєї головної суперечності: вона досліджує можливість антиципації та показує, що єдиний порятунок для свободи людини — це неможливість цілковитої передбачуваності вчинкових дій.

Сучасна когнітивна психологія має дуже широке поле проблем безпосередньо когнітивного (і не лише) плану. Їй властива розробка досліджуваних явищ і феноменів на високому рівні їхньої взаємодії. Загалом стверджують, що когнітивна психологія сьогодні відображає нове усвідомлення традиційних психологічних проблем, а отже суттєво визначатиме своїм розвитком поступ психологічного наукового знання як такого.

Теорія когнітивного дисонансу. Л. Фестінгер

Теорія когнітивного дисонансу є однією з послідовних теорій про зміну позицій, яка стверджує, що особистість поводиться таким чином, який дає змогу максимізувати внутрішню послідовність її когнітивної системи, і що групи також намагаються максимізувати внутрішню послідовність відносин. Крім теорії когнітивного дисонансу ***Л. Фестінгера*** (1957), існує також теорія балансу ***Гайдера*** (1946), а також відповідні теорії ***Осгуда*** і ***Танненбаума*** (1955). Проте теорія когнітивного дисонансу як окреме спрямування була найбільш впливовою протягом десятиліть. Один із найпривабливіших аспектів цієї теорії полягає в тому, що вона пропонує протилежні — інтуїтивні гіпотези, які часто підтверджувалися.

Зерно теорії сприймається просто: два когнітивних елементи (думки, спрямування, вірування), так би мовити, перебувають у **дисонансному відношенні**, якщо одна із сторін випливає послідовно за іншою. Оскільки

дисонанс є психологічно некомфортним, його існування мотивуватиме особистість редукувати його і досягти гармонії (консонансу). Далі, якщо дисонанс існує, особистість буде активно уникати ситуацій та інформацій, які здатні породжувати дисонанс.

Теорія когнітивного дисонансу піддавалася критиці за неясність, незрозумілість, невизначеність термінології тощо. Справді, цю теорію доцільніше розглядати більш як проблематичну, ніж стверджувальну. Методологія експериментів для доказу теорії також критикувалася за штучність, можливість різночитання та сумнівну зовнішню валідність, ігнорування індивідуальних особливостей.

У своїй основній праці — "*Теорія когнітивного дисонансу*" — Фестінгер формулює її вихідні положення таким чином: **основна ідея** теорії полягає в тому, що людський **організм прагне встановити внутрішню гармонію**, послідовність, узгодженість між своїми думками, здібностями, знаннями й цінностями. Тобто живий організм має потяг, спрямований на узгодженість усередині пізнавальної діяльності. Щоб досконало оперувати цим поняттям (**"узгодженість"**), Фестінгер тлумачить пізнавальну діяльність як таку, що розкладається на елементи, або, зрештою, як сукупність таких елементів.

Фестінгер далі пропонує теоретичні твердження, які стосуються відношень між цими пізнавальними елементами:

пара елементів може існувати у відношеннях, що не стосуються або стосуються справи; у відношеннях узгодженості або неузгодженості;

два пізнаваних елементи перебувають у стані ізольованості (іррелевантності), якщо вони не мають ніякого стосунку один до одного;

два пізнаваних елементи перебувають у дисонантних відношеннях, якщо спостерігається дисонанс щодо кожного з них окремо, адже кожний елемент (як доповнення) випливає, походить з іншого;

два пізнаваних елементи перебувають у консонантних відношеннях, якщо один елемент випливає з іншого.

Виходячи з цих попередніх дефініцій, Фестінгер встановлює такі **форми когнітивного дисонансу**.

1. Дисонанс майже завжди постає **після рішення**, яке було прийнято між двома або більше альтернативами. Адже рішення є не ліквідацією протилежності, а її відсуненням убік, є концентрацією уваги на одному боці альтернативи. Мова йде лише про психічну затримку небажаного боку альтернативи, але "в собі" вона продовжує існувати. Таке витіснення в несвідоме виявляє процес, який став предметом головної уваги психоаналізу. Когнітивні елементи, які відповідають позитивній характеристиці відкинутої альтернативи, і ті, які відповідають негативній характеристиці обраної альтернативи, є **дисонантними** зі знанням дії, яку було здійснено. Ті негативні елементи, які відповідають позитивній характеристиці обраної альтернативи і негативній характеристиці відкинутої альтернативи, є **консонантними** у відношенні когнітивних елементів, що відповідають дії, яку було визнано.

2. Дисонанс майже завжди постає **після здійсненої спроби**, при запро-

понуванні нагороди або страхітливої кари внаслідок здійснюваного типу (характеру) поведінки, який відрізняється від тієї чи іншої вихідної думки. Якщо таку поведінку було успішно здійснено, окрема думка особистості **дисонантна** її знанням стосовно її поведінки; при цьому її знання про отриману нагороду або щодо уникнення кари **консонантне** з її знанням відносно її поведінки. Якщо поведінка не була успішною, виникає дисонанс.

3. Цілеспрямоване або випадкове **звертання до нової інформації** може створити когнітивні елементи, які будуть дисонантними з існуючим пізнанням.

4. **Відкрите вираження незгоди** в групі приводить до появи когнітивного дисонансу серед членів групи.

Ця теорія, мабуть, спочатку захоплює своєю невимушеною простотою, майже трюїзмами, але згодом до неї звертаються як до такої, що містить в собі справжні науково-філософські узагальнення. Історик психології ***М.Гант*** зауважує з цього приводу, що це була, без сумніву, найбільш впливова теорія в соціальній психології від кінця 50-х років до початку 70-х. Поступово вона втратила свої позиції, і сьогодні є лише сприйнятим знанням, але не ділянкою активних наукових досліджень.

Теорія когнітивного дисонансу стверджує, що особистість відчуває напруженість і дискомфорт, коли має мінливі, непослідовні ідеї (наприклад: "такий-то є базікало, нудна людина, але я потребую його як друга і спільника") і прагне знайти шляхи зменшити цей дисонанс ("такий-то не є таким поганим, як вам про нього відомо" або "насправді він мені не потрібен, я можу отримати щось і без нього" тощо).

У 1930 році ***К.Левін*** вприту підійшов до цього предмета, коли досліджував, як схильності особистості можуть бути змінені її членством у групі, яка досягає рішення, і як така людина може дотримуватися такого рішення, ігноруючи пізнішу інформацію, що конфліктує з цим. Учень Левіна ***Фестінгер*** провів цю лінію дослідження далі, розвинувши свою теорію когнітивного дисонансу.

Перша інстанція, в якій Фестінгер виявив сміливість і безумовність, був дослідницький проект 1954 року, згідно з яким він та два його студенти Міннесотського університету діяли як секретні агенти протягом семи тижнів. Вони вичитали в газетах про пригоду з місіс Кіч (несправжнє ім'я) — домашньою господинею, що мешкала недалеко від Міннеаполіса. Ця жінка стверджувала, що близько року тому отримала послання від вищої істоти, яку вона ідентифікувала як опікуна з планети Кларіон (він заявив про себе у формі автоматичного письма, яке жінка написала, перебуваючи в трансі). Отож 21 грудня, йшлося у посланні, великий потік має покрити Північну півкулю, і всі, хто живе там, за винятком небагатьох обраних, будуть знищені.

Фестінгер, який саме в цей час розробляв свою теорію, та його молодші колеги побачили надзвичайно слушну нагоду спостерігати когнітивний дисонанс "із перших рук".

Психологи відчули, що публічна заява місіс Кіч і наступні події мали б бути неоціненною демонстрацією реального життя — розвитку парадоксальної відповіді на суперечливу очевидність. Вони розробили план, згідно з яким місіс Кіч повинна була в невеличкій хатині спілкуватися з усіма, хто повірив у це пророцтво і хотів би разом з нею дочекатися наступних повідомлень з планети Кларіон. Серед цієї аудиторії були троє дослідників і п'ятеро студентів-асистентів. Під виглядом віруючих вони брали участь в їхніх зібраннях шістдесят разів протягом семи тижнів. Дослідження було фізично та емоційно виснажливим — частково через напруженість приховування реакції на абсурдність того, що відбувається.

Нарешті місіс Кіч отримала довгоочікуване повідомлення: космічний корабель прибуде в певне місце у певний час, щоб урятувати віруючих. Проте корабель не прибув, а 21 грудня минуло без будь-яких наслідків.

Зрештою жінка отримала ще одне повідомлення: мовляв, завдяки добру і світлу, створеним віруючими, Бог вирішив відвернути нещастя й пожаліти світ. Дехто з адептів новоствореного культу, зокрема ті, хто мав щодо нього сумнів і не зміг примирити помилку, що сталася, з власною вірою, зникли. А ті, які глибоко віддалися цьому віруванню, навіть кинули свої заняття і продали свої володіння, тобто поводилися так, як дослідники це й передбачали. Вони пішли більше переконані, ніж сама місіс Кіч. Розкриття таємниці не завадило їхній вірі. З огляду на це усувається конфлікт між тим, у що вони вірили, і дійсністю, що приносить розчарування.

У 1959 році Фестінгер та його колега ***Дж.Карлсміт*** провели те, що завжди цитується як класичний когнітивний експеримент. Суть його полягала у тому, що дослідники, вдаючись майже до артистичних заходів, здійснювали спроби зменшити когнітивний дисонанс учасників дослідження.

Фестінгер і Карлсміт пропонували подружжям виконати вкрай нудне завдання: ті мали класти дюжину шпильок на тацю та знімати їх з неї протягом півгодини. Після того як одна пара закінчувала, один із дослідників розповідав їм, що метою експерименту було дослідити, яким чином зацікавленість у завданні спричиняє певний ефект. Потім подружжя мало сказати наступним піддослідним, що приємного було у завданні, а також особливо підкреслити цікавість і приємність цього завдання. Далі це подружжя залучалося до наступної серії експерименту, де ті мали виступити в ролі дослідника-асистента. За це пропонувалася грошова винагорода — один або 20 доларів. Невдовзі всі учасники експерименту мусили зізнатися, що їхні слова про "цікаве" завдання були очевидною оманою для наступного піддослідного. Після цього останнього піддослідного спитали, наскільки приємним було для нього це завдання. Оскільки завдання дійсно було беззаперечно нудним, брехати кому-небудь ще — означало творити умову когнітивного дисонансу ("Я брехав кому-небудь ще. Проте я не є такого роду людиною"). Кардинальним було питання, чи вплине розмір плати, яку отри-

мали піддослідні, на використовувані ними засоби полегшення дисонансу. Можна було сподіватися, що ті, хто отримав 20 доларів — на той час досить значну суму, більш охоче змінять свою думку щодо завдання, ніж ті, хто отримав один долар. Проте Фестінгер і Карлсміт передрікали протилежне. Піддослідні, які отримали 20 доларів, вважали ці гроші солідною винагородою за експеримент, а отже, швидко погоджувались на те, щоб підтвердити свою брехню. А ті, хто отримав долар, мали таке незначне виправдання своєї брехні, що вони ще відчували когнітивний дисонанс і могли полегшити його, лише переконуючи себе, що завдання дійсно було цікавим.

Як зазначалося, теорію когнітивного дисонансу було піддано гострій критиці. А між тим потік експериментів показав, що **когнітивний дисонанс має бути кваліфікований як змістовне, здорове явище**. І, більше того, як зріла теорія.

У своїх спогадах відомий соціальний психолог ***Е.Аронсон*** писав: "...Ми можемо створити десять хороших гіпотез протягом вечора... такого роду гіпотез, жодна з яких навіть не снилася людині кілька років раніше", проте досить рідко робимо це. Саме цей факт суттєво вивищує статус теорій, які дістають грунтовне підтвердження у практиці.

Теорія когнітивного дисонансу пояснила деякі способи соціальної поведінки, що не були розглянуті біхевіористами. Ось кілька прикладів, підкріплених експериментами. Чим міцнішим стає членство в групі, тим вище група оцінюється особистістю. Ми не любимо те, що спричиняє нам біль, замість того, щоб відчувати, що біль був цінним. Ті, хто палять цигарки, кажуть, що зв'язок між палінням і раком є недоведеним; студенти, які обманюють, кажуть, що всі також обманюють, і що вони роблять це, щоб не бути в невигідному становищі. Люди, які дотримуються протилежних поглядів, схильні інтерпретувати ті ж самі факти зовсім по-різному; кожний пригадує тих, хто підтримує його позиції, "наводить блиск на поверхню" і забуває те, що могло б створити дисонанс. Якщо люди, котрі вважають себе розумними, змушені завдавати болю іншим (як, наприклад, солдати цивільним у ході війни), вони зменшують остаточний дисонанс, принижуючи переможених. Якщо хтось має користь від соціальної несправедливості, що спричиняє страждання інших, він переконує себе, що стражденні неспроможні жити краще, що така їхня дорога життя і т. д.

Наведемо ще один випадок "природного експерименту", який ілюструє людські тенденції регулювати когнітивний дисонанс за допомогою раціоналізму

Після землетрусу в Каліфорнії в 1983 році, що охопив місто Санта-Крус, у відповідності з новим законом Каліфорнії уповноважений Стівенс був запрошений, щоб оцінити, як постраждали тамтешні будинки. Він визначив 175 будівель, які мали дуже сильні пошкодження. Міська рада, охоплена жахом з приводу такого обсягу, приховала цю інформацію. Стівенс був названий панікером, а його доповідь про загрозу місту відхилили. Також не було

здійснено жодних заходів. А невдовзі землетрус силою в сім балів знову зробив поштовх у районі Санта-Крус. Три сотні будинків було зруйновано і тисячу серйозно пошкоджено, п'ять чоловік загинуло, а дві тисячі поранено.

Через свою пояснювальну силу теорія когнітивного дисонансу пережила всі напади. І тільки один критичний закид не вдалося легко заперечити. Хоч дослідники завжди запрошували добровольців, щоб робити речі, які не так просто робити, але вони без їхньої згоди пропонували їм морально напружені експерименти, котрі могли завдавати шкоди їхній самоповазі. Щоправда, після експерименту дослідники пояснювали їм, що омана була необхідною — заради наукової мети. Але неетичний засіб від цього не ставав етичним. Подібні проблеми не були притаманними лише дослідженням дисонансу; вони існували і в іншого роду соціально-психологічних дослідженнях.

Знаменитим у цьому сенсі є експеримент, проведений у 1971 році ***Ф.Зімбардо*** та трьома його колегами зі Станфордського університету. Аби вивчати соціальну психологію в тюремних умовах, вони запросили добровольців-студентів останнього курсу, які мали розігрувати ролі охоронців або засуджених. Усі добровольці були опитані за допомогою особистісних тестів, після чого 10 були визначені як ув'язнені, а 11 як охоронці за умови двотижневого експерименту.

"Злочинці" були "арештовані" поліцією одного спокійного ранку та запроторені до в'язниці, де їх роздягли, обшукали і вдягли уніформу. Охоронці мали палиці, наручники, свистки та ключі від камер; їхньою турботою було дотримання "права й порядку". Для в'язнів існували певні правила: вони мали мовчати, їсти й відпочивати лише у певний час, звертатися один до одного за номером, а до охоронців — "містер офіцер" тощо. Порушення правил каралося.

Відносини між охороною та ув'язненими скоро набули "класичного" характеру: охоронці почали вважати ув'язнених істотами нижчого рангу, до того ж небезпечними, ув'язнені ж бачили в охоронцях хуліганів і садистів. Один із охоронців зауважував: "Я був здивований самим собою... Я називав їх іншим іменням, примушував чистити туалети голими руками. Я розцінював їх як худобу і мав стежити за ними на випадок, якщо вони забажали б щось учинити" Через кілька днів ув'язнені влаштували справжнє повстання. Вони забарикадувалися всередині своїх камер, приставивши ліжка до дверей. Охорона поливала їх водою з протипожежних шлангів. Після цього ліжка взагалі були винесені з камер. Охорона встановила додаткове правило: "вигулювати" ув'язнених лише вночі. Чимдалі більше пригнічувані, в'язні проникалися нав'язливою ідеєю глобальної несправедливості. Дехто з них уже на п'ятий день експерименту вимагав звільнення.

Швидкий розвиток садизму серед охоронців був помічений ними самими. Один із охоронців, який до експерименту вважав себе пацифістом, неагресивним тощо, на п'ятий день занотував у своєму щоденнику: "Я вибрав його

(ув'язненого) для соціальної образи, тому що я просто не любив його... Новий ув'язнений відмовився їсти свої сосиски... Я вирішив прискорити його годування, але він не хотів їсти. Я розмазав їжу на його обличчі. Я не міг повірити, що це зробив я. Я ненавидів себе за скоєне, але я ненавидів його більше, ніж ще до їжі".

Зімбардо, який не очікував такої стрімкої трансформації в кожній групі добровольців, пізніше писав у звіті: "Те, що найбільш дивує в експерименті в удаваній тюрмі, є легкість, з якою виникає садистична поведінка у зовсім нормальних молодих людей та емоціональна патологічність серед тих, хто ретельно був підібраний за ознакою емоційної стабільності..."

На шостий день дослідники неочікувано закінчили експеримент — на благо всіх, хто брав у ньому участь. Зрозуміло, в очах багатьох моралістів, він був украй неетичний. Більше того, він викликав у здорових та освічених молодих людей тривалі фізичні та емоційні стреси. Через це тюремний експеримент уже ніколи не був повторений.

Один із героїв ***Шекспіра*** зауважив: "Увесь світ — театр, в якому всі ми — актори". Мова йде про те, що межа між грою і реальним життям дуже відносна, вони мають взаємний перехід, і це можна назвати **феноменологічною грою**. Курйозність цього феномена полягає в тому, що життя виступає як гра, а гра — справжнім життям.

Проте феноменологічне тлумачення має бути розшифроване за допомогою тлумачення **субстанціального**. Це означає, що феноменологічне є лише завісою, за якою приховується справжня природа психічного. А гра дає можливість розкрити це субстанціальне, коли вона безпосередньо переходить у план дії. Людині треба тільки допомогти скинути природну маску, натурально виявити споконвічну людську природу.

Таким чином, психологія XX століття на стародавнє запитання, чи є **людина доброю або злою**, відповідає (незважаючи на діалектичну суперечність у самій психіці), що людина за своєю природою є **злою**. В попередні епохи такі висновки робилися на основі спекулятивного розгляду природи людини. XX століття робить це предметом соціального експериментального дослідження. Аби його результати були більш переконливими, цей експеримент проводять як **природний**. А в ньому й має відверто виступити істинна природа людини. Від Фестінгера до Зімбардо — психологія когнітивного дисонансу стверджує хибність людської психіки в самих її глибинах.

РОЗДІЛ 16

ІНТЕРІОРИЗАЦІЯ ЯК РУХ ВІД ДІЇ ДО ДУМКИ

Поведінкова психологія багато в чому спиралася на фатальність і не знала справжньої **активності**. Прийшов час віднайти новий логічний осередок, якому властива певна **життєдайна спонтанність**, який не лише визначається середовищем і спадковістю, а й розвиває власну активність. Це не тільки логічний, а й реальний осередок.

Психіка формується в **дії**. Остання є проявом психічного, а воно в свою **чергу** не існує поза дією. Це серйозно підриває психологію "здібностей", які існують у готовому вигляді і лише виявляються чисто зовнішнім способом. Дія має суб'єктивне та об'єктивне вираження. Не слід вважати її буття **тільки** предметним, а психічне розцінювати як виключно суб'єктивне. В такому разі сама дія переступає межі психології. Насправді є лише два названих аспекти вираження тієї ж самої дії. Ці аспекти становлять її **внутрішню** суперечність, завдяки чому дія розвивається.

У другій чверті XX століття психологи почали застосовувати до тлумачення психічного відомі слова Фауста "Спочатку було діло". Отже, з двох компонентів складної структури вибирається один як провідний, вирішальний. Ним виступає дія саме тілесного плану, а дія розумова характеризується як похідна, така, що розвивається всередині дії предметної, матеріальної. За своїм змістом ця внутрішня дія становить певне відображення дії зовнішньої. На цій основі виникає поняття **інтеріоризації**, яке означає, що внутрішня дія за змістом не відрізняється від зовнішньої, а лише набуває певних суб'єктивних деформацій, загалом кажучи — ідеалізується. Природно, що тут постає проблема визначення етапів **переходу зовнішнього у внутрішнє.**

Проблема **тіла й душі** тепер набуває чуттєво-конкретного забарвлення. Тіло, яке за віковою традицією виступало в ролі в'язниці для духу, стає причиною одухотворення. Структура суб'єктивного визначається структурою матеріально-предметних дій. У психології поведінки з тілесним пов'язувалося лише біологічне, різного гатунку потяги, які виражали статику життя і були раз і назавжди даними детермінантами. Психологія дії робить акцент на реальній взаємодії організму й середовища. Тут здійснюється підхід до того положення, згідно з яким людина формує себе своїми власними діями.

Розвиток **психології дії**, природно, спрямовується від дзеркального відображення в суб'єктивному предметної дії до багатоманітних і суперечливих відношень між ними, які, зрештою, але в інших напрямках, мають стати відношеннями творчими. В цьому плані розгляд психології дії можна

почати з ***Ж.Піаже*** і завершити ***А.Валлоном*** і ***Ж.Політцером***. Радянські психологи, що примикали до шкіл ***Л.С.Виготського*** і ***С.Л.Рубінштейна***, теж мали стосунок до осередку дії. Але вони модифікували психологію дії в марксистському плані, перетворюючи її, зрештою, у **психологію діяльності**, що вже становить суттєвий крок уперед.

Операціональна теорія інтелекту. Ж. Піаже (1896 — 1980)

Жан Піаже починав свою діяльність як біолог, і біологічний підхід відобразився на мисленні цього видатного психолога. Можна сказати, що Піаже являє собою перехідний місток від психології поведінки до психології дії. Вихідні поняття Піаже суто біологічні, він навіть повертається до засад природничо-наукової психології. Поняття **адаптації** домінує над усіма формами інтелекту, що виникають на послідовно прогресуючих стадіях. Разом із тим біологічна термінологія виявляється формальним поштовхом для розвитку **ідей генетичної психології**. Операціональна теорія інтелекту, яку розвиває вчений, вже може вільно обійтися без будь-яких біологічних тлумачень.

Список наукових праць Піаже величезний. Але всі вони мають ідейним джерелом його славнозвісну "*Психологію інтелекту*". В цьому дослідженні Піаже прагне розкрити так звану **концепцію утворення операцій**, її місце в ряді інших, прийнятих у психології концепцій. Роль інтелекту розкривається в його відношенні до адаптивних процесів у цілому. Головний предмет діяльності інтелекту, за Піаже, полягає у "групуванні" операцій відповідно до певних структур. Інтелект, як і всі інші підпорядковані йому процеси та властивості, Піаже розуміє як особливу форму рівноваги. У зв'язку з цим він ставить питання про взаємовідношення інтелекту зі сприйманням та навичками. "*Психологія інтелекту*" завершується питаннями його розвитку та соціалізації.

Формальність застосування Піаже вихідних біологічних понять указує на таку особливість його концепції, яка саму проблему адаптації підносить на новий рівень. Якщо у ***Г.Спенсера*** адаптація пов'язувалася лише з реакціями, у кращому разі — з поведінкою, то через сто років у Піаже ідея адаптації вже починає безпосередньо переходити в **ідею творчості**.

Проблема творчого інтелекту виступила на передній край психологічної науки лише в 50-х роках XX століття. Проте предмет творчості у Піаже обмежується **пізнавальними структурами**. Ось чому всю психологію дії слід розглядати як поступовий перехід від принципу адаптації до принципу

творчості. Про те, що Піаже не перейшов остаточно до цього останнього, свідчить той факт, що інтелект він розглядає у кращому разі в соціальному плані, а не як особливість людської індивідуальності.

Піаже виходить із подвійної природи інтелекту — **логічної та біологічної** — і хоче показати єдність цих, на перший погляд незводимих, аспектів функціонування мислення. Але починає Піаже з біологічного визначення й осмислення інтелекту, зауважуючи насамперед, що будь-яка поведінка є адаптацією. Цим Піаже ще не відірвався повністю від психології поведінки. Хоч акцент робиться не так на адаптації, як на реадаптації, основна установка від цього не змінюється. (**Ідею реадаптації** Піаже запозичує у ***Клапареда***). Будь-яка поведінка (мова йде про дію, що розгортається зовні або про інтеріоризовану дію в мисленні) виступає як адаптація, або краще сказати, як реадаптація. Встановлюючи певну взаємодію між зовнішнім світом і суб'єктом, Піаже констатує в ній афективний, когнітивний та ціннісний аспекти, підкреслюючи останній.

Піаже по суті висловлює згоду з **теорією поля *К.Левіна***, яка передбачає здиття організму і середовища, проте зазначає недоліки левінської теорії, які полягають в тому, що вона не зупиняється на "попередній історії діючого суб'єкта". В цілому Піаже досить схвально ставиться не тільки до теорії Левіна, а й до гештальтпсихології в цілому. Своє психобіологічне і фізикалістське кредо Піаже викладає так. Сприймання, сенсомоторне навчання (навички і т. д.), акти розуміння, міркування тощо — все це зводиться до того, щоб тим або іншим чином, тією чи іншою мірою структурувати відношення між середовищем і організмом. Саме на цій основі всі вони об'єднуються в когнітивній формі поведінки і протистоять явищам афективної сфери. Піаже розуміє когнітивні функції в найширшому сенсі, що охоплює також сенсомоторні адаптації організму. В кваліфікації емоцій та інтелекту Піаже бачить лише два різновиди поведінки, один з яких спрямований на людей, а другий — на ідеї або речі.

Піаже вказує на неможливість відірвати інтелект від інших когнітивних процесів. Він не є однією зі структур, що стоїть поряд з іншими структурами. Інтелект визначається як певна форма рівноваги, більш або менш постійна для свого вузького поля і непостійна за його межами. Ці структури, розташовані послідовно одна над іншою, Піаже розглядає як ряд, що будується за законами еволюції таким чином, що кожна структура забезпечує більш стійку і більш розповсюджену рівновагу тих процесів, які виникли ще в надрах попередньої структури. Інтелект, за Піаже, це не більш ніж "родове ім'я", що позначає вищі форми організації або рівноваги когнітивних структурувань.

Як інтелектуаліст, Піаже нехтує більш важливими аспектами людської психіки — аспектами **морально-вчинкової природи**. Біологічна позиція стримує пошуки саме в цьому плані. Піаже твердить: "Інтелект відіграє головну роль не тільки у психіці людини, а й взагалі в її житті. Гнучка й одночасно стійка структурна рівновага поведінки — ось що таке інтелект, який за своєю суттю є системою найбільш життєвих та активних операцій.

Інтелект для нас є певний кінцевий пункт: у своїх джерелах він не відділяється від сенсомоторної адаптації в цілому, а за її межами — від найнижчих форм біологічної адаптації".

Перші розкриття природи адаптації здійснюються також у біологічному плані. Так, адаптація забезпечує рівновагу між впливами організму на середовище і зворотний вплив середовища. Дію організму на оточуючі його об'єкти Піаже називає **асиміляцією**. Адаптивний принцип дещо пом'якшується застереженням про активний характер перетворення середовища. Жива істота замість пасивно підкорятися середовищу сама активно його перетворює, накладаючи на нього свою певну структуру.

Вплив середовища на організм Піаже називає **акомодацією**. Зрештою він визначає адаптацію як рівновагу між асиміляцією і акомодацією, що по суті те ж саме, що й рівновага у взаємодії суб'єкта і об'єкта. В цих міркуваннях слід бачити безперечний вплив спенсерської природничонаукової позиції. Весь розвиток психічної діяльності — від сприймання і навичок до уявлень та пам'яті аж до найскладніших операцій умовисновків і формального мислення — є, таким чином, функцією від дедалі зростаючих масштабів взаємодій і тим самим — функцією від рівноваги між асиміляцією організмом чимдалі віддаленішої від нього дійсності та його акомодацією до неї.

Лише один інтелект тяжіє до тотальної рівноваги. У зв'язку з цим інтелектуальний акт передбачає певне число шляхів (у просторі й часі), водночас самостійних і здатних до сполучення один з одним, тобто до певної композиції. Розташовуючи психологічні теорії інтелекту між біологізацією і гносеологізмом, Піаже пропонує **операціональну теорію інтелекту**, виступаючи колоритним представником саме психології дії. Відповідно до неї "інтелектуальні операції, вищою формою яких є логіка і математика, виступають як реальні дії в подвійному розумінні: як результат дій суб'єкта самого по собі і як результат можливого досвіду, що виникає із взаємодії з навколишньою дійсністю". В такому разі основну проблему Піаже зводить до того, щоб зрозуміти, яким чином, починаючи з матеріальної дії, відбувається вироблення цих операцій і на основі яких законів рівноваги регулюється їхня еволюція.

Операції, таким чином, виступають обов'язково згрупованими в **цілісні системи**, які Піаже порівнює з "формами" гештальтпсихології. Проте на відміну від останніх ці системи не є нерухомими і даними споконвічно. Піаже мислить їх як системи мобільні, зворотні. Ця якість виявляється тільки в кінці процесу їх створення. Цей одночасно індивідуальний і соціальний генетичний процес і визначає характер таких операціональних систем.

Піаже відкидає позицію ***Б.Рассела***, який заперечує необхідність діяльності у виразі 1+2=2. Піаже наполягає на тому, що це — дія, і вона може бути зворотною. Критиці піддається також ***Вюрцбурзька школа*** "психології мислення", якій теж бракує генетичної перспективи, оскільки вона

аналізує виключно завершальні стадії інтелектуальної еволюції та приходить до панлогізму.

Піаже начебто не помічає, що і його операціональна теорія є різновидом панлогізму. Вказуючи, що "психологія мислення" перетворює мислення на дзеркало логіки, Піаже хоче перевернути проблему і зробити з логіки дзеркало мислення, щоб відновити його конструктивну незалежність. Піаже скаржиться, що попередні дослідження мислення не побачили живої психічної діяльності і були поглинені логічними структурами. Вже психологія тварин і дітей спростовує такий логіцизм. Саме вивчення формування операцій у дитини привело Піаже до переконання, що логіка є дзеркалом мислення, а не навпаки.

Логіку Піаже тлумачить як **аксіоматику**, у відношенні до якої психологія інтелекту становить відповідну експериментальну науку. Логічні принципи Піаже відносить до теоретичної схеми, сформульованої постфактум, коли думку вже сконструйовано, а не до самого живого конструювання. Якщо бажати, щоб логіка слугувала схемою, адекватною станам рівноваги свідомості, то слід, за Піаже, побудувати особливу логіку цілісностей та проаналізувати операції, не зводячи їх до ізольованих елементів, які мають серйозні вади з точки зору психологічних вимог.

Піаже не ставить питання, чим спрямовується живе конструювання думки, які об'єктивні риси, якості предмета спрямовують її. Адже суб'єктивне можна розуміти як **пошукову структуру** для побудови цілісного ланцюга властивостей самого об'єкта; ця необхідність транссуб'єктивна і надіндивідуальна. Піаже також не з'ясовує, як можливий цей аксіоматизм і що він собою становить.

Розвиваючи ідеї щодо структури операцій та їх угрупувань, Піаже широко користується терміном "**інтеріоризація**". Щоб зрозуміти реальне функціонування інтелекту, Піаже дає аналіз із позицій самої дії. Він сподівається, що за цієї умови постане в повному світлі роль такої інтеріоризованої дії, якою є операція. Завдяки цьому факту Піаже прагне встановити наступність, яка пов'язує операцію зі справжньою дією — джерелом і середовищем інтелекту. Таким чином, операції виступають у формі інтеріоризованих дій. Основну властивість логічного мислення Піаже бачить у тому, що воно операціональне, тобто продовжує дію, інтеріоризуючи її. Класу передує **класифікація**. В цьому полягає основне. Саме операції класифікації породжують окремі класи. Піаже чітко витримує ідею — "від дії до думки".

Як психолог Піаже намагається вивчати **становлення систем дій** або інтуїтивних уявлень, у той час як логіка розглядає їх як готові, що виникли на основі дії.

Мисленням людина відповідає на питання: що це таке? де? коли? з якою метою? і т. д. Всі ці питання вже припускають якість угрупування. Відносно до всіх цих систем цілого проблеми виникають тією мірою, якою з'являються нові факти, ще не класифіковані і не піддані серіації. Відшукуване рішення є лише продовженням і доповненням відношень,

згрупованих раніше. Для цього досить лише виправити окремі помилки в угрупуванні і насамперед розчленувати і диференціювати це угрупування, не змінюючи його в цілому.

Задовго до ідей Піаже ***І.П.Павлов*** у своєму вченні про динамічну стереотипію в роботі головного мозку на фізіологічному рівні піддав аналізові саме ці факти, причому у Павлова узагальнення мало більш широкий характер і не зводилось, як у Піаже, до суттєвої природи мислення. У підході Піаже введення нової ланки в певну систему є асиміляцією, а зміна самого угрупування — акомодацією. Історичний смисл таких міркувань можна бачити в тому, що вони підготовлювали виникнення кібернетичного способу думання.

Новий досвід видозмінює попередні поняття. У протилежному випадку ризиковано заплутатися в суперечностях. І все ж, хоч би які революційні стрибки виникали в науці, нові принципи, продовжує свою думку Піаже, підтримують старі як свої власні перші наближення. Піаже надто обережно підходить до розкриття процесу появи нового, весь час дивиться назад. Немовби заперечуючи екзистенціальній психології творчості, він каже: "Безперервний і позбавлений можливості передбачення процес створення нового, що знаменує розвиток науки, безконечно пов'язаний, таким чином, з її власним минулим. З таким же явищем, хоч і в незмірно меншому масштабі, ми стикаємося в мисленні кожної зрілої людини".

Піаже твердить, що порівняно з частковою рівновагою перцептивних або моторних структур рівновага угрупувань по суті є **рухомою рівновагою** ("динамічний стереотип", за Павловим). Оскільки операції — це дії, то рівновага операціонального мислення не являє собою якийсь стан спокою, а є системою обмінів і трансформацій, що врівноважуються і постійно компенсують одне одного. Піаже називає це рівновагою поліфонії. Така рівновага не має нічого спільного з тією удаваною стабільністю, яка іноді виникає з віком унаслідок сповільнення розумової діяльності.

Для Піаже вся **проблема угрупування** полягає в тому, щоб визначити умови такої рівноваги і мати потім можливість з'ясувати в генетичному плані, як вона утворюється.

Зворотність Піаже кваліфікує як найбільш характерну особливість інтелекту. Хоч моторика і сприймання мають композицію, вони залишаються незворотними. Іншими словами, інтелект конструює гіпотези, усуває їх, повертається до вихідної точки, проходить певний шлях і повторює його у зворотному напрямку, не змінюючи при цьому використовуваних понять. Піаже і тут має свого попередника в особі ***Г.Спенсера***.

Мабуть, Піаже не враховує того факту, що у психічному все є зворотним, — не тільки мислення, а й сприймання, пам'ять, уява і всі види дій. З іншого погляду, в психічному все незворотне, оскільки тією чи іншою мірою — індивідуальне, неповторне, унікальне, оригінальне. Мова може йти про відносну зворотність. Вважати, що мислення має таку характеристику, а інші психічні якості її не мають, означає метафізично відривати мислення від інших аспектів психічного. Мислення не існує як окрема

здатність і є лише **уявним зрізом психічного**. Так, сприймання та мислення як здатності, що протиставляються Піаже, є лише моментами, сторонами психічного, а кваліфікувати їх як самостійні сутності, що мають різні якості (зворотність і незворотність), є, мабуть, прикрою помилкою. Такою ж дивною слід вважати ідею про **безобразне мислення,** або чуттєвість, позбавлену абстрактності. Піаже наполягає на тому, що тільки інтелект може отримувати один і той же результат різними способами міркування.

Піаже визнає, що інтелект не обмежується оперуванням з об'єктами для об'єднання їх у класи, для серіацій або переліку. Інтелект будує об'єкт, розкладає його і знову складає. Такі дії Піаже називає **інфралогічними операціями,** тобто конститутивними елементами понять простору й часу, побудова яких триває протягом усього дитинства.

Як і представники природничо-наукової психології, Піаже прагне чіткого детерміністичного мислення і бачить його у понятті **розвитку**. "Щойно фактори, що забезпечують перехід від однієї стадії до наступної, виявлено, дослідження відразу ж стає каузальним". Функціональну наступність Піаже цілком узгоджує з відмінностями між послідовними структурами.

Критикуючи гештальтпсихологію, Піаже висуває нову пару понять — **"центрація" і "децентрація"**, чим хоче підкреслити відмінності між мисленням і сприйманням. Центрація у сприйманні є перебільшене сприйняття окремих елементів образу. Отже, децентрація слугує об'єктивному відтворенню предмета. Таке протиставлення може викликати сумнів. І на основі децентрації залишається певна **позиція бачення**. Брак центрації, якщо припустити таке, є по суті неможливість осягнення світу. Це була б якась абсолютна точка зору, в якій би зникла будь-яка визначеність.

Піаже нехтує такими міркуваннями. Він наполягає на тому, що "перцептивна відносність — це відносність деформуюча в тому розумінні, в якому в буденній мові кажуть "усе відносно", заперечуючи можливість об'єктивності: перцептивне відношення спотворює елементи, які воно пов'язує... Відносність інтелекту — це, навпаки, сама умова об'єктивності; відносність простору і часу — це умова їхньої власної міри. Таким чином, сприймання вимушене пристосуватися крок за кроком хоч і безпосередньо, але все ж шляхом якогось контакту з об'єктом, деформуючи цей об'єкт самим актом центрації... Інтелект рухливо і гнучко охоплює в єдине ціле значно більший відрізок реальності, досягає об'єктивності шляхом значно більшої децентрації".

Піаже міг би, використовуючи свій хід думок, побачити відмінності між перцепцією та інтелектом (мисленням) не в більш широкому охопленні світу останнім, а в прагненні до скрупульозної каузальності (розчленування та встановлення зв'язку). Розгортання та продовження перцепції, її розчленування та зв'язування і є актом мислення, тобто це практично одне й те саме. Відмінності інтелекту від перцепції аналогічні його відмінностям від фантазії. В дійсності відбувається зовсім протилежне тому, що описує Піаже: сприймання дає більш широку і цілісну картину (зокрема, художньо

єдину), і романтики цілком слушно заперечують можливість чисто раціонального осягнення дійсності.

Перцептивна діяльність, за Піаже, — це не єдине живильне середовище, в якому проходить генезис операцій інтелекту. Піаже аналізує також роль **моторних продуктивних функцій** навичок, які, між іншим, тісно пов'язані з тим же сприйманням. Такі два джерела інтелекту встановлює Піаже.

Розглядаючи **сенсомоторні джерела інтелекту**, Піаже виявляє його зв'язок із **научінням** взагалі. Тобто інтелект породжується тими ж механізмами, автоматизація яких утворює навичку. В перцептивній діяльності та генезисі навичок з самого початку бере реальну участь організовуюча асиміляція, яка, зрештою, завершується операціями, властивими інтелекту. Проте ні навичку, ні інтелект Піаже не пояснює системою асоціативних координацій, що безпосередньо відповідають відношенням, даним у зовнішній реальності. І формування навички, і функціонування інтелекту передбачають діяльність самого суб'єкта.

Саме в цьому пункті Піаже здійснює серйозний відхід від психології поведінки та від теорії двох факторів і робить певний крок до **психології творчої дії**, творчості взагалі. У зв'язку з цим він піддає грунтовній критиці теорії ***Торндайка*** та Клапареда, які висували поняття "пошуку наосліп" тобто віднайдення рішень, котрі згодом у досвіді відбиратимуться як доцільні. Піаже пише: "Пошук наосліп, коли він має місце, не можна пояснити механічними факторами, тобто на основі гіпотези простого прокладання шляху. З цієї точки зору помилки мали б відтворюватися точно так же, як і спроби, що увінчалися успіхом. І якщо так не відбувається, тобто якщо діє "закон ефекту", то це досягається тільки завдяки тому, що при повторенні дії індивід угадує наперед свої можливі успіхи й невдачі. Іншими словами, кожна спроба впливає на наступну не як канал, що відкриває дорогу новим трасам, а як схема, що дає змогу надати значення наступним спробам. Отже, пошук наосліп не виключає асиміляції".

Проблему **відношень між навичкою та інтелектом** Піаже ототожнює з проблемою відношення між навичкою і сприйманням. Як перцептивна діяльність не ідентична інтелекту, але відразу ж сполучається з ним, тільки-но звільняється від центрації на безпосередньому та наявному об'єкті, так і асимілююча діяльність, що породжує навички, не змішується з інтелектом, а знаходить у ньому завершення відразу ж після диференціації та координації незворотних і цільних сенсомоторних схем у рухомі сполучення. Асиміляція нового елемента попередньою схемою виступає як **включення** його в більш високу схему.

Ця логічна пошукова схема, грунтовно розроблена Піаже, все ж таки й надалі залишається в рамках схеми "динамічного стереотипу" Павлова.

Піаже встановлює **функціональний зв'язок** у структурах, що створюються дитиною, — від елементарних навичок до актів спонтанних і раптових відкриттів, характерних для найрозвиненіших форм сенсомоторного інтелекту. З цього погляду спорідненість навички та інтелекту стає для Піаже очевидною: вони, хоч і на різних рівнях, випливають із сенсомотор-

ної асиміляції. На одному з рівнів асиміляція породжує перцептивну перестановку, досить споріднену з перенесенням звичних рухів, у той час як для інтелекту характерним є специфічно інтелектуальне узагальнення.

Піаже підсумовує своє дослідження сенсомоторного інтелекту в таких словах: "Тепер ми можемо зробити загальний висновок відносно глибокої єдності між сенсомоторними процесами, що породжують перцептивну діяльність, утворенням навички і власне довербальним або дорепрезентативним інтелектом. Цей останній, отже, не виникає як нова сила, що зненачька надбудовується над попередніми цілком готовими механізмами, а є лише виразом тих же самих механізмів, коли вони, виходячи за межі дійсного і безпосереднього контакту з речами (сприймання) і коротких, швидко й автоматично встановлюваних зв'язків між сприйманнями і рухами (навичка), починають ставати рухливими і зворотними, діючи на дедалі більші відстані і за дедалі складнішими траєкторіями"

Таким чином, інтелект є лише формою рухомої рівноваги, до якої спрямовуються механізми, властиві сприйманню і навичці, але цієї форми вони досягають лише після виходу за межі відповідних початкових сфер застосування. Більше того, вже на цих перших сенсомоторних ступенях інтелекту вдається (у випадку найбільш сприятливого для цього простору) створити таку врівноважену структуру, як група переміщень. Правда, вона будується у гранично практичній або емпіричній формі та в дуже вузькому плані ближнього простору. Цілком очевидно, що ця організація через обмежений характер самої дії ще не утворює специфічних форм думки. Думка має пройти всі етапи розвитку — від появи мовлення і до кінця раннього дитинства, щоб завершені й навіть скоординовані у формі емпіричних груп сенсомоторні структури розвинулися в операції у власному розумінні слова — операції, за посередництва яких ці угрупування і групи зможуть будуватися і перетворюватися в плані уявлення і рефлексивного міркування. Отже, Піаже шукає основу думки вже в сенсомоторних схемах, але думку у власному розумінні до них не зводить. Процес інтеріоризації тут прямо не виявляється.

За Піаже, сенсомоторна група утворює просто **схему поведінки**, тобто врівноважену систему різних способів, за допомогою яких стає можливим матеріальне пересування в межах близького простору, — схему, яка ніколи не сягає рангу інструмента мислення.

Що ж бракує сенсомоторному інтелекту, щоб перетворитися на понятгєве мислення? Говорячи про нерозвиненість сенсомоторного інтелекту, Піаже встановлює вузькість поля останнього і проголошує широту поля понятгєвого мислення. Створюється враження, ніби "панорамність" властива тільки мисленню понятгєвого плану. Обмеженість сенсомоторного інтелекту Піаже зводить до трьох пунктів:

1) сенсомоторний інтелект являє собою немовби плівку, отриману при "уповільненій" зйомці: на ній можна побачити послідовно всі картини, але відокремлені одна від одної, по черзі, отже, без одночасного, зв'язаного бачення, необхідного для розуміння цілого;

2) акт сенсомоторного інтелекту спрямовано лише на практичне задоволення, тобто на успіх дії, а не на пізнання як таке, що вимагає пояснення, класифікації і т. д.;

3) сенсомоторний інтелект працює на реальному матеріалі — рухах та об'єктах. Від цих "коротких відстаней" і "реальних шляхів" може звільнитися тільки мислення в його прагненні охопити весь навколишній світ у цілому, аж до невидимого та інколи навіть неуявлюваного. Саме в цьому безконечному розширенні просторових відстаней між суб'єктом і об'єктами і полягає основна новизна, яка створює власне понятєвий інтелект, а також ту особливу міць, яка робить цей інтелект здатним продовжувати операції.

Тут мова йде про **децентрацію думки** не тільки відносно дійсної перцептивної центрації, а й відносно дії в цілому. Думка, що народжується з дії, є егоцентричною в самому своєму вихідному пункті, причому на основі саме тих міркувань, за якими сенсомоторний інтелект "центрується" спочатку на дійсних сприйманнях або рухах, з яких він розвивається.

Такий об'єктивний характер мислення, усунення позиції "Я" взагалі є кроком у бік наукового об'єктивізму. Правда, це здійснюється на рівні фантазії, свідомості, а не тільки мислення, як думає Піаже. Він не говорить і про те, що усунення суб'єктивності, егоцентризму як результат децентрації приводить до вищої форми суб'єктивності, яка корелює з виявленою об'єктивністю, тобто до понять монадності, мікросвіту, зрізу, екрана і т. ін.

Поняття **децентрації** у Піаже є основоположним для його інтелектуалізму, в якому здійснюється пошук позалюдського об'єктивізму. Разом із тим ідеї інтеріоризації мають монадний відтінок, і Піаже по суті підготовлює нову спіраль в історичному розгортанні ідеї монадності. Дитина починає з егоцентризму, а доросла людина спрямовується до децентрації.

Піаже весь час перебуває в **понятєвих суперечностях**: егоцентризму протиставляється децентрація, інтеріоризації — об'єктивність інтелектуалізму і т. д. Все це має походити від ідеї адаптації. Але зміст останньої Піаже хоче бачити у "творчому" аспекті. В такому разі інтеріоризації слід протиставити екстеріоризацію як творчий перехід в об'єктивність інтеріоризованого змісту. Крім цього, сама ідея інтеріоризації тлумачить єдність зовнішнього і внутрішнього надто плоско, а їхній однобічний перехід має механістичний відтінок. І хоч Піаже прагне пов'язати ідею інтеріоризації з ідеєю децентрації, вони перебувають у різних площинах мислення, не корелюють між собою безпосередньо. Натомість ідеї егоцентризму і децентрації корелюють логічно, змістово, і цитоване далі місце з трактату Піаже слід вважати плідним для розуміння суттєвих зрушень в еволюції мислення, принаймні в онтогенезі. "Побудова транзитивних, асоціативних і зворотних операцій має допустити конверсію цього початкового егоцентризму в систему відношень і класів, децентрованих у відношенні до власного "Я", і ця інтелектуальна децентрація властива практично всьому ранньому дитинству".

Піаже встановлює **чотири етапи у процесі побудови операцій**:

1) символічне і допоняттєве мислення (1,5 — 4 роки); 2) інтуїтивне (наочне) мислення (4 — 7—8 років); 3) операціональні угрупування мислення, що відносяться до об'єктів, якими можна маніпулювати або схопити інтуїтивно (7—8 — 11—12 років); 4) формальне мислення юнацького віку. Тут угрупування мислення характеризують зрілий рефлективний інтелект.

Символічне й допоняттєве мислення. Сутність символічної функції Піаже бачить у тому, що уявлення про реальне здійснюється шляхом різних позначень, які відрізняються від позначуваних речей. Символ і знак — на відміну від ознак і сигналів — містить у собі диференціацію між тим, що позначає, і тим, що позначається, з точки зору самого суб'єкта. Так, у грі камінець, на думку Піаже, усвідомленим чином символізує цукерку. Тут Піаже слід було б точніше вказати на функцію свідомості, тому що повне усвідомлення цієї ілюзії, без перевтілення, привело б до зникнення гри. У таких випадках неодмінно слід припускати момент несвідомого.

Піаже вказує, що мислення, яке тільки народжується, продовжуючи сенсомоторний інтелект, випливає із розрізнення того, що позначає, і того, що позначається. Отже, це мислення спирається одночасно на винайдення символів і відкриття знаків. Тією мірою, якою егоцентрична асиміляція реального переважається системою власної діяльності, дитина завжди буде відчувати потребу в символах. Відтак символічна гра, або гра уяви, — найбільш чиста форма егоцентричного і символічного мислення. Звідси ж, за Піаже, випливають асиміляція реального системою власних інтересів і вираження його через образи, створені власним "Я".

Допоняттєвий інтелект схарактеризовано Піаже **передпоняттями** або **партиципаціями**, а в плані міркування, що виникає, — **трансдукціями** (термін ***В.Штерна***), або допоняттєвими міркуваннями. Ці передпоняття перебувають десь на півшляху між узагальненою природою поняття та індивідуальністю його складових елементів, не будучи по суті ні тим, ні іншим. Цю думку Піаже розвиває на матеріалі дитячої психології. Може бути також аналогія з ранньоісторичним (***Л.Леві-Брюль***). Не виключено, що саму ідею партиципації Піаже запозичив саме у Леві-Брюля.

Інтуїтивне (наочне) мислення. В розкритті природи цієї форми мислення Піаже користується терміном "**дологічний**", який ми знову-таки подибуємо у ***Леві-Брюля***. Так, при зміні форми посудини, в яку було насипано певну кількість намистинок, дитина вказує, що їхня кількість змінилася. Насправді ж ця кількість залишається тією ж. Піаже все ж бачить тут зачатки логіки, він вказує на інтуїтивні "центрації" і "децентрації". У випадку, коли дитина бере посудини роздільно, вона помиляється. Тут, як вважає Піаже, вступає в дію лише свого роду інтуїтивна регуляція, а не операціональний механізм. Піаже розглядає **нижчі рівні інтуїції**, але каже про інтуїцію в цілому, не виявляючи при цьому свого ставлення до інших її теорій.

На цьому рівні ціле розпадається через нестачу мобільності в послідовних центраціях мислення. Подібно до того як сенсомоторний інтелект асимілює об'єкти у схемах дії, так і інтуїція становить насамперед уявно, мисленно здійснювану дію: перелити, привести у відповідність, включити, розташувати в ряд і т. д. Все це поки що схеми дії, в яких уявлення асимілює реальну дійсність. Узагальнюючи такі вияви інтуїції, Піаже називає їх "**образним мисленням**".

Будь-яку децентрацію інтуїції Піаже бачить у регуляції, якій властива тенденція до зворотності, транзитивної композиції та асоціативності, або, іншими словами, — до збереження шляхом **координації точок зору**. Так, Піаже показує виникнення **сполучених інтуїцій**, прогрес яких іде в напрямку до зворотної мобільності, внаслідок чого підготовлюється операція. Здається, тут центральний пункт теорії мислення Піаже. Дійсно, в цих точках зору багато психологічного змісту, який, проте, стосується не тільки мислення, а й свідомості, та навіть психіки в цілому. Координація точок зору є своєрідним "алгоритмом" філософського мислення. Таким чином, Піаже виходить за межі дитячої психології інтелекту. Людина опиняється в мінливому світі. З розрізнених позицій, не пов'язаних спочатку одна з одною, виростає цілісна картина світу, в якій людська позиція як суб'єктивна інтерпретація відсувається на задній план і поступається місцем об'єктивним зв'язкам.

Піаже визначає **конкретні операції** як такі, що викликають своєрідне "розм'якшення" інтуїтивних структур і раптову мобільність, котра робить їх немовби одушевленими і координує конфігурації, які на всіх попередніх ступенях залишалися негнучкими, незважаючи на їхнє прогресуюче сполучення.

Операціональний характер мислення. Шляхи його досягнення Піаже розкриває в таких словах: "Різні взаємозв'язані трансформації фактично є вираженням одного й того ж цілісного акту — акту повної децентрації або повної конверсії мислення. Сутність сенсомоторної схеми (сприймання і т. ін.), передпоняттєвого символу і самої інтуїтивної конфігурації полягає в тому, що вони завжди центровані на окремому стані об'єкта і з окремої точки зору суб'єкта, а тому завжди свідчать одночасно як про егоцентричну асиміляцію, здійснювану суб'єктом, так і про феноменалістську акомодацію до об'єкта. Сутність же мобільної рівноваги, що характеризує угрупування, полягає, навпаки, в тому, що децентрація, вже підготовлена прогресуючими регуляціями і сполученнями інтуїції, раптово стає систематичною, досягаючи своєї межі".

Тут Піаже підходить до основної ідеї свого трактату. З цього моменту **думка** вже не відноситься до окремих станів об'єкта, а прямує за найпослідовнішими трансформаціями з усіма їхніми можливими відхиленнями і поверненнями; вона не виступає вираженням окремої точки зору суб'єкта, а **координує всі існуючі точки зору в систему** об'єктивних взаємозв'язків. Угрупування, таким чином, вперше реалізує рівновагу між асиміляцією

об'єктів у дії суб'єкта і акомодацією суб'єктивних схем до модифікацій об'єктів.

Дійсно, у вихідній точці **асиміляція** та **акомодація** діють у протилежних напрямках, чим і визначається деформуючий характер асиміляції і феноменалістський — акомодації. Згодом асиміляція та акомодація малопомалу врівноважуються. Це відбувається завдяки передбаченням і відновленням у пам'яті, які продовжують дію в двох напрямках і на дедалі більші відстані — від коротких передбачень і відновлень у пам'яті, властивих сприйманню, навичці і сенсомоторному інтелекту, аж до антиципуючих схем, вироблених інтуїтивним уявленням.

Саме завершення цієї рівноваги пояснює **зворотність** —кінцеву межу сенсомоторних та мисленних передбачень і відновлень у пам'яті, а разом з тим і зворотну композицію — ознаку **угруповання**. І дійсно, та обставина, що операції згруповано, виражає не більше, ніж створення сукупних умов для координації послідовних точок зору суб'єкта (з можливим поверненням у часі і передбаченням їхнього продовження) або одночасної координації предметів сприймання чи уявлення — модифікацій об'єкта (в минулому, тепер або в результатах наступного розвитку).

Піаже встановив, що ці операції у дітей 7—8 років можливі лише при маніпулюванні з об'єктами. Це — "**конкретні операції**", але ще не формальні: завжди пов'язані з дією, вони логічно структурують цю дію разом із супроводжуючими її словами, але вони зовсім неспроможні будувати логічну мову незалежно від дії. Ось чому дитина продовжує заперечувати зберігання ваги, матерії і т. д. До 11—12 років одна і та ж логічна форма ще не є незалежною від різних проявів свого конкретного змісту.

Формальні операції та ієрархія операцій. Становлення формального мислення Піаже відносить до юнацького віку. Юнак може не пов'язувати себе з теперішнім часом, почуває себе легко в усіх галузях знань, будує теорії. Формальне мислення означає оперування операціями.

Ієрархія операцій та їхня прогресуюча диференціація: на цьому рівні постають такі трансформації, які завжди дають змогу перейти з однієї точки зору на іншу і навпаки. З цього моменту стає доступною вся навколишня реальність. Але тепер вона перетворюється і в уявну реальність: з появою формальних операцій вона стає навіть чимось більшим, ніж реальність, тому що відкривається цілий світ того, що може бути збудовано, і тому що мислення стає вільним у відношенні до реального світу. Піаже твердить, що ілюстрацією такої здатності є математична творчість. Тут є певний сенс: можна сказати, що в цілому для юнацького віку найбільш типовим є пафос творчості взагалі.

Нарешті, рівень формальних операцій характеризується останньою диференціацією — між операціями, пов'язаними з реальною дією, з одного боку, і гіпотетико-дедуктивними операціями, що відносяться до чистих імплікацій між висловлюваннями, з іншого.

У процесі **соціалізації індивідуального інтелекту** Піаже розкриває, зокрема, роль мови, яка передає індивідну систему понять, класифікацій тощо, тобто ідей, які щоразу знову будуються кожним індивідом, через запозичення і т. д. Обмін інтелектуальними цінностями, примусове наслідування і т. ін. — факти, що свідчать про соціальний характер інтелектуального розвитку. Піаже вважає, що найбільш цікавим у соціалізації інтелекту є виникнення "реципрокції між індивідами, що вміють відрізняти точки зору одне одного". Але Піаже мало зупиняється на цьому питанні, хоч воно й найважливіше. Адже тут децентрація піддається найбільшим потрясінням.

Відповідаючи на питання, яким чином можлива **кооперація індивідів**, Піаже разом із тим дає її визначення: "Кооперація — це координація точок зору або, відповідно, дій, що виконуються різними індивідами". Піаже висуває, на його погляд, важливе питання: чи операціональний розвиток, внутрішньо властивий індивіду, робить його здатним вступати в кооперацію з іншими індивідами, або ж, навпаки, ззовні дана, а потім інтеріоризована індивідом кооперація примушує його групувати свої дії в операціональні системи? Хоч це питання має дещо схоластичний присмак, Піаже наполегливо не тільки доводить реальність інтеріоризації, а й ставить цей факт як наріжний камінь своєї концепції мислення і розвитку психіки взагалі.

Операціональні угрупування і кооперація. Піаже твердить, що соціальність дає можливість подолати егоцентризм як своєрідність бачення з позиції "Я", бачення монадологічне, яке долається в центризмі. Угрупування, за Піаже, і полягає в тому, що сприймання та спонтанні інтуїтивні уявлення індивіда звільняються від егоцентричної точки зору, і створюється система таких відношень, за якими виявляється можливість переходу від одного члена або відношення до другого, незалежно від тієї чи іншої визначеної точки зору. Отже, угрупування за самою своєю природою є координація точок зору, що фактично означає координацію спостерігачів, тобто багатьох індивідів.

Цим міркуванням Піаже ніби завершує позицію ***В.Джемса***, яка стверджує рівноправність різних точок зору на світ. Разом із тим він об'єктивно заперечує позитивістське тлумачення мислення Джемсом і плюралізм останнього, висуваючи ідею угрупування, координації. Плюралізм еклектично поєднує різні світогляди, в той час як Піаже прагне розкрити й показати єдність у багатоманітності генетично послідовних позицій. Піаже досягає цього введенням соціального аспекту в тлумачення мислення.

"Постійний обмін думками з іншими людьми дає нам змогу децентрувати себе і забезпечує можливість внутрішньо координувати відношення, що випливають із різних точок зору. Зокрема, без кооперації було б надзвичайно важко зберегти за поняттями постійний смисл та чіткість їхнього визначення. Тому саме зворотність мислення виявляється пов'язаною зі збереженням колективу, поза яким індивідуальна думка має значно меншу мобільність". Піаже далі зауважує, що рівновага досягається тоді, коли

суспільство не деформує індивіда, а існує реципрокція між різними діяльностями.

Таким чином, **внутрішня операціональна діяльність** та **зовнішня кооперація** в найточнішому розумінні є двома доповнюючими аспектами одного і того ж цілого, тому що рівновага одного залежить від рівноваги другого. Таким ходом думки Піаже дещо пом'якшує свою початкову позицію про однобічну залежність думки від дії та стає на позицію їхньої взаємодії. Марксистська психологія в особах ***А.Валлона*** та ***Л.С.Виготського*** поставилася до цього питання більш принципово, віддавши пріоритет саме **дії.** Проте цю дію слід розуміти як таку, що спонтанно переходить у **діяльність**.

Піаже блискуче, але все ж таки однобічно показав вихід за межі егоцентризму через кооперацію як скоординований та узгоджений комплекс точок зору. Було здійснено глибокодумну спробу розкрити соціальну психологію мислення зокрема і психічного в цілому. "**Феномен Піаже**", названий так на XVIII Всесвітньому конгресі психологів у Москві, і полягає саме в тому, що дитина переходить від центризму до децентрації. Кожний крок дитини вперед у сфері мислення є подолання центризму і вихід до об'єктивного розкриття світу, що забезпечується пов'язуванням переходів.

У розвиткові інтелекту Піаже встановлює певну послідовність основних структур, або форм, мислення: 1) ритм інстинктивних дій свідчить про відсутність акомодацій суб'єкта до можливих модифікацій зовнішньої ситуації; 2) регуляція є подоланням сліпоти ритму, акомодація до нових даних тягне за собою "переміщення рівноваги" (тут можна також говорити про коригування, характерні для розвитку моторики); 3) регуляція переходить в операцію. Остання являє собою не що інше, як систему скоординованих трансформацій, які стали зворотними поза залежністю від їхніх конкретних комбінацій. У цілому Піаже мислить **ритм, регуляцію** та **угрупування** як три фази еволюційного механізму в становленні мислення.

Післядія як нова форма буття індивіда. А. Валлон (1879 — 1962)

У своєму трактаті "*Від дії до думки*" (1942) ***Анрі Валлон*** заперечує будь-які паралелі між сенсомоторними схемами та поняттями. Він вважає, що походження понять не можна шукати в схемах тих безпосередніх реакцій, які виникають із обставин буття живої істоти залежно від рівня її організації. **Поняття** не є простою інтелектуальною калькою цих схем. Вони належать до іншої системи, еволюція якої пов'язана з існуванням людського суспільства.

Валлон прагне знайти механізми, які показували б **перехід** від психології ситуації, де людина (і тварина) ще вплетені в чуттєво-предметні відношення, до теоретичного осягнення світу. Валлон знаходить певні матеріальні дії, матеріально-чуттєву підставу для пояснення можливості відриву від безпосередньої ситуації. Зокрема, в ранній історії людства базою для виникнення ідеалізованих відображень дійсності були міфологічні обряди.

Валлон не встановлює якоїсь суттєвої розбіжності між **сучасним типом думання** і **типом думання доісторичної людини** — на відміну від ***Л.Леві-Брюля, Ш.Блонделя*** або ***Ж.Піаже***. Суперечність, яку у зв'язку з цим хоче розглянути Валлон, є суперечністю, де протиставлено **ситуаційний інтелект**, в якому злито дію і предмети, та **інтелект, що оперує уявленнями і символами** після того, як він переробив цей матеріал, починаючи з найвіддаленіших цивілізацій.

Коли організм лише створює свої рухи, вони ще не відображають зовнішнього світу, а речі не використовуються згідно з їхньою власною структурою. Коли ж створено **апарат сенсомоторних досліджень**, дія сполучається з зовнішньою реальністю. Але встановлені зв'язки вводяться самими діями, послідовність яких іноді буває випадковою. Ця послідовність завжди має практичний сенс або якісь суб'єктивні мотиви. Моторний аспект зображення, відриваючись від дії у власному розумінні цього слова, може дедалі більше сприймати аспект зображення. Так, на проекційній стадії дитина жестами створює обставини, в яких вона грає. Жест сполучає різні враження. Асоціації групуються в серії.

Особливу увагу Валлон звертає на **дію наслідування**. Ця дія не має прямого контакту з предметом, — реальним, об'єктивно існуючим перед людиною, а лише відтворює його спеціальними зображувальними рухами. Це стає можливим тому, що наслідувальна дія пов'язується з відповідними уявленнями. "Якщо наслідування визначити як дію, що відтворює модель, то уявлення моделі є його необхідною умовою" В наслідуванні рух вже не змішується з безпосередніми і практичними реакціями. Валлон вказує далі, що наслідування вплітається між двома протилежними елементами: злиттям, уходом від себе в предмет та "співучастю" в об'єкті, подвоєнням дії, що виконується разом з моделлю. Здобич немовби окреслено в позі тварини разом з жестами, потрібними для того, щоб схопити її.

Наслідування має **соціальну суть**. Лише за допомогою іншої людини набуває свого конкретного значення реакція наслідування. Діяльність завдячує їй новою орієнтацією. Замість прагнути виключно до зовнішнього світу для зміни на ньому співвідношень, діяльність перетворюється на зміну самого суб'єкта, реакції якого формуються не тільки необхідними вимогами середовища, а й у відповідності з зовнішніми моделями. Перетворення, що тут відбуваються, є перетвореннями безпосередньо корисної діяльності в умоглядну діяльність.

Валлон наближає наслідування до **уявлення** насамперед тому, що, виявляючись значно пізніше, ніж видовище, що послужило оригіналом, воно

вимагає внутрішньої моделі, яка вже стала зовсім незалежною від тих же впливів, з яких воно виникає. А далі наслідування не може реалізуватися інакше, як через переведення у внутрішню, приховану форму різних вражень, нерідко розсіяних у часі, через зведення цих вражень до свого роду єдиної похідної.

Валлон далі ставить проблему **зворотності руху** — аналогічно Піаже. Виходячи з можливості такої зворотності, організм піднімається до рівня **діяльності**, яка виходить за межі простої матеріальної видимості і здійснюваних жестів. Саме це Валлон вважає основою трансформації структур у мисленому відображенні дійсності. На протилежність реакціям, що змінюють середовище і є прямим наслідком зовнішніх збуджень і бажань, наслідування та уявлення розгортаються як пластична здатність утворюватися згідно з моделлю речей. Наступні жести або символи являють собою вже повернення до зовнішнього світу і до рухів.

У **раньоісторичний період уявлення**, за Валлоном, найтіснішим і найвиразнішим чином було пов'язано з **ритуальними діями** як матеріальною опорою міфологічних уявлень. Ритуал як відірвана від реального оточення дія і є саме наслідувальна дія. Ось чому уявлення вимушено було повернутися до наслідувального жесту з метою знайти в ньому одночасно засоби дії та конкретний супровід, який був необхідний, щоб це уявлення остаточно ствердилось у поведінці індивідів. Валлон далі показує, що імітуюче наочне зображення примушує здійснитися певне передбачення, бажання.

Переходячи до вивчення первинних основ думки, що передбачає встановлення відношення того, що позначає, до того, що позначається, Валлон указує: хоч би якими винахідливими або складними були ці реакції, вони відділяються від думки порогом, який встановлюється уявленнями або символами. **Антиципація**, що виявляється тут, пов'язується зі знаком і тим, що позначається. Виникає **символізація дійсності**, тобто символ і знак накладають уявлення на дійсність, вони протиставляють те, що позначає, тому, що позначається. Тут вступає у свої права мова, яка дає можливість перепланування сприйнятого в різних аспектах. Але у будь-якому процесі практичних реакцій або психічної еволюції інтелектуальні констеляції підкоряються реальній структурі речей.

Як один із найвизначніших представників **дитячої психології**, Валлон звертається до проблеми дитячих малюнків, показуючи на їхньому прикладі відношення "від дії до думки" і тим розширюючи емпіричну базу своїх теоретичних міркувань. Встановлюючи стадії розвитку дитячого малюнка, Валлон зазначає, що на стадії "інтелектуального реалізму" дитина затруднюється копіювати предмет. Вона малює його по пам'яті або, скоріше, за певними схемами, досить спрощеними і стереотипними. Але тут виявляється момент інтелектуальної незалежності від предметного світу. Разом із тим інтелектуальний реалізм у дитини — це ще не гнучка, більш або менш розпорошена і стереотипна форма уявлення. Проте річ впізнається на основі якихось ознак. Дитина розпізнає основне в ситуаціях або речах, неза-

лежно від їхніх модифікацій в окремих випадках. Здатність ототожнення на основі впізнавання розширюється разом зі здатністю інтерпретувати форми, надавати їм значення.

Дія як матеріальна основа відкриває можливість таких розумових актів, як розрізнення єдиного та множинного, частини й цілого, тотожного та різного тощо. Дія не лише пов'язується з абстрактними мислительними операціями, а й має стосунок до просторової інтуїції і, мабуть, більш безпосередній, ніж до абстрактного мислення.

Психологія дії в особі Валлона заперечує суб'єктивістську психологію. Остання вважала відчуття первинними цеглинками психічного і саме з цього психічного виводила безпосередньо психічне більш складне, не бачачи реальної практичної бази цього переходу. Концепція Валлона позбавляє відчуття його основоположної первинності відносно інших проявів психічного життя. Саме на основі дії відчуття стають компонентом цілісної діяльності. В такому разі увага дослідника переноситься на поведінкові реакції суб'єкта, а моторні функції виступають на передній план.

У невеличкій за обсягом статті Валлона "*Психологія та діалектичний матеріалізм*" (1951) ставиться питання: "Чи має психологія насправді предмет, якому притаманні свої специфічні риси? А якщо так, то чи може цей предмет психології відповідати вимогам наукового детермінізму?" Валлон намагається розв'язати давню проблему, над якою билися представники всіх напрямів наукової психології, що також відшукували детермінізм психічного. В цьому плані він піддає критиці позитивістські напрями психології, які розкладали психічне на біологічне і соціальне і не розуміли їхньої справжньої єдності. Інтуїтивізм ***А.Бергсона*** він заперечує за гіпертрофування індивіда, його суб'єктивності.

Валлон указує, що **біологічне та соціальне** приводять до розгляду психології то як придатка біології, то як передтечі наук суспільних. У такому разі психологія набуває характеру гібридної дисципліни. За Валлоном, психологія більш органічно і суттєво може пов'язати ці дві галузі людських знань, які все ще продовжує протиставляти одна одній реакційна метафізика. "Середовище, — зазначає Валлон, — на яке повинен реагувати організм, має не тільки фізичний характер; це — середовище, від якого залежить існування кожного, тобто для людини середовище, створене її діяльністю, середовище, в якому вона перебуває починаючи з народження, — соціальне середовище... І ця заміна властивості процесом, субстанції — дією і є саме той переворот, який діалектика здійснила в нашому способі думання" Таке **активно створене самою людиною середовище** зі свого боку породжує різні здатності та здібності людини або ж примушує певні з них переважати. В людській діяльності, крім цього, також слово стало таким знаряддям перетворення, яке примусило цю діяльність поступово йти від чисто м'язової дії до дії теоретичної, що передбачає мозкові операції. Жести мали стати першим ескізом уявлень у формі вигадок або ритуалів.

Грунтуючись на діалектичному способі думання, Валлон вважає психологію водночас і біологічною, і суспільною наукою, ліквідуючи, таким чи-

ном, розрив, який спіритуалізм намагався встановити між свідомістю і предметами. Мабуть, більш точно слід було сказати, що психологія не є ні соціальною, ні біологічною наукою. Вона є саме наукою психологічною, що має **кореляти** з найближчими за спорідненістю і за класифікацією науками. Більше того, психічне становить органічну єдність біологічного і соціального, реально заперечуючи стару поведінкову формулу "біо-соціо" як подвійний визначальний фактор.

Думка і дія. С. Гемпшир

Вчення про "думку та дію" ***Стюарта Гемпшира*** ніяк не може бути віднесене до психологічних теорій, хоча у центрі його уваги були такі конкретно-психологічні поняття й феномени, як **думка**, **дія**, **свідомість**, **мова**, **мовлення**, **наміри (інтенції)** та ін. Це вчення відтворює феноменологічну філософську традицію тлумачення вихідних складових людського буття. Одначе, як у період свого становлення, так і в період існування у статусі самостійної галузі наукового знання психологічна наука не може обійтися без залучення до свого арсеналу філософських здобутків. Корисними тут є і напрацювання у плані формулювання та визначення понять і категорій, розробки та застосування принципів і методів пізнання тих чи інших явищ, а також цілісні теорії та концепції. Хоча однозначного вирішення питання щодо умов гармонійного співіснування та продуктивного синтезу філософії з рядом конкретних наук сьогодні не існує. До речі, Гемпшир також присвячує цьому питанню належну увагу.

Формулюючи коло актуальних питань свого вчення, Гемпшир стверджує, що вихідним у розгляді взаємодії **думки та дії** є розмірковування про певні тісно пов'язані між собою суперечності: між тим, що є неминучим у структурі людської думки, і тим, що є випадковим та мінливим; між внутрішньою думкою та її природним вираженням у мові та дії; між тим, що стоїть перед людиною як передвизначена ситуація, і тим, що є її власною відповіддю на неї; між знанням та рішенням; між критицизмом та практикою; між абстрактною філософською думкою та конкретним багатоманіттям досвіду. Не слід сподіватися знайти остаточне вирішення проблем, пов'язаних з цими суперечностями. Досить буде прослідкувати зв'язки між цими суперечностями, зв'язки, що часто залишаються непоміченими. Необхідно також при розгляді **філософії розуму** застосовувати аргументи морального характеру, а з іншого боку — філософію розуму наблизити до моральної аргументації.

У філософії, як і в інших науках, було правилом розробляти окремі пи-

тання ізольовано, аналізувати комплексні проблеми шляхом розкриття елементарних. Винагорода за це була дуже значною: точність, ясність, нерідко навіть переконливість. Але можливо, що існують цілі та інтереси, які потребують, щоб акуратність та послідовність аналізів не обмежували простору дослідження та варіативності засобів пізнання.

Особистості та їхня ситуація. Люди можуть **мислити з точки зору знання** або ж з **точки зору дії**. Вони можуть запитувати себе: "Це очікування правильне чи ні?", а також: "Робити мені це чи ні?" Ці запитання можуть бути сформульовані у словах. І ніщо не можна назвати **думкою**, поки це "щось" не буде сформульовано у словах. **Слова** є частинками мови, її складовими. А **мова**, серед інших речей, є набором знаків. Мова фактично використовується для того, щоб **мати змогу ставитися** до елементів, що повторюються в досвіді та в дійсності.

У цьому сенсі люди застосовують мову для **розрізнення цілей**. Вони можуть ставитись до чогось, щоб дати певну інформацію про це, зробити запит до цього, дати розпорядження щодо цього, дати обіцянку, виразити захоплення, а також для безконечності інших цілей, що відрізняються як різні форми людської поведінки і як різноманітні суспільні утвори.

Хоч би якими були цілі, задля яких використовується мова, вона завжди виступає як **засіб виділення, вирізнення та спрямування уваги** на щось, зокрема на елементи досвіду та дійсності як на предмети, з якими час від часу встановлюються відношення, стосунки. Мова повинна забезпечувати засоби розрізнення, поділу дійсності на частини і сегменти, які стають дійсними предметами відношень. Реальність та досвід не можуть бути мислимими, поки ми не маємо правил, які корелюють окремі групи значень з окремими елементами, що повторюються в дійсності та досвіді таким чином, що помірковане застосування окремих груп значень повинно братися як відношення до окремих елементів досвіду.

Ці **правила** обов'язково бувають двох типів: **по-перше**, правила, які відбирають елементи в досвіді як сутності одного й того ж роду та ототожнюють одне й те ж як таке, що повторюється знову й знову. Правила цього типу можуть бути названі **принципами класифікації**. **По-друге**, правила, які відбирають елементи досвіду як самостійні та незалежні сутності, що мають певну визначену своєрідність. Отже, правила другого типу можуть бути названі **принципами індивідуалізації**. Два типи цих правил **пов'язані між собою системно**.

Коли ми використовуємо мову в нашому мисленні та у спілкуванні з іншими, ми у такій мірі стаємо сприйнятливими, що партикулярний поділ дійсності на сегменти, що словник і граматика такої партикуляризованої мови справляють велике враження. Здається, що ми не можемо встановити теоретичної межі числу різних способів, опосередковано через які реальність може бути поділена на елементи, що повторюються, для цілей мислення і дії. Адже не має сенсу в позиціях "у змозі", "не в змозі", якщо ми

спочатку не задали правил або принципів, які б виключали певні методи диференціації.

Але задати такі правила або принципи для вичленування та диференціації елементів дійсності — означає чітко пояснити **структуру можливої** або **дійсної мови**. Аби показати, що елементи в дійсності могли б розрізнятися з метою мови звичним способом, ми мали б уяснити: ніщо не повинно вважатися в якості "елементів дійсності, що розрізняються для цілей мови" Ми мали б установити ряд **обмежуючих дефініцій**, що відносяться або до дійсності, або до мови, або ж до того й іншого. Така дефініція не повинна бути тривіальним роз'ясненням слів (або понять), хоча у філософському розумінні вона була б значною мірою реальною спробою досягти чи хоча б наблизитись до достеменного роз'яснення.

Той, хто робив спробу встановити (а це стосується всіх філософів) відношення людської думки та знання до дійсності або намагався віднайти межу того, що може вважатися дійсністю, думкою чи знанням, — мусив відповісти на питання: у чому відмінність між істиною та неістиною відносно дійсності? чи є іманентним уявлення людини про дійсність самій дійсності? яка сутнісна відмінність між реальністю і образом реальності? якою мірою діюча мова відповідає реальній дійсності, коли вона застосовується для позначення її елементів та пояснення окремих явищ?

Кожна діюча мова і кожна система мислення в межах мови, котрі можна взяти навмання в якості прикладу, виявлять варіації найбільш загальних принципів диференціації, які, наскільки ми можемо бачити, використовуються у **кожному** застосуванні мови відносно дійсності. Але тоді ми не зможемо сказати абсолютно остаточно, що ці найбільш загальні принципи диференціації елементів у дійсності є єдино можливими. Ми не можемо антиципувати й ставити остаточні межі новим формам знання. Інституції мови завжди перебувають у розвитку, і історія цього розвитку є **історією людської мови**.

Найбільш загальні принципи вичленення та диференціації елементів дійсності можна назвати "необхідністю розмірковування" або "необхідністю припущення думки, мислення та знання". Слід також сказати, що ці принципи ми не можемо ні тлумачити, ні виправдовувати, відносячи їх до таких принципів, які є ще більш загальними у застосуванні. "Необхідний" тут є не більше, ніж "останній", "остаточний", "найбільш загальний" і тому — "далі вже не пояснюваний".

Залучення "необхідності" тут полягає не в тому, що існують постійні альтернативи, неможливі для подальшого розуміння. Більш точно було б сказати, що ми не можемо так глибоко осягати та формулювати альтернативні принципи диференціації, які не є специфічними відносно цього найбільш загального типу. Але ми можемо тлумачити використання нашими частковими системами мислення, мови чи частини мови найбільш загальних принципів диференціації елементів дійсності в усіх типах розмірковувань.

Найчастіше **типи розмірковувань** тлумачаться як такі, що мають безпо-

середній стосунок до інституцій та форм соціального життя, в які залучена людина, і з якими, власне, асоціюються ці типи розмірковувань.

Кожному типу розмірковувань властиві своєрідні **принципи поділу** дійсності на елементи. Принципи поділу мають відповідати **способу**, згідно з яким вичленовуються суб'єктивні терміни, а також **цілям**, згідно з якими ці змінні методи ідентифікації замислені для використання. Наприклад, одиниці (або елементи) фізики як засоби ідентифікації, поділяються на типи згідно з елементами, які ми виділяємо з метою встановлення звичайного зв'язку стосовно фізичних явищ. Нефізики можуть навіть не зрозуміти ні смислу, ні цілей такого поділу. Проте це не є підставою ні абсолютизувати одиничність (єдино можливий спосіб), ні заперечувати адекватність встановлених за допомогою такої "фізичної мови" зв'язків між елементами дійсності. Отже, кожна "мова" як засіб ідентифікації має право на існування — як і безліч мов, своєрідних за спрямованістю і за засобами вирізнення елементів дійсності.

Необхідність сприймання дійсності як такої, що складається з предметів, речей, є тільки необхідністю знаходження постійних об'єктів відношень, стверджує Гемпшир, якщо відношення встановлюється особистістю, що займає певну позицію (професійну, релігійну тощо) і здійснює розрізнення явищ дійсності відповідно до цієї позиції. Саме так слід розуміти феномен предметності, речовості як означеності згідно зі встановленим смислом. Так виділяються відтінки кольорів як об'єкти відношень. Якщо людина не має засобів встановлення таких відношень, вона ніколи не буде в змозі вибирати певне місце, певний час, певну ситуацію як об'єкт свого відношення. З цього може бути один висновок: **змальовування дійсності є по суті невичерпним**.

Дійсність сама по собі не має меж. **Межа встановлюється** зміною практичних потреб у процесі розвитку нових сил та нових форм соціального життя. Інерція звички у користуванні словником та граматикою діючої мови також ставить певну межу.

Сприймати — значить сприймати щось вище відносно того, хто сприймає. "Вище" втрачає смисл, якщо той, хто сприймає, не мав ситуації і точки зору (тобто мотиву), що в свою чергу є певним збігом обставин у конкретний час, щоб стати для людини її ситуацією та її точкою зору (мотивом). Разом із тим неможливо говорити про ситуацію і точку зору взагалі як про даності, якщо той, хто сприймає, не мислиться як **саморушійний** об'єкт (власне — суб'єкт) серед інших об'єктів.

Глибокою помилкою емпіричних теорій сприймання, що йдуть ще від ***Берклі*** та ***Г'юма***, було уявлення про людське буття як існування пасивного спостерігача, що сприймає враження "з того боку" розуму, мислення (тобто ззовні); причому його власне тіло сприймається теж немовби ззовні.

У Гемпшира мова йде про **здатну до сприймання самосвідомість**: "Я знаходжу свою силу саморуху, що обмежується опором об'єктів навколо мене. Цей сприйнятий опір моїй волі визначає для мене, у зв'язку з моїми сприйняттями, мою власну ситуацію як об'єкт серед інших об'єктів".

Принциповим є розуміння того, що було б хибним уявляти досвід про зовнішній світ як синтез вражень від кожного з п'яти органів чуття. І вражень значно більше, і світ значно багатший, аніж ми можемо дізнатись про нього лише у безпосередній взаємодії. Людина перебуває у світі, як тіло серед тіл, котрі в свою чергу є не лише спостерігачами, а й активними учасниками взаємодії ("експериментаторами"). Цей факт ще більше збагачує уявлення про різноманітність та різноплановість змістових характеристик світу.

Інтенція та активність (дія). Існуючі інтенції людини, її впевненість у даній ситуації та оточенні, взяті разом, складають конкретний (теперішній) **стан її свідомості**. Інтенції людини виникають, очевидно, з її "віри у конкретну ситуацію та оточення". Відповідно, інтенції людини мають змінюватися так, як змінюються ці останні — ситуація та оточення. Людина уважна до певних рис ситуації, і це формує впевненість у відповідних її інтересах та інтенціях. Людина дивиться реалістично навколо себе, а отже, **актуальна ситуація** (модель корисних або заважаючих речей, з якими людина має намір змагатися) сприяє тому, що людина відрізняє і класифікує речі у відповідності до їх співвідношення з її практичними інтересами та безпосередніми інтенціями. Ситуація людини визначається тим, де вона була і що вона намагалася робити.

Спроба дефініції є для людини чимось таким, що вона робить і що вона хоче. **Невдача у цій спробі** є чимось таким, "що діється зі мною всупереч моїй інтенції". Подальші розмірковування Гемпшира презентують рефлексивний зміст цієї дії: "Припустимо, що я вирішив зробити дещо і в той же час вирішив, посилаючись на те, що сталося, що ймовірно очікуваною для мене зараз може стати невдача щодо моїх намірів. Здається, що я не можу, у нормальному застосуванні слів, назвати перше рішення передбаченням і що я повинен назвати друге рішення вірою, яка за умови відповідного вираження могла б бути названою передбаченням".

Намір (інтенція) людини зробити щось — це обгрунтована віра, впевненість у майбутній дії, яка освітлює певну частину майбутнього подібно до променя, оточеного темрявою.

Загалом **активні інтенції людини**, а значить свідомість загалом, звернені уперед до зовнішнього світу: "Я роблю спробу зрушити стіл" або "Я роблю спробу знайти годинник" тощо. **Сила метафори "зовнішній світ"** полягає в тому, що вона включає все, що трапляється серед об'єктів активних інтенцій людини. У метафоричних термінах цей постулат звучатиме так: "Моя інтенція подібно до смолоскипа, що поширює своє світло вперед, освітлює об'єкти, що чинять взаємний опір у їхньому русі. Я вирізняю та вичленовую з хаосу дійсності все те, що протидіє і потребує маніпулювання". Тобто певним чином здійснюється ідентифікація об'єктів як речей (предметів) певного роду з властивим їм способом опору та маневреності відносно звичних інтенцій людини.

В кінцевому рахунку **поняття інтенції** має такі риси та зв'язки з іншими поняттями:

1) **предмет** не може бути ігнорований відносно його інтенції, хоча він може бути помилково представлений у відповідному формулюванні в процесі втілення цього предмета в слові;

2) робити спробу щось здійснити, реалізувати — значить передусім **інтенціювати дію** або мати намір підійти в своїх уявленнях максимально близько до очікуваного результату дії;

3) **прийняти рішення** щодо тієї чи іншої дії потребує формування інтенції цього діяння;

4) мати намір щось зробити в майбутньому — значить мати **віру** в те, що людина дійсно буде прагнути це зробити;

5) мати намір щось звершити (в якості результату власної активності) потребує здатності повірити в те, що це може й повинно статися. Було б самосуперечливим сказати: "Я очікую цього випадку, але я впевнений, що це не станеться" або "Я вірю, що це неможливо, але здійсню безліч дій, щоб довести, що це дійсно неможливо".

Вираження інтенції в слові може мати низку суперечливих, на перший погляд, ознак: часто поза словами, використаними для формулювання наміру, залишається щось **невиявлене,** оскільки об'єктивно розмовна мова може не містити аналогів тих відтінків та змістових одиниць наміру, які людина реально переживає.

Думати, робити висновки, займатися смисловими спекуляціями — це не думка, що виступає потім у формі дії, це скоріше **вступ до дії**. Але повідомлення моєї думки іншому завжди є **дією**, оскільки це **викликає зміни у світі** (об'єктивному й суб'єктивному): "Те, що я роблю, є те, перед чим я несу відповідальність, і що є власне вираженням мене самого".

Розглядаючи проблему співвідношення **дії та волі**, Гемпшир стверджує: "Все, що відбувається, отримує свої власні форми і йде своїм власним шляхом без втручання людини, її волі". Людина часто схильна ототожнювати себе з власною волею, а отже, їй властивий такий постулат: "Те, що відбувається навколо мене, водночас залежить і не залежить від мене, від мого вольового зусилля".

Думка, якщо вона доволі чиста, є **самоспрямовуючою** — як тоді, коли інтелект зайнятий дедукціями, так і в наслідуванні зовнішній аргументації. "Якщо я користуюся активними словами волі і говорю, спрямовуючи мої думки до певної теми, або концентрую мою увагу на ній, я все ще протиставляю ці акти волі, які починають процес, самому процесу". Думка починається і розгортається своїм власним шляхом, керується своїми загальними правилами, якщо попередньо вольовий акт був здійснений. "Жодний процес думки, мислення не може бути перерваний актами волі; він довільно спрямовується увагою і утримує свій статус як процес, що триває".

Суперечність між **внутрішніми та зовнішніми процесами** тісно пов'язана з іншою суперечністю — між **витоком дії та ефектом (результатом) дії**, що викликає певні зміни у світі. Думка при цьому завжди випе-

реджає і саме рішення, і дію — незалежно від особливостей розгортання ситуацій, в яких приймається рішення та реалізується дія.

Буттєва функція філософствування. Кінець філософії був проголошений сучасними філософами неодноразово. Аргументація з цього приводу наводиться на високопрофесійному (власне філософському) рівні: філософія у формі абстрактної спекуляції має місце тільки в разі конфлікту між ідеалами чистого розуму та нерозумністю дійсних форм соціального життя. В довершеному суспільстві, риси якого вимальовуються дедалі чіткіше, вільна людина, беручи на себе самостійну роль у соціумі, хоче виразити власну свободу в своїх діях як громадянин. Вона більше не хоче думати про свободу як про абстрактний ідеал, що завжди віддаляється від неї. Якщо в суспільстві вільних, мудрих людей конфлікт зникає, то філософія як абстрактний вимисел повинна також зникнути.

Зі свого боку філософи-емпірики сподіваються, що філософія буде поділена на математичну логіку та інші методичні вчення граматики і форм звичайної мови. Вони проголошують, що їхня філософія має мету тільки описувати неправильність рис мови через діючу систему звичок та конвенцій. Подібно до *Гегеля* вони доводять, що філософія в її ультимативній фазі має бути чисто описовою, а не спекулятивною.

Проте ця точка зору суттєво відрізняється від гегелівської тим, що, по-перше, спрямована на обмеження філософії звертанням лише до одного соціального явища — мови, котра розглядається як форма людської поведінки. По-друге, в описі форм мови робиться акцент лише на тих станах форм, які існують у конкретний досліджуваний момент, а не на їхньому розвитку.

Загалом не підлягає сумніву, що **практичний розум**, якщо робити кроки до його визначення, завжди має завершуватися, реалізовуватися в аргументах, які належать за своєю суттю до філософії розуму. Коли це так, то суперечливі філософські побудови є необхідною складовою кожної фази розвитку людської думки. Вони виникають прямо із критичних рефлексій людини в розмірковуванні над її власною поведінкою та над тими поняттями (словами, термінами), якими зміст цієї поведінки може бути виражений.

Вибір понять для формулювання інтенцій людини є умовою її ставлення до себе як до вільного, раціонально та **активно діючого суб'єкта**. Людина має зробити огляд альтернативних методів класифікації поведінки та її ефферентів з тим, щоб знайти раціональні підстави для віддання переваги одному базису класифікації над іншим. Людині потрібно розмірковувати про саме **поняття дії**, а також визначити її **смисл**, згідно з яким людина могла б упевнитися, що буде активною у цій думці, цих відношеннях, ставленнях, станах мислення та почуттів.

Немає можливості виявити, що передбачається, коли є достатні підстави для дій та інтенцій, — доти, доки сфера дій та інтенцій не буде **визначена**.

Немає можливості шукати поняття раціональності та свободи, поки вони не визначені у своєму змісті, а також коли людина ще не може сказати, що ці поняття мають смисл для її реально-життєвих стосунків, бажань, станів і т. д.

Відмінності у розмовній мові людини є частиною очевидності, яку вона хоче ігнорувати; вони є необхідністю для людини, її відправною точкою у визначенні **нової** ситуації, нового стану, нового переживання тощо. Мова та мовлення людини мають свою **історію**, яка розгортається у ланцюгу постійних змін.

Філософствування над реальністю, власним життям, собою — безконечне, а отже, безконечним є й філософське дослідження, спрямоване на відшук аргументованих пояснень того, що було, що є і, звичайно, що ще буде. Філософствування є необхідністю на кожній сходинці думки; це — віра, яка спирається на контрасти. **Перший контраст** полягає у протиріччі між фактом безконечної множинності речей, діяльностей, їхніх ознак і складових та обмеженістю можливостей ідентифікації й розрізнення цієї множинності у мові та мовленні. **Другий контраст** — у суперечності між індивідуальним знанням з межею його власних засобів ідентифікації ситуації та наміром змінити цю ситуацію, розширити її межі. **Третій контраст** визначається тим, що, намагаючись активно діяти відносно універсальної дійсності, критично усвідомлюючи власну обмеженість, людина бачить ще й те, що і сам цей критицизм, і засоби поведінки є відображенням певної фази соціального розвитку і окремої фази соціального інституту, статусу мови. Людина усвідомлює, що у своїй здатності осягнути світ і виразити це у словах та поняттях вона обмежена певною даністю можливостей пізнання мови "на сьогодні" — навіть за неймовірних рефлексивних зусиль.

Якщо людина завжди займає **певну позицію у просторі та часі історії** (соціальної, духовної тощо), їй завжди властивий певний рівень можливостей у визначенні, пізнанні реальності цієї історії. Це — аргумент щодо того, що філософствування, філософське пізнання та дослідження умов свободи і сутності людської доброчинності **завжди потребують перегляду** згідно з умовами та вимогами часу, а також згідно з поняттями, що домінують у мисленні людини конкретної епохи. Філософське дослідження завжди поновлюється, і воно є частковим виявом свободи мислення.

Резюмуючи викладене, можна лише наголосити, що феноменологічний постулат "**Бути свідомим** — значить **мати активні інтенції**" й наприкінці XX століття має реальні перспективи продуктивного "перекладу" на психологічну мову тлумачень сутності людської природи, людського існування як дієвого, активного, спрямованого у майбутнє своєї індивідуальної історії.

Відношення розуму, "Я" і суспільства. Дж. Мід (1863 — 1931)

Джордж Мід у книзі *"Розум, я і суспільство"* піддав детальному дослідженню ці сторони людської поведінки, підійшовши вприту до **ідеї особистості**. Навколишній світ Мід тлумачить як сукупність реакцій і форм поведінки, як "серію ситуацій", а людську поведінку — в дусі біхевіоризму — як біологічний потяг, біологічні реакції. Останні Мід розглядає як вихідний елемент суспільства. Звідси випливає, що всі соціальні інститути є тільки "способами відображати на соціальному екрані у збільшеному вигляді процеси, що відбуваються в нашій центральній нервовій системі".

Людська тварина перетворюється в індивіда під дією соціальних відносин. Первинно це, за Мідом, ірраціональний процес **моделювання** біологічних потягів немовляти під тиском міжлюдських взаємин і форм активності, які у вигляді певних установок і дій утворюють свідомість індивіда. Поведінка останнього стає раціональною в тому розумінні, що він "грає роль", котру інші люди від нього чекають. Услід за ***Кулі*** Мід тлумачить "Я" як "**Я-дзеркало**", тобто як рефлекс образів поведінки інших людей. За **роллю**, яка визначається іншими, в яку індивід себе вкладає як актор, виявляються форми поведінки і установки, характерні для соціальної групи. Ось чому основи соціальної еволюції є основами розвитку систем символізації та комунікації. Свідомість особистості знаходить цілковитий вияв усередині символічної системи установок соціальної групи як цілого.

Мід сформулював принципи, згідно з якими **нормативні установки** є центром людської особистості. За Мідом, у процесі **створення "Я"** існують два ступені. На **першому** "Я" складається просто з організації конкретних установок інших індивідів відносно нього та один одного в конкретних соціальних діях, в яких вони разом беруть участь. На **другому** ступені "Я" виступає не тільки організацією цих окремих індивідуальних поглядів, але також організацією соціалізованих установок узагальненої або соціальної групи як цілого. Ці установки охоплюють усе: від окремих нормативів щодо конкретних дій у конкретних типах ситуацій до основної орієнтації, що визначає суспільний характер особистості. Ці установки є принципами даної особи і загальновизнаними ціннісними орієнтаціями членів колективу стосовно світу, самих себе та їхньої спільної справи. Теорія Міда виявилася розташованою "на двох стільцях" — біхевіористському та гештальтистському, як це трапилось і з ***Е.Толменом***.

Обіцянка радикального біхевіоризму передбачати людську поведінку і цілком оволодіти нею залишилася наміром з неадекватними засобами. ***Г.Беккер*** і ***А.Босков*** зазначають, що майже немає праць, дійсно заснованих на цьому біхевіористичному принципі, тому що ті речі, які він намагався пояснити, не можуть бути зведені до "механічної циркуляції" стимулу — реакції. Не було накопичено нічого, що нагадувало б наукові знання (в ра-

дикально-біхевіористському розумінні) стосовно явищ як індивідуальної, так і (ще більше) соціальної психології.

В результаті вийшло так, що у 30-х роках менш радикальний тип біхевіоризму досить швидко витіснив старий різновид цього напряму. В зарубіжній психології та соціології все ще користується попитом "символістично-інтеракціоністська" версія, яку найбільше проголошував Мід. Позитивне значення модифікованого біхевіоризму полягає в тому, що він, зокрема, заповнив те провалля, яке виявилося ширшим, ніж усвідомлювалось: провалля між об'єктивізмом і суб'єктивізмом. Мід підкреслив значення символічної взаємодії, яка привела до розвитку соціології комунікацій, та переорієнтував на дослідження установок саме в їхньому зв'язку з соціальною структурою.

Біхевіоризм зводив усю складність поведінки до однієї площини, до штучного **ланцюга перемінних**, здобувши принципову наукову чистоту, але очистивши при цьому психологію від по-справжньому психологічних і життєво важливих проблем.

Проблема особистості дедалі більше требувала грунтовних досліджень. Екзистенціальна психологія, яка продовжувала розвиватися паралельно біхевіоризму, висунула проблему особистості на перший план, але не змогла здійснити її остаточне вирішення. Правда, особистісний момент виступив у проблемі цілісності гештальтпсихології та ***левінської*** теорії поля. Проте левінська теорія мотивації та розробка проблеми вибору на її основі залишилися по суті на позаособистісному рівні, хоч "боротьба мотивів" є важливим показником саме особистісних характеристик.

Психоаналіз, який виник на самому початку XX століття, звернувся до вивчення конкретних форм людської, а саме — **особистісної, поведінки**. Особистість узагалі є психологічним утворенням із протиставленням кількох "шарів" психічного. Це протиставлення пояснюється тим, що особистість перебуває в суспільстві. Але суспільство не є одним із подразників (поряд з біологічним), як це мислить біхевіоризм. Останній бере біологічне та соціальне й еклектично сполучає їх саме тому, що не знає або не хоче знати їхньої справжньої суперечливої природи.

Винайдення терміна "**біо-соціо**" сприяло появі надзвичайно наївного погляду (***А.Вайсс*** та ін.) на таке співвідношення. Категорії легко поєднуються між собою в розумі, але жорстко відштовхуються в дійсності факти, що виражаються цими категоріями. Треба було зрозуміти справжню драматургію цього відношення, зрозуміти людину як носія різнопланових поведінкових проявів і, зрозуміло, розкрити їхню певну єдність, тому що людський індивід за всієї своєї суперечливості уособлює цю єдність. Більше того, про суперечливість можна говорити лише тоді, коли передбачається єдність. В іншому випадку різнопланові шари психічного будуть співіснувати, але не показувати свою справжню драматургію.

Структура й типи людської особистості. Г. Айзенк, Р. Кеттел

Ганс Айзенк — британський психолог німецького походження. Він розвинув та експериментально перевірив описову **теорію головних вимірів особистості,** теорії причинності для цих вимірів, продемонстрував важливість генетичних факторів у розвитку особистості. Айзенк створив широку шкалу генетичного вивчення емоційності, процесів зумовлення у пацюків; розробив **модель IQ** (коефіцієнт інтелекту), яка залежить від швидкості, помилок і аспектів тривалості розумових дій індивіда; запропонував і перевірив двофакторну модель структури соціальних здатностей. Учений сприяв розвиткові клінічної психології в Англії; відіграв значну роль у виникненні та становленні біхевіоральної терапії; заснував і видавав "*Журнал біхевіоральних досліджень і терапії*".

Визначаючи **структуру людської особистості**, Айзенк насамперед використовує протилежності **екстраверсії** та **інтроверсії**. У підборі рис цих особистісних спрямувань він іде торованим шляхом (***Лазурський, Юнг, Кречмер*** та ін.).

Екстраверти виявляють себе в таких рисах, як **афектованість** (прагнення виразити емоції зовнішнім чином), **бадьорість, веселість, вдоволення, гумор, соціабельність, співчуття, нерозвиненість самосвідомості, висока рухова активність, низька наполегливість, поріг стримувань, повільне вловлювання**. Послідовники Айзенка ще додали такі риси екстраверсії, як **самоствердження** та **відсутність приниженості**.

Якості **інтроверта** визначаються як **діаметрально протилежні**. У дослідженнях наполегливості не було знайдено кореляцій стосовно екстраверсії або інтроверсії.

Айзенк також висловив думку, що екстраверт виявляє типову **жорсткість** на противагу **м'якості** інтроверта. Ті, що мають жорстке настановлення щодо інших, схильні застосовувати примус, здійснювати тілесні покарання, стерилізацію, умертвляти у випадках невиліковної хвороби тощо. Інтроверти ж виступають за скасування подвійного стандарту моралі, смертної кари, проголошують пацифізм і т. д. Схильність до жорсткості або м'якості, на думку Айзенка, не залежить від віку або виховання. Правда, він припускає певні кореляції зі статтю, зазначаючи, що жінки м'якіші, ніж чоловіки. У сфері політики, суспільного життя виступають відповідно такі протилежності, як авторитарність та демократія. Утім зіставлення радикалізму та консерватизму не підпадає під вихідну протилежність екстраверсії та інтроверсії.

Намагаючись знайти природничу основу для **типології особистості**, Айзенк указує на **спадкові риси**. Так, **баланс збудження** і **гальмування** має генетичні корені і визначає характер активності кори мозкових півкуль. Екстраверт швидко створює коркове гальмування, проте звільняється від нього-

го повільно. Інтровертові властиві протилежні здатності. Оскільки "мозкова кора контролює свідомість", екстраверти гальмують свідому думку і порівняно з інтровертами діють менш усвідомлено стосовно своїх міркувань. Айзенк тому зазначав, що екстраверти **більш спонтанні** у своїй поведінці, а інтроверти — **більш стримані**. Схематично це зображується так:

інтроверти: коркове збудження ——> поведінкове гальмування
екстраверти: коркове гальмування ——> поведінкова спонтанність

Уже на початку викладу Айзенком типології особистості стає зрозумілим його серйозний методологічний прорахунок: на одну площину міркування зводяться феномени біологічні, фізіологічні, логічні, психологічні, соціальні, ідеологічні і т. ін. Головна психологічна проблема полягає в тому, що будь-яка особа не може бути визначена як інтроверт або екстраверт. Це є лише моментами вчинкової активності людини. Оцінковий аналіз цього буде дано далі.

Айзенк використовує провідні досягнення біхевіорального напряму, включаючи ***павловське*** вчення і новітні на той час відкриття у фізіології, пов'язані з властивостями ретикулярної формації. Тому він одразу визначає, що центром, який керує процесами гальмування і збудження кори, є саме ретикулярна формація. Експеримент, в якому досліджувались **відношення "збудження — гальмування"**, охоплював 90 піддослідних з теми "екстраверсія — інтроверсія" Було відібрано по 10% найбільш інтровертованих і екстравертованих. Вони мали виконати дію, що вимагала певної витримки: стукати металевою паличкою по металевій плитці. Через хвилину з початку експерименту число піддослідних, які добровільно залишилися, було таким: з інтровертів — один, з екстравертів — 18.

Гальмування, яке виявилось у такого роду дослідах, Айзенк назвав **реактивним гальмуванням**, запозичивши цей термін з теорії навчання ***К.Галла***. Такий вид гальмування не має зумовленої природи і не пов'язується зі специфічним стимулом. Якщо індивід був стимульований тривалий час, кортикальне (реактивне) збудження зростало. Тому екстраверти сприймали обриси стимулу менш гостро, ніж інтроверти. Це приводить до певних висновків, зокрема до встановлення факту, що екстраверти переживають "стимульний голод" більш гостро, ніж інтроверти. Екстраверти перебувають у постійному очікуванні їжі, пиття, копуляції, більше палять і ризикують. Психопати, одинокі матері та ув'язнені рекрутуються, як правило, із екстравертів.

Б.Роджерс у своїй книзі "*До побудови загальної теорії людської особистості*" (1972) визначив: "Опис людської особистості передбачає розкриття того, що людські існування є, зрештою, відповідальними за їхній власний розвиток". Роджерс міг би звернутися до думки ***Сократа***, яку той висловлював, перебуваючи у в'язниці перед стратою: якби його вчинок завершувався фізичним рухом, то Сократ був би далеко від Афін — у Беотії або Ме-

гарах, проте він вирішив залишитися, щоб довести свою моральну перевагу над опонентами. Мабуть, цього сократівського феномена було б досить, аби реалістично поставитися до проблеми відношення тілесного, душевного й духовного і не намагатися відшукувати природничі засади духовного. Це останнє просвічується через тіло, а не перебуває в ньому як у субстраті. Співвітчизник Айзенка ***Ч.Шерінгтон*** висловився дуже обережно щодо ідеї матеріального субстрату психічного (*"Інтегративна діяльність мозку"*), запропонувавши зупинитися на дуалістичному тлумаченні цього питання. Після ***А.Бергсона***, який показав неминучість паралогістичного мислення при вирішенні філософських методологічних проблем психології ("психофізіологічний паралогізм" тощо), знову застосовувати наївні підходи було б марнотратством дорогого часу вченого.

Досить абстрактно характеризує Айзенк протиставлення "невротизм — емоційна стабільність". Він ототожнює тлумачений ним феномен емоційної стабільності з тим, що був описаний ***Веббом*** у 1915 році. Вебб запропонував фактори: наполегливість, постійність, доброта, правдивість, усвідомленість. Айзенк суттєво доповнив цей список, підкресливши необхідність взяти до уваги довірливість, волю, самоконтроль, стабільність, нестачу емоційності. Але тут він не добачив того, що воля може бути різною: самоконтроль є в кожної людини, проте різного характеру; довірливість — риса моральна за своїм змістом — піднімається над таким рівнем аналізу, як емоційна стабільність, і містить у собі всі методологічні вади щодо відношення тілесного, душевного і духовного, про які вже було згадано. І вже зовсім незрозуміло, яким чином нестача емоційності визначає емоційну стабільність.

Не виключено, що характерологічні, темпераментальні, або особистісні, риси, про які пишуть англомовні психологи, мають свій своєрідний зміст, репрезентований англійською мовою, проте пов'язувати невротизм з ідеєю готовності, самовпевненості, сварливості, причепливості, зарозумілості, роздратованості, імпульсивності, експресивності зовсім недоречно. Чи можна взагалі говорити про імпульсивність лише як рису людського характеру, не враховуючи всієї структури вчинку? Адже в одній ситуації виявиться імпульсивність, у другій — поміркованість, у третій — нелояльність, і все це вміщується в одній людині.

Встановлюючи два факторних полюси — **емоційну стабільність** та **емоційну нестабільність**, підбираючи характерологічно-особистісні риси цього протиставлення, Айзенк знову потрапляє в полон своєї методології. Емоційну стабільність він пов'язує зі стриманістю, об'єктивністю, співробітництвом, мужністю, нестачею інтроспекції, а емоційну нестабільність — із нервозністю, надкритичністю, підвищеною чутливістю, жіночністю, схильністю до інтроспекції.

Додатковий ряд визначень невротика Айзенк пов'язує зі страхом, істерією, низькою енергією виробництва, поганими досягненнями в роботі, сімейним розладом, невротичністю раннього дитинства, незадоволеностями раннього віку, неконгеніальним оточенням, реактивною депресією,

схильністю до самогубства, почуттям вини. У цьому Айзенк убачає вроджений характер невротизму, а його біологічні корені шукає в автономній нервовій системі. Невротичні симптоми, за твердженням Айзенка, — це не адаптивно зумовлені автономні відповіді, а клінічні неврози є не що інше, як вияв цих відповідей. Айзенк стверджує, що повторне зумовлювання має щодо неврозу лікувальну дію.

У працях 1964 — 1965 років Айзенк, підсумовуючи свої розвідки, пропонує **чотири типи особистості**, що насправді є **типами темпераменту,** пов'язуючи їх з протиставленнями: екстраверт — інтроверт, невротизм — емоційна стабільність. Його схема має такий вигляд:

Холерик	—	екстраверт, невротик
Меланхолік	—	інтроверт, невротик
Флегматик	—	інтроверт, емоційна нестабільність
Сангвінік	—	екстраверт, емоційна стабільність

Поведінкову, характерологічну типологію Айзенк виражає так:

Екстраверти		**Інтроверти**
	невротизм	
мінливість		спокійний
імпульсивність		стриманий
оптимістичність		песиміст
активність		пасивний
соціабельність		несоціабельний
схильний до співбесіди		задумливий
чуйний		акуратний
	емоційна стабільність	

Аналогічно цій схемі Айзенк пропонує схему **відношення невротизму та емоційної стабільності**:

	інтроверт	
ригідний		контрольований
боязливий		надійний
сумний		врівноважений
вразливий		спокійний
неспокійний		заповзятливий
агресивний		безтурботний
роздратований		жвавий
	екстраверт	

При цьому Айзенк зауважує, що надійність більш властива емоційній стабільності, ніж інтроверсії, агресія більш характерна для невротизму, ніж для екстраверсії. Проте жодну людину не можна розглядати як таку, що належить виключно до одного виміру. І тут підійшов би образ мотузки та підпорок для вивішування білизни, який було запропоновано ***Шелдоном.***

Розглядаючи психотизм, Айзенк підтверджує існування континууму між "нормою" та екстремальним психотизмом, що було запереченням протиставлення "циклотимія — шизотимія". Айзенк вирізняє також певні **характеристики психотизму,** серед яких — соціальне віддалення, перебування в полоні ілюзій, загальмованість, підозріливість, руховий неспокій, галюцинування, збочення, мислительна та мнемонічна надактивність, роздратованість, манія, фамільна істерія, ендогенна депресія, самогубство, почуття вини. Невротизм, екстраверсія і психотизм були виявлені Айзенком серед студентської молоді, а також успішно працюючого населення. Дві популярні книжки Айзенка про **тести дослідження розумових здібностей** вийшли у 1962 та 1964 роках.

Айзенк встановлює негативну кореляцію між інтелігенцією та невротизмом. Він зазначає також зміни в кореляції між інтелігенцією та екстраверсією, що постають з віком. Утім з'ясування кореляції в якості головної мети дослідження можна порівняти з тим випадком, коли художник показує фарби і вимагає від людей побачити в них образ майбутнього шедевру.

В аналогічному ключі працював ***Р.Кеттел***, який у 1952 році ретельно описав техніки факторного аналізу для перевірки різноманітних рис особистості. Серед останніх Кеттел називає самоствердження, злягання, стадність, нарцисизм, необхідність у захисті, потяг до дослідження, забезпеченості, втеча від страху, бойовий ентузіазм, творчість, накопичення, голод і т. п. Було встановлено кореляції атрибутів усередині особистості, досліджено цим методом базисні потяги, мотивації. Зокрема, гра визначається як продукт тьмяного, невиразного бажання рухатись, а це в свою чергу пов'язується з дослідницькими пошуками. Кеттел співвідносить нарцисизм з чуттєвими пошуками їжі та протилежної статі. Якщо вже виходити з цілісності психічних проявів, то все корелює з усім. І ця всезагальна кореляція, як ніч, робить усіх кішок сірими. Начебто здійснюється якийсь науковий рух, начебто є якісь досягнення. Насправді це безвихідний психологічний лабіринт.

Читаємо далі: парування, страх, ствердження та захист корелюють між собою. Парування і страх корелюють позитивно (+27), в той час як парування й захист — негативно (-33). Зазначено також помірковану негативну кореляцію між страхом і захистом (-42). Ці та безліч інших кореляцій існують усередині особистості. Їх намагаються інтерпретувати в їхній унікальності, а не в генералізованих зв'язках. Зокрема, кореляція між страхом і захистом має означати, що особистість не бажає мати захист з боку того, кого (чого) вона боїться. Цілком упевнено говориться про те, що парування і захист не співіснують одночасно в одній особистості.

Залишаючись вірним своєму методу, Кеттел встановлює кореляцію між даними власних досліджень та категоріальною структурою психоаналізу. Ідею мотивації він розкладає на види і розкриває їхні співвідношення в дусі психоаналітичних термінів "id", "ego", "superego", а також "пригнічених комплексів". Кеттел виявляє інтерес до того, які компоненти інтегруються всередині особистості, а які ні. Протиставлення "свідоме — несвідоме" замінюється "більш точною" термінологією: "інтегративний — імпульсивний".

Використовуючи документи особистісного життя, опитувальники та набір тестів (L-data, Q-data та ін.), Кеттел запропонував значну кількість особистісних факторів, які співвідносяться один з одним і навіть дають можливість виявити **"загальні риси" особистостей усередині певної популяції**. Так у психології здійснюється рух "від абстрактної спекуляції до науки".

Роджерс, зокрема, зазначає, що XX століття почалося з теорій, в яких розкривалися насамперед внутрішні тенденції особистості (***Мак-Даугалл, Фрейд, Юнг***). Згодом інтерес було звернено до вивчення соціальних факторів (***Фромм, Горні, Саллівен***). Період, в якому ми тепер перебуваємо (автор має на увазі 80-ті роки), характеризується розумінням людини як "володаря своєї долі", котрий має здатність здійснювати контроль за способами і шляхами становлення власної особистості.

Етапи інтеріоризації та культура знака. Л. С. Виготський (1896 — 1934)

З ім'ям ***Л.С.Виготського*** пов'язується одна з найбільших шкіл у радянській психології, до якої належали такі вчені, як ***О.М.Леонтьєв, О.Р.Лурія, П.Я.Гальперін, О.В.Запорожець, П.І.Зінченко, Д.Б.Ельконін*** та ін. Покладення в основу вивчення психологічного **дії-діяльності**, співвіднесення її з суб'єктивним аспектом психічного так, що визначальною виявилася саме дія, вказівка на те, що соціальне набуває відносної самостійності до біологічного, насамперед від явищ мозку, висунення багатьох плідних і цікавих ідей щодо індивідуального та історичного розвитку психічного — таким був внесок цієї школи у світову психологію.

Виготський почав цю справу, здійснивши марксистську критику методологічних засад "буржуазної" психології. Психологія поведінки, в яку можна включити й різні форми психоаналізу, є психологією двох факторів, що фатально визначають поведінку людини. Ця біосоціальна психологія якщо і говорить про поведінку, то тільки в негативних характеристиках. ***Фрейд,***

Адлер, Горні, Фромм прямо або опосередковано кидають людину в порочне коло безвихідності. Радянська психологія з самого початку відкинула песимізм поведінкознавства, разом з його двома факторами, що визначали людську поведінку.

Характерно, що психологія до цього часу ще не знала справжньої людської **діяльності** в її позитивних характеристиках, тим більше творчих. Те, чого досягає в цьому плані психоаналіз, є лише ідея компенсації, яка пояснювала, зокрема, необхідність фантазування. Ось чому наукова психологія мала тепер перейти від фаталізму поведінки до панування ідеї про активну діяльність, на чому наполягали класики марксизму-ленінізму, обґрунтовуючи вихідні позиції наукової психології.

Відомо, що вади поведінкового підходу рівною мірою властиві як біхевіоризму, так і різним видам психоаналізу. Правда, психоаналіз теж сприяв ліквідації системи психології свідомості, проте він не відкинув її повністю як біхевіоризм. Постулювання ідеї внутрішнього світу людини і можливості його вивчення все ж було ліквідацією психологізму. Було зроблено акцент на факторах поведінки, було виявлено деякі форми самої поведінки, її якісні характеристики, наприклад компенсаторність, агресивність і т. п. Незважаючи на те, що одним із провідних факторів поведінки був фактор соціальний, він мислився, зрештою, так, що людину було відкинуто назад, до її первісного біологізму. Разом із тим поведінка людини стала жертвою її соціальності, і було б, мабуть, краще, якби людина її взагалі не мала.

Поступово усвідомлювалася необхідність подолання поведінкового підходу через розробку проблематики психології діяльності. Слід було зрозуміти **позитивну** роль "культурності", "соціальності". Слід було відкинути біологічний фаталізм у діяльності вищих психічних функцій. Перший важливий крок на цьому шляху зробив Виготський, висунувши ідею **розвитку вищих психічних функцій**. Він зробив спробу послідовно провести **моністичне тлумачення психічного**, показати дійсне відношення природного й культурного, природного та історичного, біологічного і соціального.

Розрив між нижчими та вищими психічними функціями привів до розчленування психології на **пояснювальну** та **описову**. Правда, можна поставити питання, чи був це поділ, а не розрив єдиної дисципліни? Чи не слід говорити більш точно про дальшу диференціацію психології на відповідні галузі як прогресивне явище? Адже спроби об'єднання відокремлених галузей єдиної науки не позбавлені відтінку формальності.

Залишаючись у межах термінології психології поведінки, Виготський відшукує важливий принцип, який необхідно застосувати до психології, щоб зробити її дійсно цілісною та науковою, — **принцип історизму**. Дилему "фізіологія або математика духу" Виготський вирішує так, що пропонує "історію людської поведінки", її специфічно людські форми.

Слід наголосити, що Виготський поки не говорить про **діяльність** прямо, але робить крок до цього, показуючи справжні діяльності в генетичному плані, тобто те, що психологія поведінки (біхевіоризм, гештальтпсихологія,

психоаналіз та ін.) майже не вивчала. Слід сказати також, що Виготський ще уявляє будову психічного за взірцем психоаналітичної психології — як багатоповерхову будову. В якомусь прихованому аспекті Виготський вносить ще більший розкол у структуру психічного. ніж це зробили такі психологи, як ***Вундт, Дільтей, Шпрангер***. Пояснення єдності психічного часом має чисто словесний характер, а по суті пропонується набір різних структур поведінки — давніх та нових. Наявність **рудиментарних функцій** якнайкраще підтверджує ідею генсалогічної будови особистості і вводить її в генетичний контекст історії поведінки. На основі вивчення цих рудиментарних форм поведінки Виготський хоче виявити лінію її розвитку.

Кидання жереба, зав'язування вузлика "на пам'ять", рахунок на пальцях як три основні рудиментарні операції мають полегшити людині поведінковий, **учинковий** акт. Але, кажучи принципово, всі рудиментарні форми поведінки полегшують труднощі вчинку, є його, за висловом Виготського, **автостимуляцією**. Штучно створений стимул як засіб оволодіння поведінкою є знак. Тут слід бачити центральне місце психології Виготського.

Відкинувши питання про співвідношення біологічного та соціального, Виготський висунув **проблему розвитку культурної поведінки**. На його думку, культура полягає в тому, що людина стає господарем власної поведінки, яку тепер може змінювати за власним бажанням. Той самий стимул, який у поведінковій психології мав однозначно викликати реакцію, тепер перетворюється в **стимул**, який сам створюється людиною для того, щоб організувати її поведінку. Але це вже не просто зовнішній стимул, що може бути прирівняний до біологічного та фізичного подразника. Це стимул-знак, котрий має функцію **самостимуляції**. Це стимул, що став внутрішнім надбанням людини, стимул інтеріоризований, тобто створений в результаті інтеріоризації тілесної дії з предметом.

Сигніфікація як створення і використання знаків має, за Виготським, покласти чітку межу між людиною і твариною, між біологічним і соціальним. Виготський таким чином ще більше розчленовує психологію на дві взаємовиключні сфери, продовжуючи по суті напрям, початий Дільтеєм, та своєрідно перетворивши вчення про стимули й реакції, тобто основну поведінкову формулу. Правда, Виготський прагнув показати принципову відмінність людини і тварини на основі сигніфікативної діяльності. Проте він обминає той факт, що без наявності останньої не тільки людина, а й тварина не могла б існувати.

Сигніфікативна діяльність властива і тварині, і людині. Поняття такої діяльності нівелює їхню психологічну різницю. Виходить зовсім протилежне тому, що хотів досягти Виготський. Принцип сигніфікації, про який мова піде нижче, має бути розглянутий переважно з точки зору історії психології — як найважливіший інструмент, що дає змогу здійснити перехід від психології поведінки до **психології поведінкової діяльності**.

Використання **знарядь** і **знаків** як вид опосередковуючої діяльності людини і становить вищу психічну функцію, або вищу поведінку. Знаряддя при

цьому спрямовується на зовнішній світ, а знак — на людську психіку, суб'єктивність. Розвиток вищої психічної функції, як його уявляє Виготський, є історія знаків, які вказують на те, що культурні форми поведінки мають свої природні корені в натуральних її формах. Таким чином, культурне, за Виготським, виявляється майже натуральним, і по суті їхню відмінність не встановлено. Виготський, мабуть, відчуває це і намагається вирішити питання формальним застосуванням діалектичних схем (приміром, "зняття" і т. ін. Умовний рефлекс "знімається" в інтелектуальній дії, одночасно існуючи і не існуючи в ній.

Соціальну природу психіки людини Виготський розуміє так, що відношення між вищими психічними функціями колись були реальними відношеннями між людьми. Відтак робиться висновок: "Міркування є перенесення в середину суперечки". Поділ функцій між людьми є основним механізмом модифікації та трансформації функцій самої особистості. Будь-яка вища психічна функція необхідно проходить через зовнішню стадію у своєму розвиткові, тому що вона є початковою соціальною функцією.

Теорія знакових функцій є вирішальною відмовою від поведінкової психології. Вчинок стає активним засобом людського існування, активного самовизначення. Але це ще не справжнє самовизначення, яке пов'язується з творчою діяльністю людини. Виготський лише почав досліджувати психологію творчості — генетичну та загальну, залишаючись при цьому в рамках знакової теорії.

Свою основну психологічну концепцію Виготський виклав у праці "*Історія розвитку вищих психічних функцій*" (1931). З самого початку він скаржиться на те, що в сучасній йому психології, не тільки зарубіжній, а й радянській, допускають змішування, а подекуди й ототожнення природного і культурного, природного та історичного, біологічного й соціального. І стара суб'єктивна психологія, і поведінкова (біхевіоризм та рефлексологія) зводили вищі форми до нижчих, шукали "елементи" психічного, які потім намагались об'єднати у складні структури. Таким чином, пише Виготський, виникла велика мозаїка психічного життя, складена із окремих шматків переживань, грандіозна атомістична картина розчленованого людського духу. Стара психологія (та й сучасна йому) не розуміла справжньої психологічної проблеми, пов'язаної з використанням **знарядь** та людською **мовою** — цими коріннями культурних форм поведінки.

Історія розвитку вищих психічних функцій є те саме, що й історія культурного розвитку дитини, який полягає в тому, що дитина оволодіває власними процесами поведінки. Розрив, який намітився у тлумаченні нижчих та вищих функцій, привів зрештою до поділу психології на пояснювальну та описову (***В.Дільтей, Г.Мюнстерберг, Е.Гуссерль*** та ін.). Виготський таврує такий розкол і не бачить у ньому нічого позитивного — на відміну, скажімо, від хімії, котра свого часу розділилася на неорганічну та органічну, що було, без сумніву, прогресивним явищем.

Виготський стверджує, що вищі форми поведінки, зобов'язані своїм походженням історичному розвиткові людства, або стають в один ряд з

фізіологічними процесами (причому їхній розвиток обмежується першими роками життя, протягом яких інтенсивно наростає вага мозку), або відмовляються від усього матеріального і починають нове, на цей раз вічне і вільне життя в царстві ідей, розкриваючись інтуїтивному пізнанню, яке набуває форми позачасової "математики духу". Питання поставлено просто: "або—або"; або фізіологія, або математика духу. І все це **історія** людської поведінки як частина загальної історії людства. Виготський кваліфікує сучасну йому психологію як таку, що вражена "хворобою антиісторизму", що виражається в тому, що для своєрідності вищих, специфічно людських форм поведінки не залишається місця. Адже історичне розвивається у природному, культурне — в натуральному. При цьому аналіз культурних форм поведінки з боку їхнього змісту підмінюється з'ясуванням генезису цих форм та їхньої структури.

Виготський здійснює найсерйозніші спроби показати перехід від "біо" до "соціо", що в поведінковій психології мало суто еклектичний вигляд. У вирішенні цього питання полягає центральне завдання "культурно-історичної теорії розвитку психічного". Саме з цієї позиції було здійснено критику психоаналізу як "біологічно зорієнтованої психології" і критику "розуміючої психології" Е.Шпрангера, яка орієнтувалася на ідеалістичну філософію. Шпрангер висунув положення "Psychologica — psychological", тобто психічне пояснюється психічним. Виготський кваліфікував це як девіз ідеалістичної психології.

За Виготським, поняття розвитку вищих психічних функцій охоплює **дві групи явищ**, які взаємно й нерозривно пов'язані, але ніколи не зливаються воєдино. Це, по-перше, процеси оволодіння зовнішніми засобами культурного розвитку й мислення — мовою, письмом, рахунком, малюванням. По-друге, це процеси розвитку специфічних вищих психічних функцій, які називаються у традиційній психології довільною увагою, логічною пам'яттю, утворенням понять і т. ін. Ці дві групи явищ, узяті разом, і утворюють те, що умовно називаємо процесом розвитку вищих форм поведінки. При цьому Виготський неодноразово вказує, що процеси біологічного та культурного розвитку поведінки виявляються у філогенезі **роздільно** — як самостійно й незалежно існуючі лінії розвитку, що становлять об'єкт окремих психологічних дисциплін.

Основним та всевизначаючим фактором психічного розвитку — на відміну від еволюційного — слід вважати ту обставину, пише Виготський, що розвиток вищих психічних функцій відбувається **без зміни біологічного типу людини**, що є змістом еволюції. Ця риса і складає своєрідність історичного розвитку людини. Адже при зовсім зміненому типі пристосування у людини на перший план виступає розвиток її штучних органів — знарядь, а не зміна органів та будови тіла. Істотних відмінностей у біологічному типі примітивної людини та культурної Виготський не вбачає. Сприймання, рухи, реакції у певному плані можуть бути розвинені у примітивної людини більше, ніж у культурної. За Виготським, "культура створює особливі форми поведінки, вона видозмінює діяльність психічних

функцій, вона надбудовує нові поверхи в системі поведінки людини, що розвивається".

Якщо суспільство не створює надорганічних форм поведінки, то культурний розвиток дитини здійснюється через динамічні зміни органічного типу. Ось чому вирішальним моментом у розвитку дитини (в розумінні визначення кола доступних для неї форм поведінки) Виготський вважає перший крок на шляху **самостійного використання і знаходження знарядь**, який здійснює дитина в кінці першого року свого життя. Розвиток вищих форм поведінки вимагає біологічної зрілості, певної її структури. Саме це закриває шлях до культурного розвитку навіть найвищим, найбільш близьким до людини тваринам. Цілком зрозуміло, що нормальний тип психофізичного розвитку дитини є необхідною передумовою її культурно-психологічного розвитку. І все ж, незважаючи на ці слушні зауваження, Виготський не припускає можливості біологічної еволюції в рамках історичного розвитку людини.

Розглядаючи ідеї, пов'язані з культурно-історичним розвитком психіки, Виготський піддає критиці ***В.Вундта***, вказуючи, що його експериментальна психологія та психологія народів відокремлені проваллям, позаяк остання будується методом інтерпретації об'єктивних духовних утворень (мова, мистецтво, звичаї). Спроба внести експеримент у вивчення культурних функцій виявилася невдалою у зв'язку з пануванням вузькоповедінкової формули S — R. Об'єктивно така теорія інтерпретувала людину як пасивну істоту. Незважаючи на різні застереження і спроби досліджувати саме особистість, поведінкова психологія звела людину до однієї площини реагування.

За Виготським, індивід у своїй поведінці виявляє в застиглому вигляді різні та вже **завершені фази розвитку**. Генетична багатоплановість особистості, яка містить шари різної давності, надає їй надзвичайно складного вигляду і одночасно слугує немовби генетичною драбиною, що сполучає через цілий ряд перехідних форм вищі функції особистості з примітивною поведінкою в онто- і філогенезі. Ще раз зазначимо, що наявність рудиментарних функцій, на чому особливо наполягає Виготський, найкраще підтверджує ідею про генеалогічну будову особистості і вводить цю будову в генетичний контекст поведінки — поведінкової історії індивіда.

На основі таких рудиментів, як уже було сказано, Виготський хоче послідовно простежити процес психічного розвитку. Якщо розкрити кожний рудимент логічно, буде видно загальний ступінь культури, на який у різні епохи і в різній формі піднімались усі народи. Виготський не вказує, що це вже здійснював ***О.М.Афанасьєв*** у книзі *"Поетичні погляди слов'ян на природу..."*, шукаючи рудименти в етимологічному змісті слів, виразів та розкриваючи в результаті їхній давній смисл.

Ми вже знаємо, що Виготський насамперед вказує на жереб як на характерний рудимент поведінки. Якщо людині важко подолати альтернативу, вона кидає жереб. Примітивна людина вводить засоби, що полегшують для неї вчинок. Це — **штучні символи**, що створюються самою людиною. Тва-

рина губиться в такій ситуації, або ж, навпаки, зовсім не переживає амбівалентності: вислюк із відомої приповідки з'їдає не одну з двох, обидві копиці сіна. Людина, знаходячи вихід у жеребі, показує шлях культурного розвитку поведінки. Слід сказати, що сам жереб не ізольований від загального зв'язку речей, він включається в ланцюг причин і наслідків, є їхнім феноменом і т. д., внаслідок чого він і може вказувати шлях учинку, вибір з альтернатив і т. ін.

Виготський дещо спрощує питання про основу психологічної віри у характер жеребкування. Зокрема, ***Дж.Фрезер*** пов'язує з цим магічний світогляд. Правда, якщо Фрезер не цікавиться питаннями вибору, надання переваги у складних ситуаціях, що постають перед первісною людиною, тобто не ставить прямо психологічних питань, то Виготський прямує саме цим шляхом. Його цікавить характер активного втручання людини в ситуацію, **активна роль людської поведінки**, яка полягає, зокрема, у введенні нових стимулів. Як вважає Виготський, у цьому і є новий принцип, нове своєрідне відношення між поведінкою і стимуляцією.

Стимул стає знаряддям діяльності людини. Операція з киданням жереба виявляє нову і своєрідну структуру порівняно з буридановою ситуацією; нове полягає в тому, що людина сама створює стимули, які визначають її реакції, та використовує ці стимули як засоби для оволодіння процесами власної поведінки. Людина сама визначає свою поведінку за допомогою штучно створених стимулів-засобів.

Виготський не пояснює, чому жереб слід вважати рудиментом. Коли утруднено вчинок-вибір, людина виявляє схильність кидати жереб. Особливо це стосується екстремальних ситуацій. Виготський не вказує також на інший мотив: людина знімає з себе вину за можливу невдачу, перекладає її на об'єктивні, не залежні від неї обставини (зокрема, розташування предметів жереба).

Другий рудимент — зав'язування вузолка на пам'ять. Цей допоміжний засіб запам'ятовування становить, за Виготським, також нову, специфічно людську форму поведінки, а головне — одну з найперших форм письмової мови, що відіграло величезну роль в історії культури в цілому. Виготський вважає, що зав'язування вузолків було спочатку практичною операцією і лише згодом стало магічною церемонією.

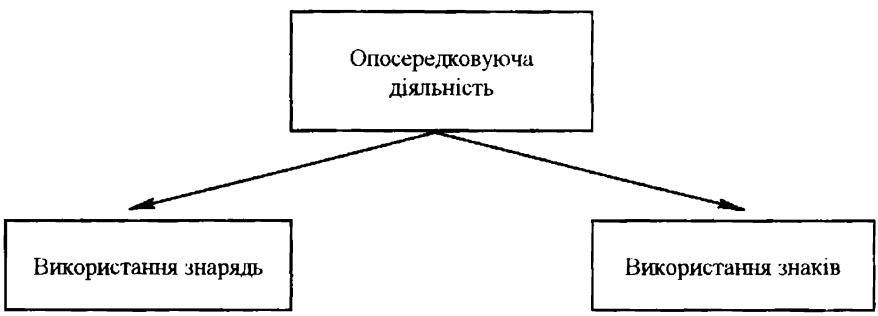
Нарешті, така рудиментарна форма культурної арифметики, як рахунок на пальцях. Сутність такого роду поведінки Виготський бачить у тому, що відбувається перехід від безпосереднього сприймання комплексів до створення допоміжних стимулів та активного визначення своєї поведінки за їх допомогою. У цьому — особлива риса вищих форм поведінки.

Ці три форми поведінки лише умовно можна назвати рудиментарними. Вони існують весь час і будуть існувати, поки людина матиме потребу діяти в ситуаціях, які переважають її звичайні чисто розумові операції. Причому таких рудиментів можна знайти безліч, не обмежуючись казковим числом "три".

Позитивний момент у цих штучних стимулах Виготський бачить у тому, що вони виступають як **автостимулятори**. При цьому людина сама створює нову психологічну ситуацію, що не здійснюється в елементарних формах поведінки. Штучні стимули-засоби, які вводяться людиною у психологічну ситуацію та виконують функцію автостимуляції, Виготський називає **знаками**, надаючи цьому терміну більш широкий і разом з тим більш точний смисл, ніж у звичайному слововживанні. Будь-який штучно створений людиною **умовний стимул** є засобом оволодіння поведінкою (чужою або власною) і є знаком.

Істотними для знака Виготський вважає два моменти: його походження та функцію. Цю знакову функцію Виготський пов'язує з ідеями ***І.П.Павлова*** про першу і другу сигнальні системи. Якщо основною і найбільш загальною діяльністю великих півкуль у тварин і людини є сигналізація, то основною і найбільш загальною діяльністю людини на відміну від тварин (з психологічного боку) є сигніфікація. Отож Виготський вводить у психологію "новий регулятивний принцип поведінки, нове уявлення про визначальні фактори реакцій людини. Це — **принцип сигніфікації**, який полягає в тому, що людина ззовні створює зв'язки в мозку, керує мозком і через нього — власним тілом". Вимоги вираження та спілкування і створюють сигналізацію та сигніфікацію. Виготський бачить у цьому гуманізацію психології і використовує при цьому вислів відомого французького психолога ***Ж.Політцера*** "Концепція детермінізму гуманізується".

Винайдення та використання знаків як допоміжних засобів для вирішення якої-небудь психологічної задачі, що стоїть перед людиною (запам'ятати, порівняти, повідомити, вибрати і т. ін.) з психологічного боку становить певну аналогію з винаходом і використанням знарядь. Істотною ознакою обох зближуваних понять Виготський вважає їхню **інструментальну функцію**. Щодо знака це означає виконувану ним функцію стимула-засобу стосовно якої-небудь психологічної операції, те, що він є знаряддям діяльності людини. При цьому Виготський не ототожнює знак і знаряддя, інакше "знаряддя" виступатиме метафорою. Їхнє справжнє відношення можна показати так:



При цьому діяльність інтелекту не вичерпується використанням знарядь і знаків.

Відмінність між знаряддям і знаком Виготський бачить у тому, що знаряддя спрямовано назовні, а знак — усередину людини. І знаряддя, і знак Виготський позначає терміном "вища психічна функція", або "вища поведінка". Аналізуючи вищі психічні функції, Виготський застосовує **експериментально-генетичний метод**, застережуючи при цьому, що він відкидає "атомістичний", "цеглинний" підхід до пояснення психічного. Він прагне "експериментально уявити будь-яку вищу форму поведінки не як річ, а як процес, взяти її в динаміці, щоб іти не від речі до її частини, а від процесу до його окремих моментів". Прагнучи вивести психологію з кризи, Виготський рекомендує переходити **від опису до пояснення**. Крім того, він намагається подолати прірву між біологічним і соціальним, вказуючи при цьому, що біологічне потребує пояснення, а соціальне — описовості. Ці крайньо протилежні точки зору Виготський хоче синтезувати.

На основі аналізу динаміки явищ Виготський простежує виникнення вищих психічних функцій, з тим щоб "розплавити психічні скам'янілості". Він пише, що ніде атомістичний характер психології елементів, її логіка твердих тіл, її намагання розглядати психічні процеси як мозаїку незмінних речей, її уявлення про те, що вище — це просто складне, — ніде все це не виявилося з такою ясністю, з таким наочним схематизмом, як у найбільш розробленому розділі старої психології — в експериментальному аналізі складної реакції. Правда, подекуди Виготський вдається до "діалектичного схематизму" в поясненні психологічних явищ, але головна мета його полягає в тому, щоб побачити якісні відмінності вищої форми поведінки.

Говорячи про структуру вищих психічних функцій, Виготський на перший план висуває **значення цілого**, яке не слід зводити до суми частин. Генетично первинні структури Виготський називає примітивними. Це — натуральне, природне психологічне ціле, зумовлене головним чином біологічними особливостями психіки. Генетично вторинні структури Виготський називає вищими структурами, які виникають у процесі культурного розвитку.

Як сподівається Виготський, вищі структури, протиставлені нижчим, мають подолати злитність стимулу та реакції. Між ними слід поставити проміжну ланку, і тоді вся операція набуде характеру опосередкованого акту. Середній стимул стає **знаком.** Саме він у вищій структурі виявляється визначальним цілим або фокусом усього процесу. Весь поведінковий акт організовується за допомогою включення в ситуацію певних штучних стимулів, які виконують роль знаків. Разом із цим приходить оволодіння власними реакціями.

В цілому Виготський вважає своєю заслугою положення про те, що оволодіння поведінкою являє собою опосередкований процес, який завжди здійснюється через відомі допоміжні стимули. Єдність усіх процесів, що входять до складу вищої форми, Виготський мислить на основі двох моментів: єдності задачі, що стоїть перед людиною, і тих засобів, які визна-

чають всю структуру процесу поведінки. Виготський натякає також на виділення третього ступеня в розвиткові поведінки — **інтелектуальної реакції**, що вже намагався здійснити ***К.Бюлер*** своєю теорією трьох стадій (інстинкт, навичка, інтелект). Проте ця теорія не розкрила специфіки людської поведінки, для якої Виготський відводить третю стадію. "Ця нова галузь так само відноситься до трьох останніх областей, як процес історичного розвитку людства в цілому відноситься до біологічної еволюції".

Виготський часто зауважує, що культурний розвиток ще не став предметом сучасної психології, а це призводить до того, що культурне розглядається лише з **натурального боку:** міркують так, що інтелектуальні реакції спрямовуються тільки на культурний зміст. При культурному розвиткові підняття функції на вищий ступінь як удосконалення діяльності переноситься з органічної ділянки на функціональну. Тобто мова йде про розвиток самого прийому.

Виготський будь-що намагається подолати як інтелектуалістичний погляд, який виводить культуру з діяльності людського інтелекту, так і механістичний, який розглядає вищу форму поведінки виключно з точки зору її виконавчого механізму. Додаючи одну і другу однобічності, Виготський вприту підходить до природної **історії знаків**. Ця історія показує, що культурні форми поведінки мають свої природні корені в натуральних формах. Там, де раніше дослідники бачили або просте відкриття (наприклад, дитина відкриває значення слів, за теорією ***В.Штерна***) або ж простий процес утворення навички, Виготський знаходить складний процес розвитку.

І все ж чіткої межі між твариною і людиною на базі теорії знаків Виготський не встановлює. Він зовсім не показує, що й тварини використовують певні знаки і що взагалі без знаків того або іншого гатунку ніяка поведінка, навіть просто організована, неможлива. Ось чому культурне, яке прагне відмежуватися на основі оволодіння знаками, має тенденцію сповзати до натурального. Мало допомагає тут ідея Виготського про **генеалогічну структуру** генетично різних шарів у поведінці людини, які є відображенням генеалогічного походження і розвитку мозку. Поєднання різних шарів відбувається на основі абстрактної діалектичної схеми "зняття": так, умовний рефлекс "знімається" в інтелектуальній дії, одночасно існуючи в ній, і т. п. Категоріальні зв'язки не відображають реальний механізм мозку, а піднімають його тлумачення. Наукове мислення спускається до метафізичного, спекулятивного. Крім того, очевидно, що ідеї "шарів" і "зняття" нижчого у вищому мало узгоджуються між собою. Уявлення про шари взагалі є не більше як метафора. Проте на такому уявленні Виготський неодноразово наполягає.

Розкриваючи культурне значення знака, Виготський розробляє так звану **ідею інтеріоризації та соціалізації знака**. У своїй первинній ролі знак завжди є засобом соціального зв'язку, засобом впливу на інших. Тільки на цій основі він виявляється засобом впливу людини на саму себе. Так, докази виникають спочатку в суперечці між дітьми і тільки згодом переносяться

в саму дитину. Виготський показує протилежний процес — екстеріоризацію, наполягає на однобічності переходу і потрапляє в метафізичну суперечку на тему, що було раніше: курка чи яйце. Він хоче зрозуміти психічне як вторинне, але змішує дві площини дослідження — природничо-наукову і гносеологічну. Він твердить, ніби внутрішнє у вищих психічних функціях було колись зовнішнім. Знак функціонував спочатку як щось зовнішнє, а потім підпав під процес інтеріоризації. Більше того, прагнучи показати соціальний аспект інтеріоризації, Виготський зауважує, що "відношення між вищими психічними функціями були колись реальними відношеннями між людьми".

Тут Виготський робить посилання на ***П.Жане*** і ***Ж.Піаже***. Жане твердив, що слово первинно було командою для інших. Більше того, воно завжди є командою, оскільки слугує основним засобом оволодіння поведінкою. Розвиваючи ці ідеї, Виготський показує, що розподіл функцій між людьми є основним механізмом модифікації і трансформації функцій самої особистості.

Будь-яка вища психічна функція, за Виготським, з необхідністю проходить через зовнішню стадію у своєму розвитку, позаяк вона первинно є соціальною функцією. Виготський відрізняє свою теорію інтеріоризації від аналогічних теорій ***Е.Кречмера, К.Бюлера, Ж.Піаже*** тим, що робить наголос на соціальних аспектах зовнішнього. "Будь-яка вища психічна функція була зовнішньою тому, що вона була соціальною раніше, ніж стала внутрішньою, власне психічною функцією, вона була спочатку соціальним відношенням двох людей". Це дає підставу Виготському говорити про **соціогенез вищих форм поведінки**.

Модифікуючи відомий вираз ***К.Маркса*** з "*Капіталу*", Виготський пише, що психологічна природа людини є сукупність суспільних відносин, перенесених усередину і перетворених на функції особистості та форми її структури. На противагу Піаже Виготський вважає, що розвиток іде не до соціалізації, а до перетворення суспільних відносин у психічні функції. Тут слід, правда, додати, що від інтеріоризованого змісту відбувається перехід до соціалізації вищого порядку і т. д., тобто має місце справжня діалектика між внутрішнім і зовнішнім.

Певна методологічна нечіткість, яку допускає Виготський у питанні про відношення вищих і нижчих психічних функцій, приводить, зрештою, до втрати чітких меж між ними, а це завершується саме зведенням вищого до нижчого, чого так не бажає сам Виготський. Він пише: "Культура нічого не створює, вона тільки видозмінює природні дані відповідно до цілей людини". Тут слід було б розкрити саму природу цілей, здійснити їхнє диференціювання.

Відокремивши спочатку природне від культурного, емансипувавши останнє від природного, Виготський здійснює поворот у протилежний бік і вказує, що **можливість інтеріоризації залежить від ступеня психічного розвитку**, що справа полягає не в зовнішньому засвоєнні, а в розвиткові. Саме засвоєння нової культурної операції Виготський поділяє на ряд ланок, стадій, що внутрішньо пов'язані одна з одною і здійснюють взаємний пе-

рехід. Це той пункт у теорії Виготського, який далі було досить широко розвинуто в теорії "поетапного формування розумових дій" (***П.Я.Гальперін*** та ін.).

Місце Виготського в історії вітчизняної психології полягає насамперед у тому, що він здійснив грунтовну спробу заперечити поведінкову психологію, показати психічне як результат поведінкових актів, які приводять до інтеріоризації зовнішніх дій. Цим було зламано наріжний камінь поведінкової психології — "біо-соціо", що зводило психічне, зрештою, до однієї площини, а саме біологічної. Учні Виготського, насамперед ***О.М.Леонтьєв***, перейшли до дослідження конкретних форм діяльності.

Інтеріоризація у світлі теорії системної локалізації вищих психічних функцій людини. О. Р. Лурія (1902 — 1975)

Цю теорію ***О.Р.Лурія*** створював як відповідь на питання щодо локалізації вищих психічних функцій людини. Це був один із важливих предметів **нейропсихології**, яку він створив як галузь психології. У нейропсихології його цікавили **нейропсихологічні синдроми**, які постають при ураженні тих або інших ділянок мозку (нейропсихологічна синдромологія). Лурія вивчав також форми порушень психічних процесів залежно від локалізації цих порушень (нейропсихологія пізнавальних процесів), сформулював **принцип мозкової організації вищих психічних функцій людини**.

Нейрохірургічна клініка дає нейропсихології унікальну можливість перевірки нейропсихологічних гіпотез, тобто успіхи нейропсихології прямо залежать від нейрохірургії.

Лурія показав **роль глибинних підкоркових і серединних структур** у мозковій організації психічних процесів. Досліджувалися також порушення емоційно-особистісної форми хворих; ставилися проблеми лінгвістичного аналізу мовних порушень у клініці локальних порушень головного мозку. До праць ученого з нейропсихології можна залучити і психофізіологію в дусі природничо-наукових ідей ***І.М.Сєченова***. Лурія прагнув створити "психологічно орієнтовану фізіологію", яка мала б своїм предметом фізіологічний аналіз свідомих психічних актів людини. Мова йшла не про просту відповідність (паралелізм) фізіологічного і психологічного, а про системні утворення, зокрема такі, про які писав ***П.К.Анохін***.

Головною в дослідженнях Лурія є та ділянка в нейропсихології, що вивчає психофізіологію локальних уражень мозку, які пов'язані з вищими

психічними функціями — увагою, сприйманням, пам'яттю, інтелектом, довільними рухами.

Таким чином, коло наукових проблем ученого включає загальнотеоретичні проблеми психології, онтогенез, історичний розвиток психіки, дослідження мозкових механізмів психічної діяльності.

У Московському інституті психології Лурія працював під керівництвом ***К.М.Корнілова***, гостро критикував ідеалістичну психологію, всіляко пропагував діалектичний матеріалізм. В ранні роки своєї творчої діяльності Лурія захоплювався фрейдизмом (як і багато інших відомих психологів), але згодом зрозумів несумісність цього напряму з марксизмом.

Розроблюючи проблеми психології емоцій, Лурія досліджував "**афективні сліди**" злочинів, що мало паралелі з відомими розробками "детектора брехні". Досвід теоретичних і експериментальних досліджень свідчив про те, що має бути побудована нова методологічна засада психології, що реактологічний підхід вичерпав себе. Насправді там не було чому вичерпуватись. Адже реактологія базувалася на старій схемі — тріаді (суб'єктивна психологія, об'єктивна психологія та їхній синтез): безплідна з самого початку позиція.

Разом з ***Л.С.Виготським*** і ***О.М.Леонтьєвим*** Лурія почав розробляти теорію культурно-історичного розвитку психіки. В результаті було написано книгу "*Етюди з історії поведінки*" (спільно з Виготським), де здійснювалася спроба довести соціально-історичну детермінованість свідомості, значення в індивідуальному розвитку психіки засвоєння суб'єктом досягнень культури.

Далі Лурія — керівник кафедри психології Академії комуністичного виховання ім. Н.К.Крупської. Разом з Виготським і Леонтьєвим він продовжує розробку вузлових проблем психології ("*Знаряддя і знак*", 1931). Якщо практична діяльність, зазначає Лурія, опосередковується знаряддями матеріального виробництва, то психічна діяльність здійснюється за допомогою знарядь духовних (знакові системи), насамперед мовних. Спрямовані спочатку на спілкування як його засіб, вони далі стають засобами формування психічних властивостей людини — уваги, пам'яті, мислення.

Було висунуто гіпотезу про те, що тут має місце **перехід від зовнішнього до внутрішнього**. Поступово зникає необхідність у зовнішніх опорах (запам'ятовування тощо), і на перший план виступають внутрішні засоби. Так розкриваються опосередковані психічні процеси, здійснюється їхня **інтеріоризація** — перетворення зовнішньої комунікації у внутрішню діяльність, де процеси відбуваються вже в суб'єктивному плані.

Дослідження **взаємозв'язку спадковості й середовища** у психічному розвитку індивіда грунтувалися на "близнюковому методі" (в одного індивіда спеціально формувалися психічні функції, у другого ні). Вивчалося сприймання, пам'ять, мова близнюків. Було встановлено, що генетична зумовленість діє ефективніше стосовно простих психічних функцій. Вищі психічні процеси взагалі спадково не передвизначені. Головний вплив тут — із боку виховання та зовнішніх умов.

Поряд із проблемами загальної, дитячої та медичної психології Лурія вивчав **історичний розвиток психіки** в дусі культурно-історичної традиції. Одним із перших серед радянських психологів Лурія починає **порівняльні дослідження** психіки людей, що живуть у різних соціально-економічних і культурних умовах. Здатності людей (пізнавальні та ін.), стверджує вчений, не визначені наперед генетично, а є результатом соціального впливу.

Було досліджено **роль мови** у перетворенні недовільних, імпульсивних рухів у довільні, такі, що керуються свідомо. Порушення узагальнюючої, абстрагуючої та регулюючої ролі мови в аномальної дитини призводить до зниження рівня вольової організації поведінки. Вчений аналізує також компенсаторні дії при психологічних дефектах.

У 20—30-ті роки Лурія досліджував **мозкові механізми психічної діяльності**. Цю тему він плідно продовжив у роки Великої Вітчизняної війни (проблеми діагностики і відновлення психічних функцій після уражень головного мозку).

По війні Лурія розробляє проблеми нейропсихології, а також питання загальної та генетичної психології, досліджує роль мови в регуляції довільних рухів у нормальних і аномальних дітей на різних стадіях їхнього розвитку. Піддослідні виконували складні конфліктні програми, оволодівали своєю поведінкою відповідно до інструкції. Це було внеском у справу дослідження генезису і механізмів людської волі.

У 70-х роках виходять праці Лурія "*Маленька книжка про велику пам'ять*" і "*Втрачений та повернутий світ*". Зокрема, мова йшла про двох людей: один мав феноменальну пам'ять, а другий значною мірою втратив її внаслідок мозкового поранення. Розкривалося значення пам'яті у структурі особистості, у баченні світу, в структурі свідомості, вплив пам'яті на пізнавальну та емоційно-вольову сфери.

В.В.Давидов прямо говорить про ***школу Виготського—Лурія—Леонтьєва***. **Вищі психічні функції** можуть існувати тільки завдяки взаємодії високодиференційованих мозкових структур, кожна з яких робить свій специфічний внесок у динамічне ціле і бере участь у **функціональній системі.** Це положення докорінно протилежне як вузькому локалізаціонізму, так і ідеї дифузної еквіпотенціальності мозку.

Вищі психічні процеси спираються на складну роботу спільно діючих **функціональних комбінаційних центрів** кори головного мозку. Мова йде про "динамічну локалізацію вищих психічних функцій у корі головного мозку". Лурія виходив із ідеї динамічної, системної локалізації функцій, висунутої ***І.П.Павловим***, і розробленої щодо вищих психічних функцій ***Виготським***.

Лурія описав порушення вищих психічних функцій, що виникають при локальних ураженнях мозку, виділивши синдроми порушення окремих зон лівої півкулі. Вчений намагався показати, яку роль у формуванні вищих психічних процесів відіграють коркові відділи тих або інших аналізаторів і до яких системних порушень призводять ці ураження. При цьому праву півкулю Лурія називає субдомінантною.

Лурія вважав, що до нього у вирішенні проблеми "тіло й душа" були суцільні помилки. Але він сам потрапляє у сферу паралогізмів, коли тлумачить проблему співвідношення психіки, суб'єктивності та функціональної будови мозку. Дійсно, післявоєнні роки були стрімкими у "фізіологічних" відкриттях: ідеї ретикулярної формації, активації, бадьорості мозку тощо. Саме на цій основі в науці відновився "лемент" щодо матеріальної основи психічного. Нарешті, не можна не зважати на славнозвісну ідею функціональних органів мозку, що була спрямована проти вузького локалізаціанізму та еквіпотенціальності мозку. Моделі сучасні, — архетипи споконвічні. Жодна концепція, навіть із найновіших, не вирішує питання про можливість психічного на грунті фізіології мозку як тілесного субстрату. Постає лише нова міфологія мозку замість старої.

Настановчий смисл психічного як результат інтеріоризації. Д.М.Узнадзе (1886 — 1950)

Д.М.Узнадзе з самого початку відкидає традиційну точку зору на **психологію як науку про свідомість**. Якщо вважати, що пізнання, почуття і воля є свідомими актами, тоді перехід від тілесних процесів до суб'єктивно-психічних буде зовсім не зрозумілим, а питання про відношення тілесного і суб'єктивного виявиться неправильно поставленим. Психолог змушений буде визнати паралелізм тіла і душі, тому що ніякого переходу від тілесного до психічного в плані традиційної психології уявити не можна. Відкидаючи ідею паралелізму, Узнадзе заперечує можливість ототожнення психічного і свідомості. Йдучи далі, він визнає необхідність припустити наявність якоїсь форми психічного, яка не збігається зі свідомою формою його існування та навіть передує їй.

Узнадзе відкидає також "**психологію несвідомого**", яка не розуміє того важливого факту, що несвідоме і свідоме психічне життя — це лише дві послідовні форми розвитку єдиної психіки. Психоаналіз не дає позитивної характеристики несвідомого. Проблема розвитку психіки по суті випадає. Узнадзе робить закид тій психології, яка не цікавилася проблемою постання психічного як несвідомого процесу, не досліджувала, як виникає цей процес і як відбувається його перехід в активний стан. Питання про **зв'язок свідомого і несвідомого**, вважає Узнадзе, ставиться вперше у науковій школі, пов'язаній з його ім'ям. "Ступеню свідомих психічних процесів з необхідністю передує активність психіки, що протікає без будь-якої участі

свідомості; існує... **досвідомий** ступінь розвитку психіки"; "Ступінь розвитку психіки, що передує свідомості, є **установка**".

У праці "*Експериментальні основи психології установки*" Узнадзе визначає установку таким чином: "У результаті попередніх дослідів у піддослідного створюється певний специфічний стан, котрий не піддається характеристиці як явище свідомості. Особливістю цього стану є те, що він передує появі певних фактів свідомості... Цей стан, не будучи свідомим, усе ж становить своєрідну тенденцію до певних змістів свідомості. Правильніше за все слід було б назвати цей стан **установкою** суб'єкта, і це тому, що, по-перше, це не окремий зміст свідомості, який протиставляється іншим змістам свідомості і вступає з ними у взаємовідношення, а певний **цілісний стан суб'єкта**; по-друге, це не просто який-небудь зміст його психічного життя, а момент його **динамічної визначеності**. І, нарешті, це не який-небудь певний, окремий зміст стану суб'єкта, а цілісна **спрямованість** його в певний бік на певну активність. Словом, це, скоріше, **установка** суб'єкта як цілого, ніж яке-небудь із його окремих переживань, — його основна, **його первинна реакція на вплив ситуації, в якій йому доводиться ставити і вирішувати задачі**" Так, якщо дати піддослідному читати текст, скажімо, латинською мовою, а згодом, коли він звикне до цього тексту, запропонувати йому які-небудь російські слова, складені з літер, що мають спільне начертання з латинськими, то піддослідний протягом деякого часу і ці слова буде читати як латинські.

Для виникнення установки (настанови, настановлення), як показали досліди Узнадзе, досить двох елементарних умов — якої-небудь **актуальної потреби** у суб'єкта і **ситуації її задоволення**. Той або інший стан свідомості, її певний зміст виростають лише на основі цієї установки. Установка не пов`язується зі змістом свідомості, тому характеризувати її в термінах свідомості Узнадзе вважає неможливим.

Виходячи з таких теоретичних засад, Узнадзе відкидає ряд "догматичних" передумов **традиційної психології**.

Спершу він піддає критиці **постулат безпосередності,** без будь-яких підстав перенесений у психологію із фізики. Відповідно до нього причини змін у світі психічних явищ слід шукати в них самих, тобто психічні явища зумовлюються психічними же причинами. Найбільшої критики з боку Узнадзе зазнала асоціативна психологія, яка мислить зв'язок між елементами чисто психологічно. Цей же недолік Узнадзе закидає гештальтпсихології.

Згідно з другим емпіричним постулатом, який теж, за Узнадзе, є помилковим, умови та спосіб життя тварин на тому чи іншому ступені їхнього розвитку являють собою **продукт довгої низки "спроб і помилок"**, які було здійснено в не менш довгій низці попередніх поколінь. Правда, вже гештальтпсихологи заперечували концепцію "спроб і помилок" і висунули ідею осяяння (інсайту). Щодо Узнадзе, то, аналізуючи його структуру, він зводить її до структури установки.

Хоч представники гештальтпсихології та ***К.Левін*** з його **"теорією поля"** і розробляли тематику потреб і ситуації діяльності, вони залишались на

рівні абстрактного розгляду цих проблем. Факти, розкриті цими дослідниками, Узнадзе перетлумачує в плані своєї концепції в гештальтпсихології. Якщо немає ситуації, немає й установки. Без наявності спільного та узгодженого впливу ситуації і потреби на суб'єкт немає основи для того, щоб у суб'єкта утворилась установка і щоб він був готовий до дії. Узнадзе погоджується з Левіном щодо його ідеї про "збуджуючий характер певного кола уявлень"

Послідовно розкриваючи **риси установки** (іррадіація, перенесення з однієї чуттєвої області в іншу, генералізація), Узнадзе не забуває підкреслювати, що "установка не є феноменом свідомості". Крім того, вона не є спеціальною функцією органів сприймання, а загальним станом індивіда. Саме факти її широкої іррадіації та генералізації підтверджують це положення. "В нас, — зазначає Узнадзе, — існує певний стан, який, сам не будучи змістом свідомості, має, проте, силу на неї впливати. В наших дослідах цей стан виробляється внаслідок дії установчих експозицій, і факт сприймання рівних куль нерівними є закономірним результатом активності цього — **позасвідомого** — стану"

Критику традиційної психології, як ми знаємо, Узнадзе спрямовував проти її тенденції пов'язувати елементи психічного в рамках свідомості безпосередньо, не враховуючи несвідомого впливу, а саме — установки. Узнадзе підкреслював, що зв'язок відбувається опосередковано через установку як глибинну психічну базу. Разом із тим, розкривши якості установки, Узнадзе відкидає як непотрібне поняття несвідомого взагалі і поняття несвідомого у психоаналітичному тлумаченні особливо. Слабкий бік теорії ***З.Фрейда*** Узнадзе бачить у тому, що той вніс антагонізм між свідомим і несвідомим. За теорією установки, свідомі та несвідомі процеси за своєю природою і структурою однакові.

Висвітливши психологічний механізм установки, Узнадзе невтомно досліджує її **фіксованість, міцність, динамічність, статичність, пластичність, грубість, іррадійованість, генералізованість, константність, варіабельність, стабільність, лабільність, інтермодальність**. На основі численних експериментів Узнадзе створює послідовну теорію тлумачення структури психічного.

Виникненню свідомих психічних процесів передує **стан**, який ні в якому разі Узнадзе не вважає непсихічним. Назвати цей стан тільки фізіологічним було б недостатньо. Рівною мірою він є психічним. Саме такий стан Узнадзе називає установкою, маючи на увазі **готовність індивіда до певної активності**. Виникнення цієї активності, неодноразово повторює Узнадзе, залежить від потреби, що актуально діє в даному організмі, і від об'єктивної ситуації, в якій задовольняється потреба. Але у відношенні до ситуації і потреби установка виявляється первинною, вона є цілісним, недиференційованим станом.

У своїй початковій фазі установка звичайно виявляється у формі **дифузного, недиференційованого стану**. Щоб отримати певну диференційовану її форму, необхідно вдатися до повторного впливу ситуації. Внаслідок цього

установка фіксується. Виникає її своєрідна форма — **фіксована установка**. Установка, створена Узнадзе в різних умовах, показувала однакові закономірності. У зв'язку з цим учений встановив цілу низку характеристик установки, в тому числі індивідуальних відмінностей. Було виявлено установку: 1) **статичну** й **динамічну**, 2) **пластичну** і **грубу**, 3) **лабільну** та **стабільну**, 4) **константну** і **варіабельну**.

Досліджуючи закономірності установки не тільки на людях, а й на тваринах, Узнадзе робить висновок про те, що **здатність реагувати на оточення** у формі тієї чи іншої установки є найбільш характерною особливістю будь-якого живого організму, хоч би на якому ступені розвитку він стояв. Установка є найпримітивніша, але й найістотніша форма реакції живого організму на впливи середовища.

Виходячи з цього Узнадзе намагається поставити на грунт установки всі проблеми поведінки і всі психічні процеси. "Уся поведінка, як би і де вона не виникала, визначається впливом навколишньої дійсності не безпосередньо, а насамперед — опосередковано — через цілісне відображення цієї останньої в суб'єкті діяльності, тобто через його установку. Окремі акти поведінки та й уся психічна діяльність є явищами вторинного походження".

Зокрема, таким вторинним явищем виступає **увага**. Стара психологія свідомості бачила в увазі окрему функцію. Узнадзе переосмислює увагу в плані своєї теорії. "В кожний даний момент у психіку діючого в певних умовах суб'єкта входить з навколишнього середовища і переживається ним з достотною ясністю лише те, що має місце в річищі його актуальної установки. Це означає, що те, чого не може зробити увага, що мислиться як формальна сила, стає функцією установки, яка виявляється, таким чином, не тільки формальним, а й чисто змістовим поняттям".

Установка, за Узнадзе, включаючи **акт об'єктивації**, опредметнює об'єктивний світ. **Об'єктивацією** Узнадзе називає специфічний акт, який на основі діяльності людини перетворює предмет або явище на спеціальний самостійний об'єкт спостереження. При цьому об'єктивація не створює об'єкти, — вони існують в об'єктивній дійсності незалежно від наших актів. Об'єктивація перетворює наявні об'єкти у предмети, на яких людина концентрує свою увагу, або, точніше кажучи, об'єктивує їх. Термін "об'єктивація" Узнадзе вживає у своєрідному значенні: не як перехід внутрішнього у зовнішнє, із суб'єкта в об'єкт, а як результат цього процесу, як створення об'єкта, з яким взаємодіє людина. Виділення об'єкта з кола первинних сприймань на основі установки і є актом уваги. Той чи інший рівень установки Узнадзе вважає специфічним для будь-якої живої істоти. Психічний рівень об'єктивації притаманний людині як істоті, що мислить, будує основи культурного життя та виступає творцем культурних цінностей.

Життя на рівні установки Узнадзе малює як **безупинний потік змін**, невпинне становлення нового: установка не знає нічого повторюваного, нічого тотожного. "Тут, у плані установки, основним принципом дійсності є принцип становлення, що виключає будь-яку думку про незмінну тотожність

явищ. Дійсність відображається у психіці лише в тих своїх відтинках, які необхідні для розвитку потоку діяльності, спрямованої на задоволення актуальних потреб живого організму. Сама ж ця дійсність або яка-небудь з її сторін залишається цілком за межами уваги суб'єкта, вона не є його об'єктом, не є тим предметом, що спеціально привертає до себе його погляд". Саме на цій основі виростають мислительні дії, спрямовані на по можливості всебічне відображення об'єктивованої таким чином дійсності. В дусі теорії установки Узнадзе інтерпретує всі інші психічні процеси і властивості. При цьому інколи використовуються позитивні досягнення рефлексології. Так, Узнадзе наголошує, що при утрудненій дії виникають інтелектуальні процеси.

Учений вирізняє два **рівні психічної активності**: рівень **установки**, де можна, крім афективних, знайти й ряд малодиференційованих перцептивних і репродуктивних елементів, і рівень **об'єктивації**, де маємо справу з напевно активними формами психічної діяльності — мисленням і волею. Рівень установки Узнадзе вбачає у звичайних актах буденної поведінки. До рівня об'єктивації доводиться підніматися лише в тих випадках, коли перед людиною постає яке-небудь нове завдання, що потребує відповідно нового вирішення. Тоді необхідно спочатку звернутися до акту об'єктивації, а потім на його основі — до мислительних процесів, які покликані знайти установку, реалізація котрої покладається на нашу волю. Ця протилежність установки та об'єктивації була б визначена більш чітко, якби поняття об'єктивації не мало багатозначних інтерпретацій не тільки у самого Узнадзе, а й у численних філософськи мислячих психологів.

І все ж проблема установки та об'єктивації виявляється центральним пунктом психологічної теорії Узнадзе. Ці поняття мають виражати **суперечливий характер людської психіки**. Так, здатність до об'єктивації звільняє людину від прямої залежності від природних установок, відкриває їй шлях до незалежної об'єктивної діяльності, дає їй силу **самостійного, об'єктивно обґрунтованого впливу** на обставини та управління ними.

Узнадзе, проте, зазначає, що **природні особливості людини**, особливості її установки продовжують у ній існувати у "знятому" вигляді і, отже, провідного значення в діяльності людини більше не мають. Тут Узнадзе не зовсім чітко тлумачить "зняття" як суттєвий діалектичний акт. "Зняття" в діалектиці означає збереження позитивного. Тому ідея взаємовідношення природного та культурного, тваринного і чисто людського не розкривається до логічного кінця: природне й культурне залишаються певною мірою розірваними через різні сфери людського існування.

Узнадзе твердить, що на рівні об'єктивації людина стає немовби **незалежною від своєї природи** і починає керувати обставинами у відповідності з їхнім об'єктивним характером. Правда, Узнадзе залишає свою прямолінійність, коли визнає, що природна установка все ж відчувається в діях людини культурного рівня. Ця установка знаходить свій вияв в особистих переживаннях суб'єкта і впливає на нього в певному, відповідному їй напрямі.

Розрізнення установки та об'єктивації, за Узнадзе, полягає в тому, що

перша має **несвідомий характер**, а друга пов'язується зі **свідомими процесами**. Між іншим, ці поляризовані поняття свідчать про те, що категоріальний лад психологічної системи не може грунтуватися лише на одній категорії; вони виступають парами, а то й цілими групами.

Узнадзе наголошує, що суб'єкт звертається до об'єктивації тільки в тому **випадку**, коли в цьому виникає **потреба**, наприклад, коли поставлено задачу, яка не піддається рішенню під безпосереднім керівництвом установки. Проте якщо задачу можна вирішити безпосередньо, на базі установки, суб'єкт задовольняється лише мобілізацією відповідних установок.

Установка породжує об'єктивацію, об'єктивація наповнює змістом установку. У зв'язку з цим Узнадзе вказує, що розширення царини людських установок у принципі не має меж. Сюди входять не тільки установки, що розвиваються безпосередньо на базі актуальних проблем та ситуацій їх задоволення, а й ті, що виникли колись на основі особисто актуалізованих об'єктивацій або були опосередковані за сприяння освіти — вивчення даних науки й техніки.

Об'єктивація виникає саме на людському рівні розвитку психіки. Коли людина наражається на труднощі, вона припиняє активність у знайомому напрямі і зосереджується на аналізі цього утруднення. Людина утримує обставини у своїй уяві, щоб мати можливість їх повторно пережити, об'єктивує їх, аби, спостерігаючи за ними, вирішити, нарешті, питання про характер продовження активності. Тут **об'єктивувати** — означає робити предмет об'єктом пізнання. В об'єктивації ми усвідомлюємо, як дещо залишається тотожним самому собі, і ми можемо переживати цю дійсність скільки завгодно разів. Саме це створює в умовах суспільного життя психологічну передумову того, щоб об'єктивовану, отже й тотожну собі дійсність позначити певним найменуванням. Відтак постає можливість зародження і розвитку **мови.**

Узнадзе в 1913 році закінчив історико-філологічний факультет Харківського університету. Він учився саме в той час, коли тут панувала мовознавча школа ***О.О.Потебні***. Згодом це справило серйозний вплив на лінгвістичні дослідження Узнадзе з позиції теорії установки. Зокрема, він написав спеціальну працю, присвячену **внутрішній формі слова**.

В основі усіх досліджень установки спочатку лежав найпростіший експеримент. Піддослідному пропонують два предмети, що відрізняються за об'ємом, наприклад, менший у праву руку, а більший — в ліву. Після 10 — 15 вправ піддослідний отримує рівні за об'ємом кулі і має порівняти їх між собою. Виявляється, що піддослідний не помічає рівності куль: більшою йому здається куля в тій руці, в яку в попередніх дослідах він отримував меншу кулю.

На XVIII Всесвітньому конгресі психологів у Москві ***Піаже***, вшановуючи неабиякі досягнення психологічної школи Узнадзе, запропонував ввести в психологію поняття "**феномен Узнадзе**". Радянські психологи не залишились у боргу, запропонувавши термін "**феномен Піаже**" Було ніби

підтверджено старовинний принцип: геніальна думка грунтується на найпростішому спостереженні або на елементарному експерименті.

Ідею установки дуже високо оцінив ***С.Л.Рубінштейн*** в *"Основах загальної психології"* (1940,1946). Проте Рубінштейн переносить центр ваги з несвідомих компонентів на свідомі, особистісні. Згідно з його думкою, **установка особистості** — це зайнята нею **позиція**, яка полягає у певному відношенні до цілей або задач, котрі стоять перед нею, що виражається у вибірковій мобілізованості та готовності до діяльності, спрямованої на їх здійснення. Установка особистості в широкому, узагальненому сенсі має в собі таке ж **вибіркове відношення** до чогось значущого для особистості і пристосування до відповідної діяльності або способу дії уже не окремого органу, а особистості в цілому, включаючи весь її психофізичний лад. Рубінштейн у певному розумінні зближує установку з апперцепцією. Мова йде про апперцепцію не одних лише уявлень, а всього реального **буття особистості**.

Теорія провідної діяльності та розвиток психіки. О. М. Леонтьєв (1903 — 1979)

Людська суб'єктивність, людська діяльність та їхній зв`язок були вихідним пунктом психологічних досліджень ***О.М.Леонтьєва***. Він писав: "Психологічна наука ніколи не піднімалася над рівнем чисто метафізичного протиставлення суб'єктивних психічних явищ явищам об`єктивного світу". Тому вона ніколи не могла проникнути в їхню дійсну сутність, розгублено зупиняючись перед тим ровом, який розділяє сутність та явище або причину й наслідок. Леонтьєв формулює важливе положення психологічного пізнання: "Діяльність практично пов'язує суб'єкта з навколишнім світом, впливаючи на нього і підкоряючись його об`єктивним властивостям" У зв'язку з цим було відкинуто уявлення про психіку як сутність, що має своє особливе існування, не залежне від зовнішніх впливів.

Леонтьєв продовжує і розвиває ідею ***Л.С.Виготського*** про **інтеріоризацію**, вказуючи, що інтеріоризація як поступове перетворення зовнішніх дій у внутрішні, розумові є процес, що необхідно здійснюється в онтогенетичному розвиткові людини. Його необхідність Леонтьєв визначає тим, що центральним змістом розвитку дитини є присвоєння нею досягнень історичного розвитку людства, в тому числі досягнень людської думки, людського пізнання.

Аби дитина могла побудувати нову розумову дію, її треба попередньо

подати дитині як дію зовнішню, тобто **екстеріоризувати** її. В такій екстеріоризованій формі, у формі **розгорнутої зовнішньої дії** виникає дія розумова. Згодом, у результаті її поступового перетворення — узагальнення, специфічного скорочення ланок та зміни рівня, на якому вона виконується, — відбувається її інтеріоризація, яка тепер уже цілком відбувається в розумі дитини.

Цей процес, за Леонтьєвим, має принципове значення для розуміння характеру формування людської психіки, адже її головна особливість полягає саме в тому, що вона розвивається не в плані прояву вроджених здатностей, не шляхом пристосування спадкової видової поведінки до перемінних елементів середовища. Вона являє собою продукт передання та присвоєння індивідами досягнень суспільно-історичного розвитку, досвіду попередніх поколінь. Творчий рух думки вперед, який людина здійснює самостійно, можливий лише на основі оволодіння цим досвідом.

Для підтвердження своїх положень Леонтьєв використовує вірогідні факти, які свідчать про те, що діти, які з раннього віку розвиваються поза суспільством і створеними ним явищами, залишаються на рівні тваринної психіки. У них не тільки не формуються мова й мислення, навіть їхні рухи нічим не нагадують людські. До того ж такі діти не набувають властивої людям вертикальної постави.

Леонтьєв наводить переконливі приклади того, що ті здібності й функції, які мають суспільний характер, не фіксуються в мозку людей і не передаються згідно з законами спадковості. Ця ідея відкриває шлях до **теорії самостворення** людини. Остання набуває свободи від рефлекторної реактивності й активно планує свою поведінку. Тут містяться зародки принципів, які допоможуть винайти нові теоретичні засади наукової психології, посунути вперед її загальну теорію.

У зв'язку з цим Леонтьєв відкидає плоский біологізм, покладаючи в основу людської діяльності не елементарні фізіологічні функції мозку, а їхні сполучення, що виникають у ході індивідуального розвитку. "Кора людського мозку з її 15 мільярдами нервових клітин стала ... органом, здатним формувати функціональні органи". Функціонування останніх здійснюється на базі людської діяльності.

Суттєвий вклад Леонтьєва у психологію полягає в тому, що він розкрив характер і форми цієї діяльності, показав її мотиваційну рушійну силу і насамперед висунув поняття **провідної діяльності**. Останньою він називає таку діяльність, що викликає найголовніші зміни у психіці дитини, таку, що пов'язана із психічними процесами, котрі підготовлюють перехід дитини до нового, вищого ступеня розвитку.

У книзі *"Проблеми розвитку психіки"* Леонтьєв дає детальну характеристику діяльності взагалі, її структури та мотиваційних ускладнень. **Діяльність** складається з **дій**. Дії розкладаються на **операції**. В діяльності існують **предмет** і **мотив**. Як стверджує автор, генетично відокремлення предмета й мотиву індивідуальної діяльності є результатом вичленування із складної та багатофазової, але єдиної діяльності окремих операцій.

Історично, за способом свого виникнення, зв'язок мотиву з предметом дії відображає не природні, а об'єктивно-суспільні зв'язки й відношення, тобто поділ праці й приводить до розділення предмета і мотиву. Це пояснюється тим, що в процесі поділу праці людина виконує лише частину загальної діяльності. Усвідомлення дії, її смислу як свідомої мети виводить людину за межі тільки даної дії. На цій основі суб'єктові вперше відкривається зв'язок предмета дії (її цілі) і того, що спонукає до діяльності, відкривається в безпосередньо чуттєвій формі — у формі діяльності людського трудового колективу. Ця діяльність і відображається тепер у мозку людини вже не у своїй суб'єктивній злитості з предметом, а як об'єктивно-практичне відношення до нього суб'єкта.

Леонтьєв приходить до необхідності включити в поняття мотивації **ідею "значення".** Слід з'ясувати, яке значення має предмет для мене, що визначає мою дію у відношенні до нього. З психологічного боку значення є узагальненим відображенням дійсності, яке стало надбанням моєї свідомості, відображенням, яке виробило людство і зафіксувало у формі поняття, знання або навіть уміння, як узагальненого "образу дії", норми поведінки і т. п. Зокрема, англійський психолог ***Ф.Бартлетт*** визначає смисл як "значення, що створюється цілісністю ситуації". Леонтьєв формулює положення про те, що "свідомий смисл виражає відношення мотиву до цілі".

Термін "**мотив**", за Леонтьєвим, означає те об'єктивне, в чому конкретизується потреба в даних умовах і на що спрямовується діяльність як на таке, що збуджує її. Леонтьєв відрізняє також **смисл** і **значення**. Так, розуміння значення певної історичної дати може мати різний смисл, наприклад, для школяра і для вояка. "Смисл" для Леонтьєва несе особистісне навантаження. Вводячи для психологічної характеристики свідомості відрізнення особистісного смислу та власне об'єктивного значення, Леонтьєв наголошує, що диференціація цих понять стосується не всього відображуваного змісту, а лише того, на що спрямовано діяльність суб'єкта. Адже особистісний смисл виражає саме відношення до усвідомлюваних об'єктивних явищ. Підпорядкування дій та цілей вихідним мотивам розширює сферу усвідомлюваного.

З розширенням цієї сфери Леонтьєв пов'язує поняття "**зрушення мотивів**": людина під впливом певного мотиву починає виконувати дію, а потім виконує її заради неї самої. В даному разі мотив немовби зміщується на ціль, а дія перетворюється у діяльність. Мотиви діяльності, що мають таке походження, Леонтьєв називає свідомими мотивами. Він характеризує їх установленням відношення мотиву вузької діяльності до мотиву діяльності більш широкої.

Той факт, що зрушення мотивів на цілі дій можна спостерігати у людських вчинках, робить психологічно зрозумілим, як можуть виникати **нові потреби** і як змінюється тип їхнього розвитку. Оскільки потреба знаходить у предметі свою визначеність, або, іншими словами, опредметнюється в ньому, Леонтьєв розкриває в даному предметі мотив діяльності, тобто те, що конкретно збуджує її. Таким чином, виникнення нових, вищих мотивів відбувається у формі перенесення мотивів на **цілі** та їх **усвідомлення**.

Вказуючи на відмінності між дією та діяльністю, Леонтьєв зауважує, що в дії мотив не збігається з предметом. Це відбувається лише в діяльності. Оскільки предмет дії не спричинює діяльність, для того, щоб дія виникла, необхідно, щоб її предмет виступив перед суб'єктом у своєму відношенні до мотиву діяльності, в яку ця дія входить. В такому разі предмет дії усвідомлюється як ціль.

Леонтьєв відрізняє мотиви "**тільки усвідомлювані**" від "**реально діючих**". Лише за певних умов одні мотиви можуть перетворюватися в інші. Це перетворення відбувається так: іноді результат дії виявляється більш значним, ніж мотив, реально збуджуючий цю дію. Дитина сумлінно готує домашні завдання, бажаючи швидше піти на прогулянку. В результаті це приводить до значно більшого, тобто до хороших оцінок. Відбувається нове опредметнення потреб дитини, а це означає, що вони змінюються, розвиваються, піднімаються на щабель вище. Тут Леонтьєв робить педагогічний висновок: **мистецтво виховання** і полягає в тому, щоб надати більш високого значення успішному результату діяльності. Так здійснюється перехід до більш високого типу реальних мотивів. Якщо перед дитиною поставити завдання запам'ятати певні слова, а потім це ж завдання дати в ігровій діяльності, то в другому випадку завдання буде виконано з подвійною ефективністю. Тут відіграє роль конкретний мотив конкретної діяльності.

Встановлюючи **мотиви дій** і **мотиви діяльності,** Леонтьєв показує їх взаємний перехід: мотиви діяльності, підкоряючись більш високим мотивам, стають мотивами лише окремих дій і додатково підтримують їх виконання. Природно, можна спостерігати і зворотний процес. Співпідпорядкування мотивів заперечує чисто реактивну поведінку, у чому Леонтьєв бачить великий смисл. Разом із тим він приділяє значну увагу не тільки проблемам індивідуального розвитку. Не меншою мірою його цікавить звивистий та колоритний шлях історичного поступу психіки.

Розвиваючи марксистські погляди на історичний розвиток психіки, Леонтьєв піддає грунтовному аналізу натуралістичні та соціологічні теорії щодо цієї проблеми. ***Спенсер, Газрі, Скіннер*** та інші у своїх теоріях психіки насамперед біологізують людину. Теорії пристосування, адаптації яскраво виражають "натуралізм" цих дослідників. Якщо вони інколи говорять про мову як специфічну властивість пристосувальних дій людини, то сама мова не виходить за межі біологічних визначень.

Французька школа в психології розвиває соціологічний напрям. "Суспільство є пояснювальний принцип індивіда", — твердять її представники. Проте саме суспільство береться лише в плані свідомості, зокрема "колективної свідомості" ***Дюркгейма***. За ***Піаже***, виникнення зв'язаних систем інтелектуальних операцій розглядається як продукт перенесеного у внутрішній план співробітництва (кооперації), що виникає в умовах соціального життя. Навіть у працях французьких психологів марксистського спрямування (***Політцера, Валлона, Майєрсона***) помітна відірваність природного від соціального.

Леонтьєв згадує, що в 20-х роках у Радянському Союзі панувала теорія "біосоціального". Уже Виготський піддав її серйозній критиці. Його школа, до якої належить і Леонтьєв, детально розвинула положення про те, що психічне є продуктом, дериватом розвитку матеріального життя, зовнішньої матеріальної діяльності, яка перетворюється в ході суспільно-історичного розвитку у внутрішню діяльність, у діяльність свідомості. Було висунуто центральну задачу дослідження — будова діяльності та її інтеріоризація. Після дискусії на тему ***павловської*** наукової спадщини відбувся неправомірний поворот у бік фізіологізації людської психіки. Проблему індивіда й середовища було спрощено на основі біологічних принципів. Критикуючи біологізацію в психології, Леонтьєв зазначає, що поняття середовища не можна розуміти лише як сукупність зовнішніх подразнень в їхніх фізичних значеннях. Те, чим є для організму середовище, залежить від природи даного організму, від його конкретної ситуації, а головне — від його діяльності.

На великому досвідному матеріалі Леонтьєв показує, що в ході антропогенезу дедалі більше набирали сили соціальні закони. Темпи соціального розвитку людини все менше залежали від темпів її біологічного розвитку. Зрештою, суспільно-історичний поступ людини цілком звільнюється від цієї залежності. Настає ера панування виключно соціальних законів.

Накопичення і закріплення досягнень суспільно-історичного розвитку людства докорінно відрізняється від біологічної форми нагромадження і фіксації філогенетично посталих властивостей. Леонтьєв показує також докорінну відмінність форм передання досягнень людства окремими індивідами. Ці досягнення, ще раз наголосимо, не закріплюються в морфологічних особливостях у формі спадково фіксованих змін. Вони закріплюються у зовнішній, екзотеричній формі. Світ соціальних відношень стоїть перед кожною людиною як задача, що вирішується через діяльність, спрямовану на оволодіння цим світом.

Розвиваючи марксистське тлумачення психічного, Леонтьєв пише: "Духовний, психічний розвиток окремих людей є продуктом ... присвоєння, якого зовсім не існує у тварин, як не існує у них і протилежного процесу опредметнення їхніх здібностей в об'єктивних продуктах їхньої діяльності". Психічні здібності та функції, які формуються в ході присвоєння, являють собою психологічні новоутворення, відносно яких успадковані, природжені механізми і процеси є лише необхідними внутрішніми (суб'єктивними) передумовами. Але вони не визначають ні їхнього складу, ні їхньої специфічної якості. Тут Леонтьєв має на увазі мовний слух, логічне мислення та ін. Можливість присвоєння виникає в результаті спілкування.

Якщо індивідуальна поведінка тварин залежить від видового досвіду (інстинкти) та індивідуального, причому видова поведінка пристосовується до змінних елементів зовнішнього середовища, то у людини присвоєння суспільно-історичного досвіду здійснюється "механізмами формування механізмів". Постає система дій знаряддєвого типу.

Історичний розвиток психіки Леонтьєв пов'язує з формуванням розумових дій, що відбувається за допомогою інтеріоризації — поступового пере-

творення зовнішніх дій в дії внутрішні. Адже в зовнішніх предметах вже опредметнено діяльність. Для розпредметнення дитина повинна провести адекватну діяльність. Це ж стосується і духовних продуктів (понять, уявлень і т. п.). У зв'язку з цим Леонтьєв критикує наївно-асоціаністські концепції навчання і наполегливо підкреслює роль дорослих у психічному розвитку дитини. Дорослий розгортає розумову дію перед дитиною, а такі процеси, як узагальнення, скорочення ланок розумової дії, зміна рівнів виконання, відбуваються вже в розумі самої дитини. Так людина починаючи з дитинства засвоює суспільно-історичний досвід, що дає їй можливість творчо рухатися вперед.

Нарешті, Леонтьєв підходить до визначальної психологічної проблеми — **мозок і психічна діяльність людини**. Принципово вона вирішується так, що в історичний час мозок не зазнає істотних морфологічних змін. Досягнення історичного розвитку закріплюються в об'єктивних — матеріальних та ідеальних — продуктах людської діяльності. Людина оволодіває ними в порядку прижиттєвих надбань. Леонтьєв показує безпідставність спроб локалізувати вищі психічні функції в дусі наївного психоморфологізму. У зв'язку з цим він критикує ідею "накладання психологічного візерунка на фізіологічну канву". Адже мозок працює як одне ціле у випадку будь-якого психічного процесу. Леонтьєв послідовно розвиває ідею "формування функціональних об'єднань". Мова йде про динаміку процесів виникнення і згасання систем зв'язків між реакціями на послідовно діючі комплекси подразників. Ці прижиттєві утвори, будучи складеними, функціонують як одне ціле і є своєрідними органами, специфічні відправлення яких і виступають у вигляді психічних здатностей або функцій.

Ще ***О.О.Ухтомський*** зазначав, що не обов'язково пов'язувати з поняттям "орган" щось морфологічно статичне. Органи, розвиває цю думку Леонтьєв, складаються, подібно до процесу інтеріоризації, з певною редукцією ефекторних дій. Їхня повна рефлекторна структура може бути розгорнута. Вроджені структури цього не допускають. Між іншим, у патологічних випадках відбувається не випадіння функцій, а дезінтеграція функціональної системи, одна з ланок якої виявляється зруйнованою. Сам ***І.П.Павлов*** не протиставляв жорстко "конструкцію" і "динаміку". Вони безпосередньо переходять одна в одну.

Підсумовуючи свої думки щодо мозкового субстрату психічного, Леонтьєв пише: "Психіка людини є функцією тих вищих мозкових структур, які формуються у людини онтогенетично в процесі оволодіння нею історично складеними формами діяльності у відношенні до оточуючого її людського світу".

В той час як теорія Виготського—Леонтьєва розгортала ідеї виникнення історичних форм свідомості, ***Д.М.Узнадзе*** поставив собі за мету з'ясувати форми психічного, що передують свідомості, і цим зрозуміти свідомість як таку, що постала зі своїх передуючих форм. Такою універсальною формою Узнадзе вважає установку, про що вже йшлося.

Теорія поетапного формування розумових дій. П. Я. Гальперін (1902 — 1988)

П.Я.Гальперін — вітчизняний психолог радянського періоду, відомий своєю концепцією **поетапного формування розумових дій**, що була викладена у книзі *"Основні результати досліджень з проблеми формування розумових дій та понять"* (1965).

Однією з центральних психологічних проблем Гальперін вважав проблему **психологічної відмінності між знаряддям (у людини) і засобом (у тварин).** У достеменному відношенні суб'єкта і знаряддя на перший план виступає таке питання: що являє собою ця річ — засіб для того, хто за неї береться? Якщо для нього це річ, в якій не фіксовано спосіб дії, то, природно, що річ дістане логіку такої дії від самого суб'єкта. Якщо, навпаки, ця річ виготовлена з певною метою та вимагає певних способів застосування, то суб'єкт, перед яким вона виступає таким чином і який заради цих знаряддєвих властивостей до неї звертається, підкоряється об'єктивним вимогам системи операцій, фіксованих за знаряддям.

Те, як **виступить засіб перед суб'єктом**: чи у вигляді допоміжного, що є простим продовженням передніх кінцівок, чи у вигляді достеменного знаряддя, яке фіксує "в собі" операції суспільного користування ним, залежить від дійсності, до якої належить індивід. Тварина використовує знаряддя як природні речі, тоді як навіть у природних речах людина бачить їх можливе **знаряддєве застосування**. Подібні відмінності можна спостерігати вже в освоєнні найпростіших знаряддєвих операцій людиною в онтогенезі, наприклад, в оволодінні такою звичною для нас навичкою користування ложкою. Спочатку дитина намагається схопити ложку якомога ближче до її "робочого кінця", різким рухом піднімає її косо знизу вгору, і, як правило, весь вміст ложки виливається. Дитина сприймає ложку лише як продовження своєї руки і лише згодом засвоює прийоми специфікованого користування ложкою як знаряддям.

Знаряддєві операції, таким чином, — це система рухів знаряддям, спрямованих на предметне застосування цього знаряддя відповідно до конкретної мети.

У теорії Гальперіна чітко розділяються **орієнтуюча частина дії** та її **виконавча частина**: "саме орієнтуюча частина в першу чергу відповідає за хід (процес) научіння та якість його результатів". Щоб сформувати у дитини уявлення про те, що і в якій послідовності потрібно робити, необхідно спочатку побудувати певний "алгоритм" виконання завдання, тобто **схему орієнтуючої основи дії,** та дати її дитині у вигляді не тільки усних вказівок та пояснень, як це зазвичай буває, а у зовнішній, "матеріалізованій" формі: наприклад, у вигляді картки, на якій все розписано.

Дитина має не просто завчити необхідні формулювання, їй необхідно навчитися правильно виконувати необхідні дії за цим алгоритмом. Власне, "заучування" прийде саме, навіть непомітно для дитини. Але як здійснити це научіння?

Спочатку дитина активно користується **карткою, в якій записана "перспектива виконання" всієї дії**: що робити, як саме і що має бути отримане в результаті. Дія на цьому етапі максимально розгорнута і виконується фактично з опорою на зовнішні допоміжні засоби, тобто в матеріальній, або матеріалізованій, формі.

Через певний час для дитини зовнішній засіб організації її діяльності стає непотрібним: вона завчила послідовність організації діяльності — і не просто у словесних формулюваннях, а на рівні розуміння своїх дій, смислу кожної з них. На цьому етапі вчитель вимагає від дитини **попереднього проговорювання вголос** кожного кроку розв'язання задачі (етап голосного мовлення). Виявляється, якщо проминути цей етап, дитина буде робити помилки при розв'язанні завдання без опори на картку. Власне внутрішня дія в неї ще не сформована, і проговорювання вголос слугує необхідним засобом такого формування.

Далі йде **етап "зовнішнього мовлення про себе"**, коли дитина промовляє про себе всю послідовність необхідних дій, і нарешті, **етап "дій у прихованому мовленні"**, коли здається, що для виконання завдання вже нічого не потрібно: "подумав і розв'язав". Насправді, за розумовою дією лежить цілий ряд процесів довгого поетапного формування, причому сама дія зазнає перетворень за декількома параметрами. У ході такого поетапного формування можуть бути отримані навички не тільки вирішення конкретного завдання, але й суміжних з ним завдань. До того ж складається **своєрідна "дисциплінованість мислення"**, долається ефект "броунівського руху думок" тощо.

Гальперін запропонував також **систему вихідних методологічних визначень для психологічного дослідження**, зробивши спробу дати продуктивне тлумачення предмета психології, засобу пізнання цього предмета та ін. Він стверджував, що діяльнісно орієнтуючі дослідження у вітчизняній психології дали йому змогу зробити ряд висновків: 1) **психічну діяльність не можна шукати у самоспостереженні**; 2) із самих по собі явищ свідомості не можна скласти саме психічну діяльність, яка щось **робить**, а не тільки **переживається**; 3) одним **додаванням "психічних явищ" до організму не можна отримати ні суб'єкта, ні особистості, ні якоїсь "зовнішньої" предметної діяльності**, яка б об'єктивно потребувала психіки.

Гальперін пропонує своє уявлення про **психічну діяльність**: це не "явища" як такі, а саме діяльність, але діяльність, не тотожна ні процесам вищої нервової діяльності, тобто відправленням мозкової тканини, ні "зовнішній" предметній діяльності. Утім це реальна діяльність, яку можна й

потрібно вивчати об'єктивно. Це — **орієнтуюча діяльність** як особлива форма предметної діяльності суб'єкта.

Саме орієнтуюче-дослідницька діяльність є аспектом "зовнішньої" предметної діяльності, тобто є такою, яку можна досліджувати за допомогою об'єктивних наукових методів. Узагалі **психіку слід визначати як орієнтуючу діяльність суб'єкта**.

Книгу "*Вступ до психології*" Гальперін присвячує обгрунтуванню свого бачення предмета психології. Він стверджує, що основне завдання психології має полягати в тому, "щоб передусім розібратися у ситуації з сигнальною ознакою **"новизни"** в орієнтуючій діяльності людини. Йдеться про такі ситуації, для яких у суб'єкта немає "готових механізмів реагування", тобто суб'єкт не знає, що йому робити, а ті способи поведінки, якими він володіє, в такій ситуації "не спрацьовують" з якихось причин. Тоді у суб'єкта виникає завдання дослідження ситуації, визначення актуальної на даний момент потреби, вибору шляхів до мети, відповідного способу дії і, нарешті, забезпечення контролю за правильним виконанням дії. Все це разом і є завданням орінтуюче-дослідницької діяльності.

Гальперін доводить, що **всі форми психічної діяльності** можна розглядати як різноманітні форми орієнтування суб'єкта у проблемних ситуаціях. До них слід відносити як пізнавальні процеси (сприймання, пам'ять, мислення), так і більш складні психічні утворення — почуття, потреби, мотиви тощо. **Потреби** означають не лише спонукання до дії у зовнішньому середовищі, вони зумовлюють вибіркове ставлення до його об'єктів і зумовлюють загальне спрямування дій на те, чого суб'єкту не вистачає і в чому він відчуває потребу.

Почуття теж являють собою не просто суб'єктивне відображення більшої чи меншої фізіологічної схвильованості. Прояв почуття означає різку зміну оцінки предмета, на якому зосереджується почуття, а у зв'язку з цим — зміну в оцінці решти предметів і, відповідно, ситуації в цілому.

Те ж саме, стверджує Гальперін, можна сказати й про волю. **Воля** — це особлива форма орієнтування суб'єкта у таких ситуаціях, де афективної чи інтелектуальної оцінки вже недостатньо. Воля являє собою новий спосіб вирішення завдань щодо загального напряму поведінки в особливих, своєрідних та специфічних ситуаціях.

Людині взагалі властиві два типи відображення світу: **фізіологічний** та **психічний**, а тому й дві відповідні форми поведінки — на рівні **автоматичних і активних** дій. Існують ситуації, коли для забезпечення процесу життєдіяльності цілком досить "готових" природжених механізмів. За таких умов не є потрібним психічний фактор обстеження ситуації, оскільки все відбувається абсолютно автоматично і приводить до корисного результату. Проте у випадку, коли фізіологічні механізми неспроможні розв'язати ситуацію, стає необхідним її обстеження. Таким чином, є ситуації, в яких те, що суб'єкту необхідне у даний момент, відсутнє, тоді він і починає пошуки необхідного.

Психічна діяльність за своєю природою є зовнішньою діяльністю. Її слід розуміти як різновид, як дериват, як відображення зовнішньої предметної осмисленої діяльності. Лише тоді, коли психічна діяльність постулюється як зовнішня, відображена, виявлена, постає можливість її об'єктивного наукового дослідження.

Психологія в "новому синтетичному людинознавстві". Людина як суб'єкт діяльності. Б. Г. Ананьєв (1907 — 1971)

Проблема людини, що перебуває в світі у формі "внутрі-буття" (***С.Л.Рубінштейн***), повертає психологів у напрямі подолання суто гносеологічного тлумачення психічного та розкриття його онтологічного аспекту. Це суттєво доповнило та уточнило центральний пункт психології — **вчення про природу психічного**.

Така постановка **проблеми людини** вже вказує на розширення її змісту, але ще залишає нас у рамках психології з наміром не втрачати її специфічний предмет. Специфіка останнього визначається по суті на основі його кореляцій з іншими галузями всезагального знання про людину. Повнота і внутрішній зв'язок цього знання передбачають у ньому чільне місце для психології. Але для такої дисципліни, як "людинознавство", базова опора визначатиметься з урахуванням кореляцій з науками, які вже виходять за межі людинознавства.

Не слід думати, що тільки з середини XX століття виникла необхідність поставити проблему людини як **загальну** для всієї сучасної науки. Так було з давніх-давен. Але саме бурхливе становлення "науково-технічної революції", хоч би як це здавалося парадоксальним, свідомо чи несвідомо ставить проблему людини в центр усіх наукових знань як фактор, що визначає інтелектуалізацію, або олюднення, науки і техніки, які всебічно моделюють людську істоту.

На цей бік справи особливу увагу звернув ***Б.Г.Ананьєв***. На його думку, психологія має стати знаряддям зв'язку між усіма галузями пізнання людини, засобом об'єднання різних розділів природознавства і суспільних наук у **"новому синтетичному людинознавстві"**. Інтеграцію цих наук він сполучає з дальшим розвитком їхньої спеціалізації і визначає насамперед прогресом філософського вчення про людину.

Ананьєв відкидає спроби примирення з ідеєю необхідності існування "двох психологій" — **описової** та **пояснювальної**. "Проміжний" статус психології він розцінює як аномалію наукового пізнання, хоча, з іншого

боку, вона обертається принциповими вигодами для всієї сучасної науки. "Об'єднання природознавства та історії, — зазначає Ананьєв, — відбувається великою мірою на базі психології, своєрідність якої полягає в тому, що людина, яку вона вивчає як суб'єкт, може бути зрозумілою як **особистість та індивід** (цілісний організм) **одночасно.** Більше того, психологічне пізнання людини стає в сучасних умовах однією із **загальних моделей** людинознавства, оскільки дослідження багатоманітних відношень людини до світу неможливе без дослідження її складної структури, а цю структуру не можна зрозуміти поза системою відношень людини до суспільства і природи, ланкою яких вона є"

Вихідний пункт людинознавства Ананьєв формулює як матеріаліст-сенсуаліст. Услід за Рубінштейном, він по суті апологізує чуттєвість, присвячуючи проблемам останньої значну кількість фундаментальних творів. Чуттєвість тут мислиться не в ізольованому від інших психічних якостей бутті, а як вихідний пункт становлення психічного в цілому.

Дослідження, проведені Ананьєвим, свідчать про високу кореляцію та сполучність багатьох сенсорних систем, що виявляється в **цілісності** сенсорного розвитку людини. Ананьєв показує існування не тільки часових, а й постійних міжаналізаторних зв'язків, що виступають результатом філогенетичних пристосувань комплексів аналізаторів до основних форм речовини, енергії, інформації.

Разом з цим **сенсорна організація людини** належить до найбільш важливих проявів її історичної природи. Генетичним початком розгалужених сенсорних ланцюгів виступають **тактильні** функції, а їхнім всезагальним ефектом — **зорове сприймання.** До таких ланцюгів Ананьєв відносить: 1) **тактильно-вібраційно-слухові;** 2) **тактильно-кінетичні;** 3) **тактильно-температурно-больові;** 4) **тактильно-смако-нюхові, інтероцептивні**. Він уявляє їх як потоки різноманітної інформації про зовнішнє і внутрішнє середовище. Ці потоки немовби сходяться в зорових, кінестетичних та гравітаційних вузлах єдиної сенсорної організації людини. У процесі історичного та онтогенетичного розвитку **всередині** цієї організації виявляються утворення міжаналізаторних інтермодальних сенсорних систем з високими рівнями інтеграції, які здійснюють далі перехід у перцептивні системи.

У багатоманітності чуттєвого відображення людиною об'єктивної дійсності Ананьєв бачить одну з умов не тільки діяльності, а й усього процесу життя людини: воно неможливе поза **безпосереднім зв'язком** з життям довкілля, поза безконечним багатством його явищ, властивостей і відношень. Ананьєв показує неможливість зведення життя людини лише до раціонального відношення до дійсності: це означало б позбавити людину чуттєвих джерел не тільки мислення, а й емоцій, що виникають на основі потреб з їхньою безмежною сенсомоторною палітрою. Таке обмеження насамперед відчувала б сама людська діяльність. Адже вона регулюється не тільки "другосигнальними" імпульсами, а й живим зв'язком людини з навколишнім світом.

Підставу для явища індивідуалізації чутливості Ананьєв бачить у тому, що і в цій сфері **умовнорефлекторний механізм** є визначальним. На це вказують, зокрема, дані щодо індивідуально набутих змін чутливості в процесі сприймання і впізнавання. Індивідуальні відмінності і особливості сенсорного розвитку людини з'являються поступово. Протягом першого року життя послідовно формуються різні якості аналізаторної діяльності разом із виробленням системи умовних рефлексів. При цьому Ананьєв не виявляє значних відмінностей між дітьми за рівнем чутливості одного й того ж аналізатора. Домінування тактильної рецепції та кінестезії в однорічної дитини тлумачиться як вікова особливість, у відношенні до якої індивідуальну варіацію Ананьєв не бере до уваги.

У ході дальшого психічного розвитку відбувається **домінування слуху та зору**, що, за Ананьєвим, визначає сенсорну організацію дитини й підлітка в умовах навчання, де провідну роль відіграють слово вихователя та наочні засоби. Таке домінування Ананьєв відносить до вікових, а не індивідуальних особливостей чутливості, хоч індивідуальні особливості, як він вважає, набувають тут більш вираженого характеру. Те, що дорослі значно відрізняються за своєю сенсорною організацією, Ананьєв пояснює відмінністю предмета й засобів трудової діяльності, способу та умов життя, створюваних працею самої людини. Парціальний, спеціалізований тип нервової системи здійснюється завдяки практичній діяльності людини разом із накопиченням індивідуалізованого життєвого досвіду.

У вивченні сенсорного розвитку людини від народження до глибокої старості Ананьєв бачить одну із важливих задач **теорії відчуттів**. Це має допомогти з'ясуванню ролі всієї сенсорної організації людини у функціонуванні кожного з видів чутливості. На думку Ананьєва, старіння не є простим зворотним розвитком, що супроводжується послідовною деградацією органів чуття. До цього питання слід підходити з урахуванням різноманітних кореляцій між психічними здатностями людини, їхньої дійсної еволюції.

У зв'язку з цим Ананьєв відкидає "*Феноменологію духу*" ***Гегеля*** з її схемою індивідуального розвитку, вказуючи, що чуттєве пізнання німецький філософ приписує виключно дитині, а раціональне — дорослій і старій людині. Ананьєв показує, що єдність чуттєвого та логічного на основі практики і мовного спілкування є загальною властивістю пізнання. Зміна співвідношень між чуттєвим та логічним відбувається в межах цієї властивості. Чуттєвий характер пізнання існує протягом усього життя людини і свідчить про її спілкування з зовнішнім світом за допомогою чуттєвих систем мозку. Більш того, сенсорна організація, складаючись протягом життєдіяльності людини, сама стає одним із факторів її життєствердження.

Сприймання як певний рівень розвитку сенсорної організації Ананьєв розглядає як інтегральний образ і регулятор трудових, комунікативних, гностичних, ігрових, навчальних та інших дій. Саме протягом другого — третього років життя формуються перцептивні дії, але найбільш важливий

період цього формування Ананьєв відносить до часу, коли завершується дошкільне дитинство.

Учений вказує на той факт, що у сфері професійно-трудового досвіду, в тому числі — наукового, технічного та художнього, є чимало зразків високої продуктивності й точності спостережень, незважаючи на певну обмеженість сенсомоторних функцій та уповільнення швидкості реакцій. За межами професійного досвіду у цих же старіючих, літніх та старечих людей можна помітити симптоми інволюції функцій. Таке розходження Ананьєв пояснює тим, що в цьому віці знову посилюється об'єктивна суперечність між **функціональними та операційними** механізмами сприймання. Інволюції функціональних механізмів має протистояти стабілізована система перцептивних дій, яка безпосередньо залежить від характеру діяльності та її культурно-технічних засобів, а не просто від віку та інших природних властивостей суб'єкта. Якщо людина в похилому і навіть старечому віці вдосконалює свою діяльність, зокрема включаючи ті або інші операції спостереження, то явища інволюції компенсуються явищами операційного прогресу.

Ананьєв наголошує, що **структура перцептивних процесів є внутрішньо суперечливою**. З основною суперечністю між функціональними та операційними механізмами пов'язуються особливості перцептивного розвитку, пов'язані з усім ходом життєдіяльності людини та її взаємодії з довкіллям. Ананьєв має на увазі мотиваційний бік перцептивних процесів, який визначає їхню спрямованість, вибірковість та напруженість. Потреба в баченні, слуханні та інших видах діяльності, виникнення "сенсорного голоду" в разі неможливості задоволення таких потреб, установки на виділення певних властивостей об'єкта в ситуації, гностичні інтереси і т. д. — все це здійснює регулюючий вплив як на функціональні, так і на операційні механізми. Підкріплені та зумовлені мотивацією, вони забезпечують необхідний тонус кожного з них.

У зв'язку з **ідеєю "спеціалізації" людської психіки** Ананьєв висуває припущення щодо центрального місця **практичного інтелекту** в структурі інтелекту як такого, але перенести це на психіку в цілому не наважується. Більше того, він уникає чіткого визначення практичного інтелекту.

Розкриваючи **функціональні, операційні та мотиваційні механізми психіки**, Ананьєв прагне показати суперечності розвитку, які виражаються насамперед у гетерохронності виникнення і занепаду цих механізмів. "Сенсорно-перцептивні, мнемічні, вербально-логічні процеси ... виступають складними утвореннями, в яких взаємодіють функціональні, операційні та мотиваційні механізми, що відносяться до різних класів характеристик людини. Ці характеристики лише відносно відокремлені одна від одної, але за всього їхнього взаємозв'язку не можна не враховувати різні джерела цих механізмів".

Функціональні механізми Ананьєв пов'язує з певними структурами і вважає їх "ефектами" тих чи інших нейродинамічних властивостей, які генеруються цими структурами. **Операційні механізми** хоч і використовують

системи тимчасових зв'язків, але будуються за певними правилами і процедурами, що історично склалися в соціальному розвиткові людини, утворюючи певний порядок взаємозв'язку дій із певними знаряддями або знаковими системами, тобто засобами техніки і культури, про що говорив також *Л.С.Виготський*. Операційні механізми не існують з самого початку в мозку — субстраті свідомості, а засвоюються індивідом у процесі виховання і т. д. Нарешті, **мотиваційні механізми**, які включають усі рівні мотивації (від органічних потреб до ціннісних орієнтацій) відносяться до характеристик людини як **індивіда й особистості.** Таку будову психічних процесів Ананьєв виявляє не тільки у гностичних, інтелектуальних, а й в емоційно-вольових процесах.

Запропонований Ананьєвим спосіб **аналізу перцептивних процесів** як сукупності та взаємодії трьох складових (функціональних, операційних та мотиваційних) має сенс при розгляді зв'язків між цими процесами та індивідуальним розвитком, у ході якого змінюється їхня структура. Ці зміни Ананьєв пов'язує з закономірностями онтогенезу, соціальної історії особистості, її практичної діяльності, відтак їх можна вважати важливими симптомами індивідуально-психічного розвитку людини. Навіть зміни в перебігу перцептивних процесів можуть розглядатися як індикатори цього розвитку. Але перцептивні процеси з їхньою складною суперечливою структурою Ананьєв вважає не тільки продуктом індивідуального розвитку, а й одним з його факторів. Ананьєв усюди надає перевагу вертикально-функціональним зрізам, не бачачи зрізів горизонтальних, які одні дають змогу розкрити вікові особливості не окремих функцій, а психіки в цілому.

Думку про **потрійний склад психічних процесів** (функціональний, операційний та мотиваційний) Ананьєв переносить і на сферу **пам'яті.** Такий підхід він вважає корисним при ознайомленні з різнорідними явищами в онтогенетичній еволюції пам'яті. Цю різнорідність він пояснює нерівномірним становленням і різним генезисом функціональних, операційних та мотиваційних механізмів пам'яті.

Розрізнення окремих функцій має смисл у рамках дослідження самих цих функцій і дає можливість вийти до розуміння вікових особливостей, підключаючи ці функції до більш синтетичних характеристик. Але мова тут іде вже не про саму функцію, а про якусь іншу, наприклад, не про пам'ять, а **про практичну логіку.** Ананьєв пише: "Уявлення про ранню інволюцію пам'яті у дорослих людей не відповідає дійсним потенціалам якщо не всіх, то багатьох, але важливих процесів пам'яті. Тут діє та ж закономірність, що і в перцептивних процесах: формується і досягає найвищого рівня в молодому і середньому віці **загальна** система пам'яті, на базі якої починає розвиватись **спеціалізована** система закріплення і відтворення досвіду і знань, необхідних для даної практичної діяльності".

Саме тут Ананьєв робить методологічну похибку. Він ніби не звертає уваги на те, що пам'ять як така тут уже не виступає — її замінює **логіка предмета,** його зв'язків. Проте "чиста" пам'ять для дорослої людини зовсім ні до чого, оскільки вона не задовольняє пізнавальні потреби. Для дорослої

людини характерно не запам'ятовувати, а розуміти. Логічна пам'ять — це вже не пам'ять, а мислення. Сама мотивація процесу тут змінена. "Чиста" пам'ять є пам'яттю чуттєвою і виражає пластичність психіки. Остання по мірі психічного розвитку відходить від такого ейдетизму. Пам'ять слід розглядати на рівні рухів і відчуттів, найбільше — сприймання.

У період оволодіння мовою, коли інтенсивно формується словниковий та граматичний її бік, здійснюються глибокі **перетворення психологічної структури** і формування мислення. До початку навчання дитини грамоти (тобто читання й письма з буквеним апаратом і зоровомоторною координацією), здавалося б, її мова має чисто слуховий та артикуляційний характер, позбавлений зорової участі. Проте зоровій перцепції Ананьєв і тут надає важливого значення. Адже засвоєння дитиною словникового складу мови відбувається шляхом асоціювання слухового образу слова із зоровим. Предметна співвіднесеність слова для дитини — перша реальність мови — є разом із тим зоровим включенням в асоціативні комплекси образів речей, позначених словом.

Ананьєв звертає увагу на те, що і у психічному розвиткові людини, і в духовному розвиткові людства найтіснішим чином пов'язані **дві тенденції**: переведення всіх образів будь-якої модальності на зорові схеми (тенденція візуалізації чуттєвого досвіду) та розвиток позначувальної (сигніфікативної) функції мови. Як результат, відбуваються опосередкування і регулювання загального ходу психічної діяльності шляхом її вербалізації. У цьому Ананьєв бачить основу для пояснення вражаючого феномена домінування у людини зорової системи — з перетворенням незримого у зриме, з візуалізацією будь-яких чуттєвих сигналів (кінестетичних, смакових, нюхових, вестибулярних, внутріорганічних).

Стверджуючи **ідею гетерохронності розвитку психічних функцій** і переносячи цю ідею на пояснення визнаних психологією основних форм діяльності, Ананьєв піддає критиці погляди ***О.М.Леонтьєва, С.Л.Рубінштейна, Б.М.Теплова, А.О.Смирнова, А.Валлона, Ж.Піаже, Ф.Бартлетта*** та інших, які пов'язували розвиток свідомості з основними видами діяльності — грою, навчанням та працею, що розглядаються в генетичній послідовності. Найбільші закиди викликала **тріада форм діяльності** у тлумаченні Рубінштейна. Як щодо зв'язків "навчання — праця", так і щодо зв'язків "гра — навчання" не підтвердилася гіпотеза про те, стверджує Ананьєв, що одна форма діяльності виникає з іншої внаслідок внутрішніх законів індивідуального розвитку. Більше того, виявилося, що не тільки навчання у сполученні з грою повинно бути більш раннім у дошкільників, а й сама праця у вигляді так званого самообслуговування і найпростіших операцій суспільно корисної діяльності повинна починатися в дитячому садку.

Ананьєв, зокрема, вважає, що **гра** як особлива форма діяльності має свою історію, охоплюючи всі періоди людського життя. Різні її прояви існують у підлітковому, юнацькому, молодому, середньому і навіть похилому віці. Сюди Ананьєв залучає інтерес до спорту, мистецтва, колекціонування і т. ін. Ігрова діяльність дорослих людей є важливою сторо-

ною їхнього життя, що пов'язується з так званим вільним часом. Саме непомітні переходи від праці до гри й навчання утруднюють характеристику людської діяльності в конкретний момент життя. Ось чому поширену "вікову" класифікацію видів або форм діяльності Ананьєв вважає безпідставною, незграбною та метафізичною.

Поряд із цим Ананьєв робить спробу критично **висвітлити ідею інтеріоризації**, яка набула значного поширення у світовій психології. Ананьєв зазначає, що пізнавальна діяльність у процесі взаємодії особистості й суспільства не може бути здійснена тільки шляхом інтеріоризації зовнішнього, об'єктивного. Участь духовних цінностей суспільства в історичному розвиткові реалізується завдяки творчій діяльності. На протилежність інтеріоризації об'єктивація внутрішнього світу людини, її творчих задумів показує вплив особистості на суспільство, перетворення особистісного в суспільне. Взаємний перехід інтеріоризації та естріоризації, об'єктивації і суб'єктивації відбувається в діяльності, зокрема пізнавальній, і здійснюється як процес соціальної детермінації індивідуальної свідомості. Ананьєв наполягає на тому, щоб зняти питання інтеріоризації, за якою не стоїть реальний процес. В іншому місці висувається думка про взаємний перехід інтеріоризації та екстеріоризації, що має більш повно відобразити реальну дію. Зокрема, у здійсненні вчинку цей перехід має бути найвиразнішим.

Замість традиційних **форм провідної діяльності** Ананьєв висуває ідею **пізнання** і **спілкування**. У процесі спілкування люди виступають одночасно (або послідовно) об'єктами і суб'єктами. Саме завдяки спілкуванню вчинок А стає обставиною життя В, С, D і т. д., а їхні вчинки відбиваються на поведінці А. Цей взаємоперехід учинку в життєві обставини та події є постійною характеристикою суспільного життя і діяльності людей в різних видах комунікацій. У цьому слід бачити необхідність постання проблеми вчинку в історичному шляху психології. "Пізнання і спілкування є... основними формами діяльності індивідуальної людини з самого початку формування її особистості, завдяки яким здійснюється соціальна детермінація багатьох сторін її психічного розвитку. Як гра, так і навчання виступають ефектами взаємозв'язків спілкування і пізнання, а разом із тим важливими засобами подальшої еволюції кожної з цих основних форм, що відповідають фундаментальним процесам суспільного розвитку". Виступивши проти послідовного розгляду гри, навчання і праці як провідних форм діяльності, замінивши їх пізнанням і спілкуванням, Ананьєв непомітно втрачає генетичний аспект своєї методології.

Різні **форми свідомості людини** Ананьєв визначає як ефект спільного розвитку пізнання, спілкування та праці, їхніх різноманітних конвергенцій. При цьому він показує роль праці у формуванні психіки на всіх вікових етапах, за винятком періоду немовляти. Усі форми діяльності зводяться до трудової. "Не потребує доказів положення про особливу формуючу роль гри у психічному розвитку дитини. Проте ця роль не може і не повинна маскувати процес реального життя дитини, який здійснюється не шляхом гри, а трудо-

вих дій, хоч і досить елементарних. Без цих дій дитина практично не може задовольнити жодну зі своїх потреб, правда, починаючи з того часу, коли дорослі припиняють її годувати з ложечки". Чи не слід сказати, що така праця і є грою?

Ананьєв не погоджується з поширеним поглядом, що **праця стає діяльністю** тільки з початком професійної, спеціалізованої діяльності. Ананьєва дивує думка про те, що праця, яка створила людину в процесі історичного розвитку суспільства, не відіграє ніякої ролі у формуванні індивідуальності та її свідомості. Цим останнім залишається послідовно розвиватися від найелементарніших, загальних форм до складних, професіональних і міжпрофесіональних.

Підсумовуючи критичний розгляд теорії провідної діяльності, Ананьєв пише: "Розвиток трудової діяльності індивіда проходить багато фаз та етапів, яким відповідає і глибока зміна у структурі індивідуальної свідомості. Але людина як суб'єкт праці, зрозуміло, розвивається і як суб'єкт пізнання і спілкування. В єдину систему шикується весь багатоманітний ланцюг вторинних видів діяльності, своєрідних синтезів праці й пізнання, пізнання і спілкування, спілкування та праці". До таких вторинних видів діяльності Ананьєв відносить гру і навчання, які не відмирають, на його думку, зі зрілістю людини, а продовжують розвиватися в нових умовах. Ефектами конвергенції основних видів діяльності людини в процесі її індивідуального розвитку є характер і здібності, загальна обдарованість і працездатність людини, вся сукупність її наявних ресурсів і потенціальних резервів психічного розвитку.

Ананьєв зауважує, що важливі **здобутки в історичному розвитку людини** стають вирішальним фактором її **онтогенезу**. Іншим важливим фактором є **сенсибілізація функцій** у процесі практичної (насамперед трудової) діяльності людини.

Це визначає, за Ананьєвим, **двофазний характер** одних і тих же психофізіологічних функцій. На **першій** фазі відбувається загальний, **фронтальний** прогрес функцій у ході визрівання і на ранніх стадіях зрілості — юності, молодості і початку середнього віку. В цій зоні Ананьєв розташовує пік тієї або іншої функції в загальному, ще не спеціалізованому стані. На **другій** фазі розвиток цих же функцій здійснюється шляхом **спеціалізації** стосовно певних об'єктів, відповідно до операцій діяльності та у згоді з масштабами тих чи інших сфер життя. Ця фаза настає на найбільш високому рівні функціональних досягнень у першій фазі і "накладається" на неї. Ананьєв чомусь відкидає термін "зняття" і вживає "накладається", не відчуваючи при цьому певної термінологічної втрати. Тривалість другої фази Ананьєв визначає ступенем активності людини як суб'єкта й особистості, продуктивністю її праці та суспільною значущістю її внеску в загальний фонд матеріальних та духовних цінностей суспільства.

У кожному з психічних процесів представлені, за Ананьєвим, **проекції** всіх головних характеристик людини як **індивіда, особистості і суб'єкта діяльності.** Об'єднання психічних процесів у складні ансамблі — психічні

стани і властивості — приводить до цілісності та єдності психічного. Характеристики людини як індивіда розкриваються у вікових, статевих та індивідно-типових властивостях. Особистість розкривається в суспільних функціях-ролях та цілях і ціннісних орієнтаціях. У суб'єкті діяльності вищою інтеграцією Ананьєв вважає **творчість,** а найбільш узагальненими ефектами — **здібності й талант.**

Інтеграція цих характеристик виявляється в історії виробничої суспільної діяльності людини. І все ж основне психологічне ядро останньої Ананьєв убачає в структурі **особистості,** де перетинаються (узагальнюються) найважливіші властивості не тільки особистості, а й індивіда і суб'єкта. Відкидаючи принцип "зняття", Ананьєв іде шляхом інтеграції нижчого з вищим, накреслюючи свій аналог провідної діяльності: сенсомоторика, перцепція, пам'ять, інтелект, емоційно-вольовий аспект, індивід, особистість, суб'єкт діяльності.

Даючи головним чином вертикальні зрізи окремих функцій, Ананьєв не розкриває колорит того чи іншого віку, а зупиняється здебільшого на **міжфункціональних кореляціях**, що йдуть у позараціональну безконечність. Це спрямовано проти лінійного тлумачення головних характеристик людини — індивід, особистість, індивідуальність, як це робив, зокрема, Рубінштейн. Лише в одному місці Ананьєв підійшов до визначення суб'єкта і особистості без звичної інтегративної схеми. Він висунув ідею про дивергенцію особистості та суб'єкта навіть у "неантагоністичному" суспільстві.

Це — підхід до **ідеї маски,** але в подальшому він не розгортається. Встановлюючи кореляції між індивідом, особистістю і суб'єктом, Ананьєв об'єктивно втрачає чітку визначеність цих понять. І хоч Ананьєв подає цінну думку про пошуки справжньої психології особистості, ця думка, на жаль, не розвивається належною мірою: збіг особистості й суб'єкта має відносний характер навіть при максимальному зближенні їхніх властивостей, оскільки суб'єкт характеризується сукупністю діяльностей та мірою їхньої продуктивності, а особистість — сукупністю суспільних відносин (економічних, політичних, правових, моральних).

Відмінність у цих характеристиках історично коливається, проте вона, мабуть, збережеться в усі часи, оскільки діяльність і відношення, що нею породжуються та її визначають, не можуть бути повністю ідентичними в соціальному і психологічному аспектах. Тобто у зв'язку особистості та суб'єкта можливе відносне відокремлення особистості від властивостей суб'єкта — **розщеплення структури людини.**

"Людина стає суб'єктом відношень тією мірою, якою вона розвивається в багатьох життєвих ситуаціях як **об'єкт відношень** з боку інших людей, колективу та керівників, людей, що перебувають в різних соціальних позиціях та грають різні ролі в історії її розвитку. Перехід взаємовідношень, **інтеріндивідуальних зв'язків,** що функціонують у певних обставинах життя, в **інтраіндивідуальні зв'язки** стає обов'язковою умовою утворення структури особистості та її характеру". Так, це умова особистості, справжня умова, але Ананьєв не завжди її дотримується, нерідко зводячи

специфіку особистості наївець. В інших місцях, тлумачачи особистість, він вводить в неї комплекс віково-статевих, нейродинамічних, конституційно-біохімічних особливостей, що насправді до рівня особистості не мають прямого стосунку. **Суперечність між інтимністю і суспільно прийнятим — ось основа особистості**.

Ананьєв правильно робить, коли йде далі особистості, спрямовуючи свій погляд до **творчої індивідуальності (суб'єкта)**, хоч інколи повертає назад, зводячи творчу індивідуальність принципово до особистості, а особистість — до індивіда. Як початок індивіда — це довгий і багатофазний процес ембріогенезу, так і **початок особистості** — довгий і багатофазний процес **ранньої соціалізації індивіда**, яка найбільш інтенсивно протікає у двотрирічному віці. Правда, інтимність, суперечність між соціальним та інтимним, мабуть, виступає в більш пізньому віці.

Як процес праці, за Ананьєвим, починається з дитинства, так і особистість починається з раннього віку. "Перехід від гри до навчання, зміна різних видів навчання, підготовка до праці в суспільстві і т. д. — це одночасно **стадії** розвитку властивостей суб'єкта пізнання і діяльності та зміни соціальних позицій, ролей у суспільстві і зрушень у статусі, тобто — особистісні перетворення". Ананьєв завершує цю тему, своєрідно повертаючись до визнання послідовності таких провідних діяльностей, як гра, навчання та праця, але вбачаючи в них саме стадії особистісних перетворень. Цим Ананьєв підкреслює вірність своїй провідній ідеї про **гетерохронність функціональних утворень** на будь-якій стадії психічного розвитку. Такий підхід дає, за Ананьєвим, можливість розкрити поступ психології як науки, показати реальну єдність детерміністичного та ймовірнісного підходів у дослідженні психічних явищ, що являє собою важливу рису сучасної методології психологічної науки.

Прогрес і консолідацію сучасної психології Ананьєв пов'язує з розвитком в ній експериментальних та математичних методів. Наголошується, що з усієї структури методів сучасної психології методологічному аналізові піддавалися здебільшого експериментальні та математичні методи і значно менше — генетичні. З усіх методів психології Ананьєв визнає найбільші можливості за методами генетичними та історичними. Разом із тим це й принципи. Ними повинна визначатися та або інша констеляція конкретних методів дослідження в будь-якій галузі психології. Ананьєв робить істотний наголос на впровадженні діалектичного методу в психології, що має сприяти встановленню міждисциплінарних зв'язків за умови центрального положення психології.

Важливі зрушення в культурному розвитку суспільства висувають проблему людини в центр наукового пізнання. Стаючи зв'язкою між усіма засобами пізнання людини, психологія об'єднує природознавство і суспільні науки. Це пояснюється своєрідністю психології. Людина, що виступає **суб'єктом діяльності,** може бути зрозумілою лише як **особистість** та індивід (цілісний організм) одночасно.

Психологія людини стає таким чином загальною моделлю людинознавства. Дослідження відношень людини до світу неможливе без дослідження її складної структури, а цю структуру поготів неможливо зрозуміти без системи відношень до суспільства і природи, поєднуючою ланкою яких вона є. "Загальні моделі людинознавства, що об'єднують закони суспільства і природи, мають бути моделями її **історичної природи**... До їх побудови найближче стоїть сучасна психологія в силу її "ключового", за висловом Ж.Піаже, положення в системі наук" На цій основі Ананьєв робить висновки про необхідність комплексного вивчення людини і про певну діагностичну орієнтацію психологічного дослідження в комплексному вивченні людини.

Комплексні дослідження, за Ананьєвим, є оптимальним здійсненням міждисциплінарних зв'язків, що зумовлюється спільністю об'єкта — людини — для всієї сучасної науки. Цим Ананьєв пояснює феномен зростання **людського фактора** на виробництві, в системах управління і масового обслуговування, навчання, комунікації і т. д. Так Ананьєв підходить до формулювання свого основного положення людинознавства. Отож висунення проблеми людини в центр всієї сучасної науки пов'язано з принципово новими взаємовідношеннями між науками про природу і науками про суспільство, адже **тільки в людині природа та історія об'єднуються численним рядом зв'язків і залежностей в одному об'єкті,** ядром якого є його існування **як особистості, суб'єкта** практичної діяльності та пізнання.

Ці зв'язки багато в чому визначають і шляхи розвитку самої психології. В недавньому минулому, зазначає Ананьєв, стан психології в системі наук був "драматично невизначеним": для неї не було місця в багатьох класифікаціях наук, її предмет розподілявся між фізіологією та соціологією. Це часто призводило до визнання "двох психологій" — описової та пояснювальної, або історичної та природничо-наукової. Створювалася ситуація дуалізму природи та історії в самому людському розвитку. Такий стан психології Ананьєв розглядає як "своєрідну аномалію наукового пізнання" і показує перевагу сучасного стану, коли "природознавство і науки про суспільство зливаються в єдине історичне природознавство людини".

Міждисциплінарні зв'язки психології та її місце в системі наук Ананьєв не обмежує галуззю епістемології, як це робить Піаже, а пропонує всебічне комплексне вивчення людини. Як приклад такого вивчення Ананьєв наводить встановлення залежностей між основним обміном та інтелектуальними функціями. Він пише: "Показник основного обміну перебуває в центрі кореляційної плеяди, що об'єднує ряд вегетативних та біохімічних реакцій, специфічних для даної людини... Через цей метаболічний центр інтелектуальні функції зв'язуються з багатьма іншими станами організму, що утворюють загальний фон інтелектуальної напруги (тобто інтелектуально-афективно-вольового, цілісного стану особистості). Таким же чином (з різнорідних кореляційних плеяд з різним складом психологічних та фізіолого-біохімічних показників) будуються інші фактори з

меншою вагою. Так, до фактора інтроверсії — екстраверсії (вагою 8,8%) увійшли як їхні психологічні показники, так і метаболічні характеристики, з якими ці психологічні показники зв'язані більше, ніж з деякими іншими психологічними параметрами".

Дослідження, здійснені під керівництвом Ананьєва, показали, зокрема, що зміна функціональної симетрії асиметрією і, навпаки, посилення або послаблення праворукості або ліворукості в різних функціях (моторних, сенсорних або вегетативних) виявились індивідуальними показниками, що корелюють як з інтелектом, так і з деякими особливостями характеру. Це означає, що цілісна людина як соціальна і психофізична єдність виступає в будь-якому з параметрів, що характеризують структуру особистості. Проте як на визначальне та провідне начало в цій структурі Ананьєв указує на соціальні якості людини, що мають у своїй основі статус і комплекси соціальних функцій. Встановлюючи важливі кореляції між тілесним і суб'єктивним, Ананьєв нічого не каже про їхні зв'язки в плані методології. Такі кореляції можуть бути допущені будь-якою психофізичною теорією. Перебуваючи на емпіричному рівні дослідження, кореляції лише вказують на необхідність вирішення питання про субстанціальну єдність тіла і душі.

Найбільшу увагу в своїх **дослідженнях онтогенезу** Ананьєв приділяє віку **дорослої** людини (або інакше — зрілості), хоч цей період він бере умовно в широких рамках — від 18 до 35 років. Ананьєв показав, що психофізіологічний розвиток зрілості різнорідний і суперечливий: в ній спостерігається підвищення функціонального рівня механізмів діяльності, його стабілізація та пониження, що не можна ототожнювати з інволюцією функцій.

З явищами нерівномірності та гетерохронності розвитку психофізіологічних функцій Ананьєв стикнувся, досліджуючи матеріал пізньої юності, або ранньої дорослості, зокрема студентського віку. Саме явище гетерохронності психічних функцій розкриває головну суперечність людинознавства — основний предмет дослідження самого Ананьєва. Проте гетерохронність різних функцій для певного віку вступає в суперечність з психологічною визначеністю даного віку. Виникає небезпека втрати самої психології віку — основного стрижня вікової психології.

Відкрита Ананьєвим **функціональна гетерохронність** становить, як правило, **індивідуальну ознаку людини** і не має, навіть не може мати статусу типологічних особливостей. Ідея провідної діяльності може дати певну орієнтацію в психологічних особливостях віку, показати основну психологічну ланку, яка визначає ці особливості. Людинознавство і психологія вступають між собою в гостру внутрішню суперечність: в результаті психологія, яка, на думку Ананьєва, має конституювати людинознавство, сама зникає як своєрідний предмет в цьому ж людинознавстві, і воно зводиться до з'ясування окремих функціональних залежностей між даними різних наук. Це не слід тлумачити як недолік теоретичних пошуків Ананьєва, а як глибоку суперечність історичного становлення психології. Парадоксальність

такого стану підкреслюється думкою Ананьєва про те, що гетерохронність функціонування різних органів є проявом **цілісного** організму. Не тільки визрівання, а й старіння характеризується гетерохронністю функціональних зрушень. Інволюція лише поступово охоплює різні системи й рівні життєдіяльності організму як цілого. Деякі властивості сприймання з віком удосконалюються, а деякі погіршуються, тобто дія вікового фактора різноспрямована. Виникає питання: чи не може одна і та ж людина перебувати одночасно на різних вікових рівнях?

Ідея функціональної гетерохронності наводить Ананьєва на думку про певну **періодичну** закономірність появи, розквіту і занепаду функцій. "У розвитку пам'яті, — вказує Ананьєв, — як і мислення, намічається декілька періодів, зіставлення яких виявляє дивний феномен — своєрідний мнемологічний градієнт. У 19, 24, 28 років мнемічні функції випереджають розвиток логічних, у 20, 23, 25, 31 рік різко знижуються за рівнем порівняно з мисленням; лише в 22, 26, 34 роки збігаються моменти зниження обох функцій, а в 30 років — моменти загального підйому". Саме в цих залежностях Ананьєв бачить підстави чекати на відкриття в психології "періодичного закону мікрокосмосу — класифікацій психічних властивостей, станів і процесів, схожих на періодичний закон, відкритий у макрокосмосі століття назад великим Менделєєвим Оволодіння таким об'єктивним порядком розвитку психіки докорінно оптимізує процеси виховання, управління, організації праці і т. п.".

Із важливих наслідків такого відкриття Ананьєв акцентує увагу на створенні наукової основи **проектування особистості, стратегій її формування**. При цьому Ананьєв має на увазі ідею прогнозування. Він критикує розпливчасті, грубо-схематичні спроби уявити майбутнє самої людини, її таланту і характеру — найслабший пункт усіх прогностичних побудов. Простіше було б спроектувати системи з міліардними соціальними спільнотами, штучні супутники Юпітера, надрозумніших роботів чи підводні плантації, ніж уявити обриси людської індивідуальності в майбутньому.

Як учений-реаліст Ананьєв висуває на передній край сучасної психології такі проблеми: 1) мотивація поведінки людини; 2) архітектура внутрішнього світу людини та її творчої діяльності; 3) формування психічних властивостей особистості. Об'єктивно в цих проблемах дедалі виразніше виступає їхній логічний вузол — **вчинок.**

Як і Рубінштейн, Ананьєв здійснює підхід до центральної проблеми не тільки сучасної психології, а й усіх її історичних етапів. В необхідності зрозуміти **структуру вчинку** історія психології знаходить свою суттєву опору. Розкриття структури вчинку дає можливість дослідити зв'язки психології з іншими галузями й аспектами людської культури. Стає очевидним, що центральне місце психології в цій культурі, в тому числі серед наук, не є ознакою сучасного її стану. Психологія завжди була ключовою дисципліною з-поміж людських знань, починаючи навіть з міфологічного етапу. На цен-

тральне місце психології в системі філософії вказував ***Арістотель***. Що таке **світ** як царина моєї діяльності, що такс **"Я"** як істота, здатна до діяльності, **як я маю вчиняти** у зв'язку з цим — ось вузол проблем психології та філософії одночасно.

Історія психології свідчить: психологія або **визначає зв'язки між науками** і різними аспектами людської культури, або **включає компоненти цієї культури у свою сферу,** охоплюючи чимдалі більше її ділянок. Становлення історичної психології, психології мистецтва й релігії, а також виникнення генетичної епістемології та екзистенціальної психології, здається, завершує всі можливі кореляції між психологією і культурою в цілому. Ананьєв називає це — в сучасному розумінні слова — **антропологізацією культури,** тобто проведенням у ній людської мотивації, спрямованістю її на проблеми людини. Сама психологія становить основне ядро антропології, що включає в себе цикл наук про людину, і виступає у цьому циклі як зірка першої величини. Різні компоненти людської культури виступають відносно психології як прикладні галузі знань.

Інакше: психологія нині посідає місце старої філософії як **лоно для інших наук**. Проте не панує над ними, як у свій час спекулятивна філософія, а є лише їхньою внутрішньою, психологічною суттю, показуючи дійсну принципову єдність цих знань саме як антропологічна дисципліна. ***Ф.Енгельс*** писав про позитивний характер звільнення наук з філософської неволі, залишаючи для самої філософії лише діалектику та логіку. Проте і спекулятивна філософія відображала потяг людини до цілісного, загального знання та знання принципів, але розуміла місце психології в цій системі лише в "лінійному" плані, десь між біологією та соціологією.

І все ж у цьому питанні — **зв'язку психології та культури** — є небезпека "антропологічного" еклектизму. Йому можна протиставити лише **психологічний аспект культури.** Антропологізм має бути не зібранням знань від великої сукупності наук про людину взагалі, а психологізмом.

Сучасна епоха не є епохою психології як провідної науки. Час такої психології ще не настав. Включення її в усі аспекти людської культури, психологізація останньої покликані привести не до зникнення психології, а до її консолідації як своєрідної дисципліни.

РОЗДІЛ 17

КІНЕЦЬ ІДЕЇ ІНТЕРІОРИЗАЦІЇ. ПСИХОЛОГІЯ, ІДЕОЛОГІЯ, КУЛЬТУРА

Психологія в Україні та українська культура XX століття

Дев'ятнадцяте століття передало двадцятому грунтовні проблеми психології **класично-інтроспективного, природничонаукового** та **культурно-гуманістичного** спрямувань зі спробами поєднати ці галузі між собою, щоб створити цілісну картину психічного світу людини. Ці спрямування та їхній концептуальний синтез в Україні мали своїх корифеїв, що піднімались до світового рівня у постановці та вирішенні актуальних проблем людського буття: людина як природна істота, її психіка як знаряддя пристосування до середовища природного й соціального, смисл творчості, життєвий і творчий шлях людини, смисл життя, самопізнання та самостворення. Українська психологія у своєму поступальному русі відбивала також досягнення світової психології, реагувала на її новітні відкриття і оригінально їх тлумачила. Нарешті, вона переживала увесь драматизм культурного, соціального та психічного життя суспільства не тільки в межах свого концептуального рівня, а й стосовно життєвої долі простого народу.

Три напрями у вітчизняній психології XX століття були тісно пов'язані з іманентно-науковим та ідеологічним розвитком подій. **Класично-інтроспективний напрям** принципово вичерпав себе вже у першій чверті століття, залишивши, втім, значні наукові надбання. **Природничо-науковий**, спираючись на досягнення фізіології вищої нервової діяльності (рефлексологія та ін.), з тріумфом пройшов 20-ті роки; у формі вчення про умовні рефлекси (прихильники школи ***І.П.Павлова***) він визначив період до кінця 50-х років. **Культурно-гуманістичне спрямування**, переживши розквіт у першій чверті століття (тут особливо слід підкреслити розробку питань творчості та творчої особистості), було пригнічено панівною ідеологією та зрештою ліквідовано адміністративним чином у 30 — 50-ті роки. Лише в останній чверті століття це спрямування поволі набирає міці і, мабуть, найбільше визначає сучасний стан світової та вітчизняної науки.

Теоретичні засади класично-інтроспективного напряму розкривають **ідею самодостатності**, автономності людської душі, її незалежність від "тілесного субстрату". Психофізична проблема вирішується в дусі паралелізму, або взаємодії, підкреслюється наявність психічної причинності, яка

виступає або ланкою в системі причинних залежностей у природі й суспільстві (***Г.Челпанов***), або ж стверджується психічна причинність, що сама себе створює (***В.Зеньковський***). Методом психологічного дослідження виступає **інтроспекція** (самоспостереження), предметом — суб'єктивні явища. Тілесну активність організму представники цього напряму вбачають у залежності від суб'єктивно-психічних структур і, зрештою, в тілесних виявах не знаходять нового змісту порівняно зі змістом самої суб'єктивності. Тому дослідження рухової тілесної активності організму для психології не має значення, хоча проблема фізіогномічного вияву емоційних, вольових, інтелектуальних станів та відповідних анатомо-фізіологічних корелятів стає предметом спеціального інтересу (особливо у ***І.Сікорського***).

Було встановлено закон збереження енергії стосовно психічної діяльності (***М.В.Країнський***). Піднято велику філософсько-психологічну проблему буття людської душі, творчого освоєння нею світу (***С.Л.Франк***). Розкрито смисл пограничної ситуації, боротьби мотивів на грунті віри і знання — одкровення та умоглядності, екстатичних рішень, учинкової дії та спокутування як післядії (***Л.Шестов***). Проводились історико-психологічні дослідження, зокрема про відношення двох напрямів в об'єктивній психології — вітчизняній та американській. Представники цього напряму створюють в Одесі, Києві, Харкові експериментальні психологічні лабораторії, досліджують питання перцепції, розробляється теорія вольової уваги (***М.М.Ланге***). Під керівництвом Г.І.Челпанова діяв теоретичний психологічний семінар при Київському університеті, в якому брали участь видатні згодом вчені (***О.Ф.Лосєв, П.П.Блонський, Г.Г.Шпет*** та ін.). На високому рівні було видано підручники з психології для гімназій (Г.І.Челпанов).

Класична інтроспективна психологія впевнено входила в практику людського життя — у сфери медицини, виховання, навчання, політики тощо. Розроблялися питання судово-психіатричної експертизи, досліджувалися проблеми стомлення при розумовій роботі, вивчалися риси психології слов'ян, проблеми нервово-психічної гігієни та профілактики, ненормальні та хворобливі характери, психологія великих людей, зокрема історичних діячів (***П.І.Ковалевський***), психологія художньої творчості, проблеми фізіогноміки, мнемоніки та ін.

На початку століття активно розробляються проблеми етнопсихології (***Д.М.Овсянико-Куликовський*** та ін.), зокрема процес утворення національної форми психічної діяльності за допомогою "сили розумової творчості". Певний внесок у цю справу зробили ***М.Ф.Сумцов,*** П.І.Ковалевський, М.В.Країнський, ***В.Я.Данилевський, Д.І.Багалій, Г.Махулько-Горбацевич***. Це був завершальний і дуже плідний етап класично-інтроспективної психології. Вона могла безпосередньо перерости у психологію культурно-гуманістичну, проте епоха сцієнтизму та техніцизму витіснила з предмета психології ядро духовності людської душі.

В Україні, Росії, США спочатку виник інтерес до об'єктивної психології, потім його було доведено до крайності позиції "наук про поведінку"

(біхевіоризм, рефлексологія, реактологія, а також ***павловське*** вчення про вищу нервову діяльність).

Природничонауковий напрям принципово заперечує дослідження людської суб'єктивності, тим більше суб'єктивності тваринного роду, і приділяє головну увагу тілесним виявам життєдіяльності організму, дошукуючись насамперед фізіологічних механізмів поведінки. Цей напрям, започаткований ***В.М.Бехтерєвим*** у 1917 р., був домінуючим в Україні майже 10 років. Тут видавався спеціальний науковий журнал "*Український вісник експериментальної педагогіки та рефлексології*", в якому досить послідовно в новому ключі подавалися старі проблеми людського буття, розглядалися складні питання людської особистості, колективу, поведінки народу, ідеології, а поняття рефлексу пропонувалося підняти до загальнонаукового (і навіть філософського) рівня.

Механіцизм рефлексології виявився у спробах зведення складних духовних явищ до фізіологічних засад. Але усвідомлювалася вада такого підходу. Було висунуто ряд **концепцій цілісності**, які мали долати механіцизм рефлексологічного тлумачення: брати предметом дослідження високі моделі людської поведінки, використовувати ідеї цілісності з фізіології **(ідея домінанти *О.О.Ухтомського*** та ін.) і навіть іти на єднання з гештальтпсихологією, де проблема цілісності у тлумаченні психічного була провідною, та з фрейдизмом, його ідеями потягів тощо.

Звідси, зокрема, такі напрями, як "фрейдорефлексологія". У працях її прихильників вражає "революційний" стиль мислення — за змістом і за формою, сподівання, що рефлексологія допоможе пролетаріату в його прагненні збудувати справедливе й щасливе суспільство. Проте ставало дедалі зрозумілішим, що людина без свідомого начала (рефлексологія його принципово ігнорувала) не зможе стати справжнім будівником нового суспільства. Після смерті засновника рефлексології (1927) вона швидко почала втрачати наукові позиції і близько 30-х років стала надбанням історії науки. Тріумфальний поступ цього напряму поступився місцем ваганню та пошукам втрачених проблем людської свідомості.

Людину "природи і свідомості" бачили у світлі творів класиків марксизму-ленінізму. Було піддано гострій критиці як "буржуазні" ряд галузей психології — психогігієну, психотехніку, педологію. "Своєрідно" вирішувались кадрові питання в науці. Так чи інакше відроджувалася традиційна психологія і навіть її інтроспективний метод. Психологія стала обслуговувати **ідеологічні проблеми**. Щоб надати їм наукового вигляду, було піднято до рівня ідеології павловське вчення про фізіологію вищої нервової системи (умовні рефлекси). Історія повторюється двічі. В 1950 році відбулися павловські конференції, на яких психологи мали проголошувати перебудову своїх позицій в дусі павловського вчення. На його основу мали бути покладені, мабуть, усі гуманітарні дисципліни, а також медицина, біологія, фізіологія та ін. Існувала настанова розуміти всі психічні феномени як такі, що мають умовнорефлекторну природу (наприклад, "забування як умовний

рефлекс" тощо). Це було більш коротке, але не менш інтенсивне повторення того, що трапилось у 20-ті роки.

З таким же ентузіазмом, тільки вже "знизу", почалася незабаром однобічна критика павловського вчення. Якщо перед цим наполягали на "керівній ролі" кори півкуль головного мозку у визначенні поведінки людини, то тепер наголошували на такій же ролі підкоркових структур. Одну гординю шельмували іншою, спираючись на відомі відкриття зарубіжних учених (***Моруцці, Мегуна, Джаспера, Пенфілда*** та ін.).

Зрештою, відкидаючи заідсологізовані принципи теоретичного дослідження, українські психологи почали сумлінно здійснювати пізнання людської практики, стверджуючи гуманістичне начало психології. В цьому напрямі вона мала значні досягнення вже в першій чверті століття.

Культурно-гуманістична психологія в Україні

Цей напрям було репрезентовано видатними вченими, які насамперед провадили дослідження з **психології творчості**. Великий поштовх тут здійснив ***І.Франко*** психологічним і разом з тим естетичним трактатом *"Із секретів поетичної творчості"* (1899). У Харкові постала широковідома глибиною своїх культурно-гуманістичних спрямувань ***школа "психології творчості"***. За першу чверть століття вона видала вісім томів наукових праць. Видання припинилося в 1923 р. як несумісне з державною ідеологією.

До цього напряму слід прилучити й працю корифея вітчизняної психології ***С.Л.Рубінштейна*** *"Принцип творчої самодіяльності. До філософських основ сучасної педагогіки"*, надруковану в *"Записках вищої школи м. Одеси"* (1922).

У перших випусках *"Питань теорії і психології творчості"* розроблявся психологічний аспект поетики (***О.О.Потебня***) та історико-порівняльної поетики (***О.М.Веселовський***). Далі дослідження тематично були розширені. Однією з видатних постатей у цій унікальній на рівні світового значення роботі був ***Д.М.Овсянико-Куликовський***, підтриманий учнями й послідовниками. Було опубліковано оригінальні праці: ***О.І.Білецького*** — *"В майстерні художника слова"*; ***П.Енгельмейєра*** — *"Неврологія або всезагальна теорія творчості"*; ***І.І.Лапшина*** — *"Про перевтілення в художній творчості"*; ***Т.Райнова*** — *"Вступ до феноменології творчості"*; ***С.Л.Франка*** — *"Про сутність художнього пізнання (Гносеологія Гете)"*; ***Е.Кагарова*** — *"Типовий розвиток релігійно-міфологічної творчості"*.

Провідною ідеєю харківської школи було те, що **розуміння** художнього твору є своєрідним відновленням творчого процесу в душі того, хто сприймає цей твір. Будь-яке розуміння є нерозуміння, що передбачає подальшу інтерпретацію. Думка не передається, а тільки збуджується через слово. Розуміння художнього цілого залежить від правильного тлумачення його одиниць — образів, з яких воно складається. Наукова і художня творчість має своїм результатом неоціненний скарб — самопізнання. Відображення людини в мистецтві більш глибоке, ніж у релігії і навіть у науці.

Ідеї становлення людської особистості, його джерел та рушійних сил розроблялися С.Л.Рубінштейном та ***Г.С.Костюком***. Більшу частину свого життя С.Л.Рубінштейн перебував в Україні, в Одесі. Універсально освічена людина чималої творчої наснаги, він відстоював особистісну гідність учного, пов'язував психологічні проблеми з **буттєвою долею людини**. Великий знавець вітчизняної та світової психології, він насамперед сприяв становленню психології в Україні. Багато його учнів стали відомими науковцями. Рубінштейн, зокрема, висунув неоціненну ідею про **логічний осередок побудови системи психологічних знань**. Цей осередок, зрештою, має бути **архетипом** загальнолюдської культури і визначається як **дія-вчинок**.

У 30-х роках у Харкові організується Психоневрологічний інститут, а далі на його основі — Всеукраїнська психоневрологічна академія з сектором психології, яку очолював ***О.Р.Лурія***, а відділом дитячої та генетичної психології завідував ***О.М.Леонтьєв***. У цьому відділі працювали ***О.В.Запорожець, Л.І.Божович, П.Я.Гальперін, П.І.Зінченко***. Відділ розробляв такі основні проблеми, як **психологія "практичної діяльності"**, "образ-процес", свідомість і діяльність, пам'ять. О.В.Запорожець зі співробітниками досліджував **сприймання**, зокрема естетичне, Л.І.Божович та П.І.Зінченко — **психологічні особливості засвоєння знань** учнями на основі розвитку мислення. П.І.Зінченко вказував на залежність **продуктивного запам'ятовування** матеріалу від його місця у структурі діяльності. Зрештою було створено загальну **теорію пам'яті**, визначено відношення пам'яті до мотиву діяльності, дії, а згодом було здійснено вихід до зв'язку пам'яті з особистістю, стратегією її поведінки, що й виявляє принциповий учинковий підхід, учинковий системний осередок. В самій дії вирізнено **мету** і **засіб**. Пам'ять розглянуто як умову наступної дії. Орієнтацію на майбутнє визначено як організуючий фактор в системі людської пам'яті та у становленні індивідуального досвіду.

Мова йде про те, щоб компоненти психічних феноменів, що виступають у дослідах, зібрати в єдиний методологічний вузол. Ним і став **принцип учинку, вчинковий осередок**; він так чи інакше, цілком чи у своїх компонентах був присутнім у свідомості дослідників з часів далекої давнини і став тим грунтом, на якому українська психологія XX століття (як і в попередні періоди) розвивала свій оригінальний напрям — **психологію вчинку**.

В Одеському регіоні було започатковано **дослідження сприймання часу (*Д.Г.Ельконін*)**, а згодом — розробку однієї з найважливіших галузей — **історичної психології**, що має насамперед своїм предметом становлення

логічні засади історії психології, досліджуються окремі визначні періоди цієї історії, зокрема через **ідею героїчного** з урахуванням вчинкового напряму в тлумаченні відповідних подій. Галузь, яка тривалий час не розроблялася в Україні зовсім, набуває дедалі більшої актуальності та має стати, зрештою, тією психологічною засадою, на якій органічно розміститься неосягненна проблематика культурної історії українського народу.

Львівський осередок в історії української психології має своєрідність, що визначається багатосторонніми впливами. Тут у першій половині століття консолідується українська і польська вченість зі своїми спрямуваннями, які в розробці ряду проблем сягали світового рівня. ***Львівсько-Варшавська філософська школа*** вплинула й на методологію психологічних досліджень. Тут слід згадати імена ***Ю.Охоровича*** та ***С.Балея***. Останній у 20-х роках видав "*Психологію*" українською мовою. В післявоєнний період тут плідно працювали ***Я.І.Цурковський, М.К.Година*** та ін.

Ідеї культурно-гуманістичної психології посіли чільне місце в наукових працях і педагогічній діяльності ***О.М.Раєвського***, який тривалий час очолював кафедру психології в Київському університеті. Розробки Раєвського стосувалися насамперед **історії всесвітньої психології**, проблем **особистості** та її мовного визначення. Раєвський виховав плеяду непересічних психологів, серед них — один із найбільш видатних учених і організаторів психологічної науки в Україні ***Г.С.Костюк***. Зі співробітників останнього слід зазначити ***П.Р.Чамату, П.М.Пелеха, Д.Р.Ніколенка.***

Створення Українського інституту психології відбулося з ініціативи Г.С.Костюка. Він був його першим директором і тривалий час обіймав цю посаду. Перу Костюка належить багато праць із провідних питань **психологічної теорії**, **історії психології**. Під його керівництвом було створено підручник "*Психологія*" для педінститутів, який неодноразово перевидавався.

Г.С.Костюк особливо наголошує, що ігнорувати **суб'єкт, суб'єктивне** у психічній діяльності означає відривати цю діяльність від її носія. Він стверджує наявність психологічних закономірностей, які не можуть бути зведені до закономірностей фізіологічних або соціальних. Це відкриває можливість побудови справжньої наукової психології. Костюк зосереджується також на **проблемі розвитку**, підкреслює наскрізну ідею всесвітньої психології "Спочатку було діло" (тобто вчинок), конкретизує це положення розробкою принципу діяльності. У теорії розвитку психіки він поглиблює ідею "саморуху", ініціативи, творчої активності, що приводить його до відшуку **психологічних джерел особистості**. У своїх визначних працях Г.С.Костюк закладає методологічні підвалини певної **системи психології**.

В останнє десятиліття пожвавилася розробка засадничих питань методологічних проблем психології. ***О.В.Киричук*** пропонує **концепцію системно-суб'єктивного підходу** до об`єкта психолого-педагогічних досліджень, убачаючи в цьому альтернативу безсуб`єктивності підходу, що позбавляє

людину права на вільний вибір життєвого шляху, індивідуальне самовираження, саморозвиток, творчість. Психологія має сприяти формуванню життєво активної, гуманістично спрямованої особистості, яка у своїй життєдіяльності керується національними та вселюдськими культурними цінностями.

Теоретичні проблеми психології розробляються у зв'язку та на основі **історії світової та вітчизняної психологічної думки**. Широкі дослідження з цих питань було розпочато в 50-х роках за ініціативи та під керівництвом Г.С.Костюка. Досліджувалася переважно історія вітчизняної психології XVII — XIX століть. Велику заслугу має тут П.М.Пелех — надзвичайно ерудований вчений, який уперше підняв психологічну спадщину Києво-Могилянської академії та дав їй глибоке тлумачення на тлі становлення світової психології.

Створений в Інституті психології АПН України авторський колектив з історії вітчизняної та всесвітньої психології підкреслює **культурологічний аспект становлення психологічних знань**, покладаючи в основу тлумачення цього становлення **принцип учинку** та **вчинковий осередок**, який разом із цим виступає традиційним логічним осередком психологічних систем різних історико-культурних епох. Вийшло друком шість книг з історії всесвітньої психології (***В.А.Роменець***), в яких охоплено найважливіші її періоди та регіони від найдавніших часів до початку XX ст. Належне місце тут займає вітчизняна психологія.

Українські психологи в XX столітті прагнули розробляти свій гуманістичний напрям. Формальні постановки питання про долю цього напряму (іманентність саморозвитку, самостворення і т. ін.) приводили до нехтування змістовою, ціннісною стороною психічного життя людини, а це позбавляло гуманізм його серцевини. Саморозвиток і самоствердження можуть бути спрямовані й до зла, погорди, вседозволеності. Свобода людини має поєднуватися з усвідомленням її залежності від вищого існування.

В.Янів — український психолог, соціолог, історик (Мюнхен, Німеччина) — будує свою психологію на теологічних засадах, убачаючи серйозні недоліки гуманістичних учень XX століття, в яких людина, позбавлена думки про залежність від Бога, втрачає ціннісні критерії вищого порядку. **Сцієнтизм і техніцизм деформують гуманізм**. Абсолютизація детермінізму (наукових підстав) гальмує розвиток учень про людську індивідуальність, творчу неповторність суб'єкта, що сам себе пізнає і сам себе створює, заглиблюючись у субстанцію народу і вселюдського. Янів указує на певний наступ **деперсоналізації**, втрату людської "самості" в масових явищах. Відтак — моральний релятивізм, що, на жаль, є характерною ознакою сьогоднішнього стану **людинознавства** як системи наук про людину.

У розвитку **системи психології** основний наголос слід було зробити на методологічних проблемах. З чого починати і чим завершувати цю систему — ось провідне питання, яке на весь зріст постало перед психологією напередодні Другої світової війни. С.Л.Рубінштейн був одним із тих, хто

висунув плідні пропозиції щодо його вирішення. Другим гострим моментом для психології того часу була **проблема активності:** як розуміти активність психічного, розглядаючи його як відображення об'єктивної дійсності? Рубінштейн поставив питання про місце психічного у всезагальному взаємозв'язку явищ матеріального світу. Розкриваючи далі ідею активності психічного, він підноситься на більш принциповий рівень: природу психічного хоче збагнути у відношенні "**людина і світ**"

Психологія у власних межах. Роль суб'єктивності у провідній діяльності. Г. С. Костюк (1899 — 1982)

Хоч якими би продуктивними здавалися істотні кореляції психології з іншими науками, з людською культурою в цілому, дійсний поступ психології визначається рівнем її самостійності, своєрідністю її **закономірностей.** Найвиразніше вони виявляються у тлумаченні принципів психічного **розвитку** й насамперед його вихідної ланки — **онтогенезу,** з **віковими** особливостями та **індивідуальними** ознаками **особистості,** її **творчих** досягнень. Саме у творчості особистість робить із себе неповторну індивідуальність. Своєрідність психологічних закономірностей виявляється також у тлумаченні логіки цієї науки в цілому. Саме виділення своєрідних ознак психології як дисципліни становить, мабуть, єдину основу для встановлення її езотеричних продуктивних кореляцій та дальшої консолідації в ранзі дійсної науки.

Психологічні закономірності. Якщо вихідне завдання психології полягає в розкритті закономірностей психічної діяльності, то в цьому головну заслугу має матеріалістична психологія. ***Г.С.Костюк*** в аналізі цього питання виходить з основних положень матеріалістичної діалектики, узагальнюючи те, що вже здобуто психологією та суміжними з нею науками. Особливості психологічних закономірностей безпосередньо пов'язані з фізичним і духовним буттям людини, що стає необхідною умовою як систематичної розробки психологічних знань, так і розгортання широких емпіричних досліджень.

Характер психологічних закономірностей випливає з постулату про психічне як властивості особливим чином організованої матерії, як функції мозку, що полягає у відображенні об'єктивної дійсності. "Положення про те, що психічна діяльність за способом свого походження є вищою нервовою, рефлекторною діяльністю, — пише Г.С.Костюк, — орієнтує психо-

логів на те, щоб розглядати цю діяльність такою, якою вона є в дійсності, долаючи штучне відособлення в ній психічного від фізіологічного. Це положення зобов'язує психологів підходити до психічного не тільки як до результату, а й як до процесу відображення зовнішнього світу в мозку людини, як до відображувальної діяльності людського мозку"

Досліджуючи фізіологічні механізми психічної діяльності, психологи ставлять на науковий грунт розкриття її залежності від мозку. Це складає передумову правильного вирішення питань мозкової локалізації психічних феноменів. Костюк вважає, що закономірності **нейродинаміки** мозку мають враховуватися при поясненні всіх психічних явищ — починаючи з відчуттів, сприймань, мислення, почуттів та вольових дій людини і завершуючи найскладнішими рисами характеру та особистості. Заперечення цього положення приводить до відмежування психічного від фізіологічного, спрямовує психологію до феноменологічного опису явищ свідомості та заспокоєння в рамках паралелізму.

Г.С.Костюк показує, що вихідний дуалізм ***Декарта*** з урахуванням певних термінологічних видозмін залишився у фізіологічній психології ***Вундта*** та його послідовника ***Тітченера***, який дотримувався позиції "незалежності психології від фізіології". Костюк показує замаскований або відвертий дуалізм ряду представників сучасної науки (***Делей, Шеррінгтон, Еккліз, Едріан*** та ін.) і доводить, що психічне і фізіологічне не є розмежованими у просторі й часі процесами, що психічне відображення об'єктивного світу здійснюється мозком, його нейродинамічними механізмами, що нейродинамічна характеристика цього процесу необхідна і важлива для розкриття його закономірностей. Проте нейродинамічні закони не вичерпують усієї характеристики відображувальної діяльності, не показують об'єкт психічного в його змістовому розкритті. Одні й ті ж процеси збудження і гальмування в їхніх певних співвідношеннях лежать в основі різного за своїм змістом і формою відображення об'єктивної дійсності. Розкриття руху цих процесів не дає ще даних стосовно того, що саме людина відчуває, сприймає, уявляє, про що і як вона думає, чого прагне, які цілі ставить перед собою, якими інтересами, поглядами, переконаннями керується у своїй поведінці. А саме в цьому і виражається **специфічність психічного,** його **своєрідність**.

Відчуття, сприймання, пам'ять, уява, мислення, свідомість, почуття, воля, інтереси, ідеали, особистість, характер і т. д. є поняттями наукової психології, котрі відображають реальні життєві явища, характеризують різні види, форми й ступені відображення об'єктивної дійсності. Як відносно стійкі особливості психічної діяльності ці поняття узагальнюють ті чи інші аспекти відношення людини до світу, людей, самої себе. Костюк показує, що ці поняття відображають **сутнісні сили** людини. Їхній зміст, багатство та ступінь розвитку визначають напрям та успіх її діяльності. Висуваючи думку про те, що закономірності утворення й розвитку психічних процесів та властивостей людини, їхня роль у реальних взаємовідношеннях людей з довкіллям є **предметом наукової психології**, разом із цим Костюк вважає

хибними спроби замінити систему психологічних понять системою понять фізіологічних або яких-небудь інших. Психологія та фізіологія — самостійні галузі людського знання. Кожна з цих наук має свої специфічні завдання.

Такий підхід уможливлює продуктивне розкриття зв'язку **матеріального та ідеального, об'єктивного та суб'єктивного**. Психічна діяльність не є "чистою духовністю", хоч і виступає як ідеальне відображення об'єктивного світу. В цьому питанні Г.С.Костюк вказує на дві хибні тенденції: відособлення ідеального від його матеріальної основи і зведення ідеального до матеріального з утратою їхніх специфічних рис. Він убачає сутність психічної діяльності в породженні матеріальним ідеального та у впливові останнього на життєвий процес. Виникаючи в надрах матеріального, ідеальне в усіх його проявах, навіть найскладніших, не існує поза матеріальним. Будь-яке абсолютизування суб'єктивного та його відрив від матеріального по суті принижують життєве значення людської психіки. Костюк пише: "Різниця між матеріальним та ідеальним в роботі мозку дійсно є відносною, не надмірною. Проте вона завжди існує як характерна риса психічного відображення об'єктивної дійсності. Будь-які спроби заперечувати цю різницю приводять, з одного боку, до грубого механіцизму, а з другого — до суб'єктивного ідеалізму. Така точка зору закриває шлях до побудови справжньої наукової психології".

Правильне вирішення питання про зв'язок суб'єктивного і об'єктивного у психічній діяльності людини дає можливість всебічного тлумачення детермінізму. Поза діючим суб'єктом жодних психічних процесів та якостей не існує. Психічне відображення залежить від рівня розвитку суб'єкта, його потреб, змісту його діяльності. "Ігнорувати суб'єкт, суб'єктивне в психічній діяльності — це означає відривати цю діяльність від її носія і тим самим впадати в ідеалізм". Мова йде не про "чисто суб'єктивне", а про детерміноване об'єктивними умовами буття. Якби психічне не відображало існуючий поза ним світ, воно втратило б будь-який життєвий сенс. Ось чому Костюк відкидає спроби вивести зміст і форму психічного з його спадкової організації. "Багатство суб'єктивного світу людини, її суб'єктивних властивостей та якостей визначається багатством її дійсних відношень до об'єктивного світу — природного та суспільного. Формуючись у процесі діяльності людей, психічні процеси та психічні властивості людини в ній і виявляються, об'єктивуються в рухах, діях, вчинках, мовних актах, реалізуються в результаті практичної, наукової, художньої та будь-якої іншої діяльності людей. У цій діяльності суб'єктивне стає об'єктивним, через неї воно і впливає на об'єктивну дійсність". Хоча зв'язок суб'єктивного з об'єктивним передбачає їхню відносну самостійність, що ніяк не можна ігнорувати, проте закони, що виявляються в суб'єктивній діяльності, мають об'єктивний характер: вони існують незалежно від того, усвідомлюють їх люди чи ні.

Саме визнання **об'єктивного характеру психологічних законів** є передумовою дальшого розвитку психології як науки. З цим пов'язується

подвійна природа психічного як натурального і соціального явища, що виключає заперечення спроб зведення соціального до натурального. В різноманітних формах таке зведення властиве майже всім течіям так званої тоді "буржуазної" психології. Всебічно розкриваючи фактори психічної діяльності, Костюк відкидає спрощене, механістичне тлумачення принципу детермінізму, яке логічно завершується епіфеноменалістичним міркуванням: психічне позбавляється будь-якого життєвого значення, втрачається активний характер людської діяльності взагалі й свідомості зокрема. Хоча свідомість виникає як вторинне, похідне явище, проте вона як відображення об'єктивного світу і саме внаслідок цього включається в реальний життєвий процес людини. Усвідомлення необхідності залежності від об'єктивних умов стає передумовою людської свободи, а зрештою, і влади над обставинами і над самим собою. Ця свобода є закономірним наслідком розвитку свідомості та самосвідомості, яку детерміновано об'єктивними умовами буття.

Саме тому, що умови життя по-різному визначають дії людини залежно від того, яким чином, з якою повнотою і глибиною вони відображаються нею, завдання психології полягає в тому, щоб "з'ясувати життєве значення пізнавальних, емоційних, вольових, характерологічних та інших властивостей психіки в житті, творчій, продуктивній роботі". Це завдання можна вирішити найліпше, розглядаючи психічні прояви в **розвитку.** Правильне розуміння його дає, між іншим, можливість поглибити концепцію детермінізму в психології.

Із значної кількості аспектів психічного розвитку Г.С.Костюк найбільшу увагу зосереджує на онтогенезі, хоч всебічно висвітлює його зв'язки з іншими важливими аспектами еволюції. Вихідним у дослідженні онтогенезу має бути **принцип розвитку**.

Особливий інтерес ученого викликають **проблеми біологічної еволюції та історичного розвитку психіки.** Як ідеалістичні теорії розвитку (***В.Вундт, В.Дільтей, К.Бюлер*** та ін.), так і механістичні (***Дж.Вотсон, Е.Толмен, К.Галл*** та ін.), на думку Г.С.Костюка, неспроможні показати дійсні рушійні сили психічного розвитку. Лише підхід до психіки як продукту реального життєвого процесу, його регулятора відкриває шлях справжньо наукового з'ясування її генезису. Навіть видатні біологи-еволюціоністи XIX століття, в тому числі ***Ч.Дарвін***, бачили переважно кількісні відмінності між психікою тварин і людини. Це приводило до антропоморфічного тлумачення психічних властивостей тварин із відшукуванням у них інтелектуальних, естетичних та моральних якостей, притаманних у розвиненій формі тільки людині. Разом із цим психіка людини у працях Ч.Дарвіна та його прихильників піддавалася значній біологізації, найбільше — у тлумаченні соціальних явищ. Ось чому головне завдання у вивченні генезису психіки людини з погляду діалектичного матеріалізму полягає в пізнанні якісних її своєрідностей з використанням даних антропології, історії матеріальної культури, етнографії, історії мови, інших галузей знання.

Г.С.Костюк позитивно оцінює ту лінію в теоретичній психології, яка виходить із старого, але істинного *гетевського* принципу — "Спочатку було діло", — принципу, який знайшов своє втілення в ряді крупних теоретичних розробок видатних психологів (***А.Валлон, Л.С.Виготський, П.Жане*** та ін.). В ідеалістичних концепціях, зазначає Костюк, внутрішня психічна діяльність відривається від зовнішньої, практичної та перетворюється в особливу сутність. Насправді ж, на його думку, внутрішня діяльність є похідною від зовнішньої, має з нею спільну будову і, виражаючи єдине цілісне життя людини, пов'язує його з відображуваним навколишнім світом.

Розглядаючи проблему співвідношення **біологічного та соціального в онтогенезі людської психіки,** Г.С.Костюк показує неспроможність однобічних тлумачень психічного розвитку, в яких робився наголос то на вирішальній ролі спадковості, то середовища в його біологічному або й фізичному розумінні. Не врятує від хибних позицій також **теорія конвергенції**, запропонована ***В.Штерном***, — спроба пов'язати між собою обидва фактори. Всупереч цим концепціям Костюк розвиває думку про те, що онтогенетичний розвиток людини — **цілісний процес**, який виражається у формах морфологічній, фізіологічній, психічній, соціальній. Природжені безумовнорефлекторні структури лежать в основі психічних функцій та властивостей, але не визначають їхнього складу, змісту. Специфічна якість психічних новоутворень визначається суспільними умовами життя. Ці новоутворення будуються за взірцями, які дає суспільство. Внаслідок цього психічний онтогенез набуває конкретно-історичного характеру. Хоч дитина і народжується природною істотою, вона має здатності до перетворення в суспільну істоту за допомогою і на основі навчання, якому Костюк надає широкого значення: від зустрічі з предметним речовим світом до використання суспільно-історичного досвіду. Навчання й виховання зумовлюють розвиток психіки як визначальні сили. Без урахування цього розуміння психологічного детермінізму буде неповним.

Соціалізація дитини відбувається через її діяльність, через засвоєння нею соціального досвіду, вростання її в життя суспільства, через перехід зовнішніх, інтеріндивідуальних відношень у внутрішні, інтраіндивідуальні властивості особистості, що розвивається. Костюк певною мірою підтримує думку ***Б.Г.Ананьєва*** про характер життєвого шляху індивіда. Вчаться не тільки діти. Провідну роль у житті дорослої людини відіграє діяльність зі створення матеріальних і духовних цінностей.

Онтогенетичні форми не існують "паралельно". Зв'язок між ними полягає в тому, що нижчі форми включаються у вищі і є механізмами реалізації останніх. Так здійснюється розвиток.

Г.С.Костюк відкидає будь-які спроби піддати сумніву **ідею розвитку, онтогенезу**. Розвиток не можна розуміти лише як засвоєння та інтеріоризацію зовнішніх відношень. Він включає дальшу переробку засвоєного, його систематизацію, що приводить до цілісних змін особистості, виникнення нових спонукань до діяльності, нових її структур, нової екстеріоризації. Навчання сприяє розвиткові, а розвиток стає базою навчання.

При цьому Костюк ураховує той факт, що закони навчання й розвитку, будучи пов'язаними між собою, все ж відрізняються. Внутрішні умови, формуючись під впливом зовнішніх, не є їхньою механічною проекцією; мова йде про діалектичну взаємодію двох родів умов. З віком виникають різні форми власної активності особистості в її розвитку: самовиховання, самовдосконалення і т. п. Зрештою особистість виступає як суб'єкт власного розвитку, що свідомо обирає свій життєвий шлях.

Г.С.Костюк показує мізерність спрощених моделей розвитку, що зводять останній тільки до накопичення знань, до виховальних впливів дорослих. Підкреслюючи необмежені можливості виховання, такі теорії насправді їх занижують. "Справжнє мистецтво виховання виявляється там, де воно спирається на прояв "саморуху", ініціативи, самостійності, творчої активності...". З іншого боку, модель з "екстремальним ступенем свободи" не відповідає реальному розвиткові особистості. Така модель так само віддалена від реальності, як і детермінізм, що робить індивіда вимушеним продуктом природних законів.

У вивченні розвитку психіки Г.С.Костюк з'ясовує роль окремих компонентів (афективних, когнітивних та ін.), їхній вплив на структуру психіки в цілому. Він розкриває недооцінку ролі функціонального аналізу, яка присутня в багатьох концепціях цілісності ***(В.Дільтей, В.Штерн, гештальтпсихологи, К.Левін*** та ін.). Вчений спростовує теорії, що переоцінюють роль дитячих вражень у подальшому розвиткові особистості або ж недооцінюють їх. **Розвиток особистості** — це її історія, в якій попередні ступені внутрішньо пов'язані з наступними. Кожний ступінь — це особливий стан її процесів і властивостей, певна їхня структура, а розвиток — перехід з одного стану в інший. Суворо кажучи, тут минулий стан не впливає на сучасний, тому що його вже немає, а сучасний не впливає на майбутній, оскільки того ще немає. Це — перетворення станів живої системи, в якій те, що було, не зникає безслідно, а якоюсь мірою зберігається і продовжує діяти.

Розкриваючи рушійні сили розвитку психічних процесів, Г.С.Костюк піддає критиці **теорію рівноваги** (або **адаптації**), розвинену, зокрема, ***Ж.Піаже***. Побудована на біологічній моделі гомеостазису, вона не може охопити вищі рівні психічного, творчу діяльність особистості, не впадаючи в банальність. Костюк наполягає на розкритті реальних суперечностей розвитку. Зовнішні суперечності, які набувають навіть конфліктного характеру, самі ще не стають рушієм розвитку. Тільки інтеріоризуючись, викликаючи в самому індивіді протилежні тенденції, що вступають між собою в боротьбу, вони стають джерелом його активності, спрямованої на вирішення внутрішньої суперечності шляхом вироблення нових способів поведінки. Костюк критикує також спроби різного роду психоаналітиків витлумачити деякі другорядні, похідні суперечності як головні (***А.Адлер, Е.Еріксон*** та ін.).

Навчання та **виховання**, за Костюком, мають сприяти не лише успішному подоланню життєвих суперечностей, а й їх виникненню. У по-

становці нової мети, яка усвідомлюється і приймається індивідом, постають розходження між метою та наявним рівнем досягнень людини. Тут виступає складна діалектика розвитку, знання якої необхідне для оволодіння процесом розвитку, а передусім для встановлення стадій онтогенетичного розвитку психіки. В якості результату онтогенезу Костюк називає становлення індивідуальних особливостей. "Особистість розвивається завжди як індивідуальність. Її своєрідність неповторна. Віковий і диференціальний аспекти онтогенетичного розвитку людської психіки зв'язані між собою. Загальні закономірності вікового розвитку особистості знаходять свою конкретизацію в її індивідуальних особливостях".

У самому процесі розвитку Г.С.Костюк показує **типологічні** та **індивідуальні відмінності.** Вони виявляються у функціональних особливостях нервової системи, у розумових, емоційних, моральних, вольових якостях, у потребах, інтересах, здібностях, характерологічних рисах дітей та молодих людей. У процесі розвитку складається неповторна **індивідуальна своєрідність особистості**. Якщо розвиток може бути тільки творчим процесом — усвідомленим або неусвідомленим, то потяг до неповторності в індивідуальному розвиткові є рушійною силою останнього і робить на ньому своєрідні акценти. У зв'язку з цим і вікові особливості набувають індивідуалізованого характеру, а сама індивідуалізація може тлумачитись як загострення вікових рис.

І все ж вікова та індивідуальна психологія ще не визначили методологічно характер вищої стадії онтогенетичного розвитку — **психічну зрілість**. Вона поки що не має наукових критеріїв і світиться як психологічний ідеал людини, вивчення якого може стати предметом **прогностичної**, або **канонічної, психології**. Остання тільки починає свій шлях. Чи не є психічна зрілість просто індивідуальною рисою, пов'язаною зі зрілістю характеру, особистості, індивідуальності? Чи не має сама зрілість своїх етапів розвитку? Якщо не визначено смисл зрілості, то чи не впливає це на адекватне висвітлення інших, зокрема передуючих, віків? Чи не є психічною зрілістю просто набуття характерних індивідуалізованих рис унаслідок творчої індивідуалізації? Тут психологія більше ставить проблем, ніж їх вирішує.

У характеристиці **особистості** Г.С.Костюк визначає **загальні, особливі та індивідуальні риси**, які перебувають між собою у діалектичній залежності. Суперечності психічного життя особистості приводять до виникнення протиріч, які зумовлені суспільними відносинами. Включаючись в них, особистість є їхнім носієм. Це протиріччя між різними соціальними функціями і ролями, які виконує особистість, між думками і почуттями, між словами і ділами, совістю і вчинками.

Положення про **єдність психіки та поведінки**, свідомості й діяльності Костюк визначає як один з основних принципів психології особистості. Цей принцип відкрив шлях об'єктивного пізнання свідомості, без чого не можна зрозуміти дій особистості. Свідомість є її суб'єктивною властивістю, і вод-

ночас вона пов'язана з об'єктивним, зокрема суспільним, світом. Це — знання і переживання, що регулюють дійові взаємовідношення з об'єктивністю.

Вводячи **свідомість** в розгляд цих взаємовідношень, Костюк дістає можливість перейти від відношення "організм — середовище" до відношень "суб'єкт — об'єкт", "особистість — суспільство". Свідомість особистості, її психічні властивості не тільки виражаються в діях, **учинках**, вони в них формуються й розвиваються. Такий підхід Костюк спрямовує проти фаталістичної обумовленості особистості спадковістю та незмінним середовищем. Цьому протиставляється положення про те, що притаманні людському індивідові природні потенції розвитку як особистості реалізуються в процесі засвоєння ним "людських сутнісних сил" (***К.Маркс***), втілених у мові, в досягненнях науки, техніки, мистецтва, у вироблених суспільством нормах моральної поведінки. Суспільне середовище, змінюючись завдяки людській праці, впливає на формування особистості через її потреби і діяльність. Особистість вибірково ставиться до впливів середовища: одні засвоює, іншим протистоїть. **Становлення особистості** Костюк розглядає як детермінований суспільними умовами, навчанням і вихованням діалектичний процес "саморуху", спонукуваний внутрішніми протиріччями.

Розкриваючи визнану в радянській психології **діалектику зовнішньої та внутрішньої, об'єктивної та суб'єктивної** детермінації поведінки особистості, Костюк показує, як психічні компоненти, що входять до складу дій, визначаються зовнішніми обставинами і водночас внутрішньо зумовлюють дії, регулюють їх. Особистість виступає в цьому взаємозв'язку зовнішнього і внутрішнього як єдина сукупність внутрішніх умов, що сформувалася в залежності від попередніх впливів середовища й обумовлює ефект кожного впливу на неї. Цей ефект залежить не тільки від даної ситуації, а й визначається історією попереднього розвитку особистості. Тому й психічні процеси залежать від неї. Діяльність особистості обумовлює їх функціонування і формування, а психічні процеси, здійснюючи регуляцію, забезпечують її успішне виконання, що відповідає цілям, які вона ставить перед собою, і зовнішнім об'єктивним умовам, в яких вона перебуває.

У взаємодії особистості з зовнішнім світом виступають **відношення усвідомлюваного і неусвідомлюваного компонентів**, у формі яких розігруються конфліктні ситуації зі своєрідністю їхніх взаємних переходів. Функцію несвідомих процесів Костюк бачить насамперед у переробці отримуваної мозком інформації та вироблені установок. Прогрес у вивченні цієї проблеми полягає в тому, щоб зрозуміти діалектику свідомого й несвідомого, їхню функціональну своєрідність.

Особистість виявляє не лише відносну незалежність від безпосередніх впливів середовища, саморегуляцію власної поведінки, а й здатність змінювати умови свого життя. Усвідомлюючи свої досягнення й недоліки, зіставляючи їх з вимогами суспільства і своїми перспективними життєвими цілями, особистість прагне до самовдосконалення — самоосвіти, самовиховання.

В **діяльності** особистості провідне місце Г.С.Костюк відводить мотиваційній сфері, яка включає мотиви різного походження і змісту, різного ступеня узагальненості та усвідомленості. Від ступеня узагальненості й стійкості вищих мотивів залежить витривалість особистості у конфліктних ситуаціях, її здатність чинити опір усіляким спокусам. Мотивацію поведінки особистості Костюк пов'язує з внутрішніми суперечностями, конфліктами між різними мотивами, зокрема особистими і суспільно значущими. Виникаючи як ситуаційне явище, такі конфлікти можуть стати стійкими індивідуальними особливостями людей, надавати суперечливості їхній поведінці. Не дістаючи бажаного і належного переборення, ці суперечності призводять до хворобливих явищ, невротичних станів, визначаючи цим риси особистості. Останню характеризують також цілі, плани, задуми і прагнення у зв'язку з засобами їхнього здійснення. Тут Костюк розкриває глибоку діалектику, насамперед між перспективними цілями особистості, її прагненнями та наявними засобами. Він бачить у цьому рушійну силу її розвитку. Відношення між метою і засобами її здійснення визначають культуру особистості як відображення культури даного суспільства.

У викладених ідеях Г.С.Костюка визначаються по суті **провідні компоненти вчинку** — ситуація, мотиви і характер його завершення, що виражається в меті, засобах, певній тактиці і стратегії поведінки. Саме вчинок в усій своїй повноті, а не одна мотивація, приводить до виникнення суперечностей в рамках однієї особистості. В сучасній психології можна помітити тенденцію підмінювати вчинок мотивацією або, в кращому разі, підходити до вчинку в розширеному розумінні — з визначенням певних форм поведінки тощо. Вчинок є механізмом психічного поступу людини, а також поступу суспільних зв'язків. Він веде людину до своєрідного вираження її характеру і здібностей.

Особистість завжди вирізняється **індивідуальною своєрідністю**, вона має своє неповторне обличчя. Характер, за Костюком, є такою своєрідністю особистості, яка складається в ході життя. Хоч у характерах людей є спільні риси, це спільне завжди існує в типових та індивідуальних варіантах. Загальні властивості особистості завжди знаходять типове індивідуальне виявлення. Зрозуміти типове й індивідуальне можна тільки виходячи з загальних, "родових" властивостей, притаманних усім людям. Це стосується і властивостей видатних людей. Зі свого боку, пізнання індивідуального й типового збагачує розуміння загального у психіці особистості. Індивідуальні відмінності Костюк виявляє у так званих комунікативних рисах характеру, які є, зрештою, моральними рисами. Їх слід розкрити в логічно-життєвій повноті. Але тут психологія вже переходить в етику або виникає необхідність такої галузі, як етична психологія.

Індивідуалізація характеру залежить від здібностей особистості. Г.С.Костюк визначає загальні здібності та спеціальні, тобто і тут діє закон діалектичної логіки про єдність загального, типового й індивідуального. По мірі формування здібностей для особистості відкриваються можливості

творчої участі в суспільному житті. У зв'язку з цим Костюк розкриває залежність розвитку здібностей від індивідуальних відмінностей у задатках людей. Ці відмінності самі не визначають змісту й характеру людських здібностей, але обумовлюють різні можливості засвоєння тією чи іншою людиною здобутків людської культури і розгортання власної творчої діяльності. За однакових сприятливих суспільних умов життя людей відмінності у задатках визначають їхні індивідуальні відмінності.

У великій низці своїх праць — від підручника "*Психологія*" до окремих монографічних досліджень — Г.С.Костюк викладає певну **систему психології,** позбавлену однобічності та прямолінійної вузькості, які іноді видаються за наукову принциповість. Це дає можливість ученому вміщувати в своїй системі психології у вигляді окремих сторін цілого "своєрідні позиції" інших тлумачень психічного для досягнення належної повноти його розкриття. В цій відкритості відносно позитивних надбань психологічної думки яскраво виступає характерологічний зміст його власної системи, який складає її неповторну творчу своєрідність.

Г.С.Костюк завжди наголошував на тому, що культура психолога, глибина його теоретичних, експериментальних досліджень немислимі без досконалого оволодіння **історико-психологічним надбанням** зарубіжної та особливо вітчизняної психології. Такий підхід він і реалізовував у своїх працях. Це надає їм тієї привабливості, за якою криється результат невтомних і тривалих розшуків людиною смислу її існування, існування, гідного людської істоти.

* * *

Оманливою є могутність людини, що спирається на технічний поступ, особливо у XX столітті. Наукові відкриття, технічні винаходи спотворюють рівновагу в людській душі, породжують умови для прийняття трагічних рішень, вияву неорганізованої продуктивності індивідуальних зусиль, неконтрольованого волюнтаризму, емоцій, що поглинають життєдайну інтуїцію.

Інтерес до **феноменологічно-ціннісних (аксіологічних) спрямувань** психології заперечує **гуманізм самодетермінації**. Натомість постає теорія "безмежно-обмеженої сутності людської душі" Вона земна й небесна водночас. Вміщуючи в собі трансцендентну сутність і сутність посейбічну, душа стає перед необхідністю вибирати, кому віддати перевагу: "нижчим" або "вищим" своїм силам. **Акт вибору** стає, таким чином, логічним осередком психологічної концепції, запереченням суто "мотиваційного рівня" в історії всесвітньої психології. Цей вибір є змістовим самовизначенням людини, і саме цим спростовується абстрактний гуманізм. Гординя несамовитості самопокладання має отримати смирення — те саме, про яке говорили ***Отці Церкви, Б.Паскаль, Г.Сковорода*** та інші. Смиренність перед незбагненністю поєднання в людині двох начал — божественного і земного.

Питання слід поставити так: "Для чого людина сама себе створює, в чому вона вбачає смисл життя?" Те, що може виступити перед людиною як її життєва проблема, є спосіб поєднання потойбічного і посейбічного. Ідеал — це їх гармонія. Посейбічне має бути перетворсним, осмисленим таким чином, щоб через нього світилося потойбічне і надавало йому завершеності. В цьому і полягає повнота людського існування — своєрідність пафосу української психології. Людина невичерпна за своєю суттю. Такою ж невичерпністю підходів до її розуміння має визначатися **вчення про людську душу**. Українська психологія має в цьому своє майбутнє.

Бібліографія

Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. Москва, 1977.

Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Ленинград, 1968.

Анохин П.К. Избранные труды: Философские аспекты теории функциональных систем. Москва, 1979.

Анохин П.К. Узловые вопросы теории функциональных систем. Москва, 1980.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. — Москва, 1865 — 1869. Т. 1—3.

Бергсон А. Собрание сочинений: В 4 т. Москва, 1992.

Бехтерев В.М. Коллективная рефлексология. Петроград, 1922.

Бехтерев В.М. Объективная психология. Москва, 1991.

Блонский П.П. и др. Эйдетизм и школьный возраст. Москва, 1975.

Богомолец А.А. Конституция и мезенхима // Уч. зап. Саратов. ун-та. 1924. Т.II, вып.1.

Богомолец А.А. Эндокриния и конституция // Мед.-биол. журн. 1925. Вып. 1—2.

Богомолец А.А. Продление жизни. Киев, 1938.

Валлон А. От действия к мысли. Москва, 1956.

Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1911 — 1923. Т.1 — 8.

Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6 т. Москва, 1982 — 1984.

Выготский Л.С. Развитие высших психических функций. Москва, 1960.

Выготский Л.С., Лурия А.Р. Этюды по истории поведения. Москва, 1964.

Вундт В. Миф и религия. Санкт-Петербург, 1912.
Вундт В. Очерк психологии. Москва, 1897.
Вундт В. Проблемы психологии народов. Москва, 1912.
Гете И.В. Собрание сочинений: В 13 т. Москва, 1937.
Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. Москва, 1988.
Дрознес Л.М., Скальковский Г.А. Основы процесса индивидуального и коллективного развития, обусловленного средой (Учение о гомофункции). Одесса, 1925.
Ждан А.Н. История психологии от античности до наших дней. Москва, 1990.
Залужний О.С. Спроби об'єктивної характеристики дитячого колективу // Шляхи освіти. 1926. №12.
Залужний О.С. Учення про колектив. Харків, 1929.
Корнилов К.Н. Учение о реакциях человека. Москва; Ленинград,1927.
Костюк Г.С. Избранные психологические труды. Москва, 1988.
Костюк Г.С. Принцип развития в психологии // Методологические и теоретические проблемы психологии / Отв. ред. Е.В.Шорохова. Москва, 1988.
Костюк Г.С. Про предмет і завдання психології // Питання загальної психології: Наук. зап. НДІ психології МО УРСР. Київ, 1956.
Леонтьев А.Н. Деятельность, сознание, личность. Москва, 1975.
Леонтьев А.Н. Избранные психологические произведения: В 2 т. Москва, 1983.
Лурия А.Р. Маленькая книжка о большой памяти. Москва, 1966.
Лурия А.Р. Современная психология и ее основные направления. Москва, 1927.
Лурия А.Р. Об изменчивости психических функций в процессе развития ребенка // Вопр. психологии. 1993. № 3.
Мокульский К.С. К вопросу об изучении и организации сложных форм поведения //На путях к новому человеку. Киев, 1926. № 1.
Мясищев В.Н. Психология отношений. Москва, 1995.
Найссер У. Познание и реальность. Москва, 1981.
Нариси з історії вітчизняної психології (XVII — XVIII ст.) / За ред. Г.С.Костюка. Київ, 1952.
Нариси з історії вітчизняної психології (XIX ст.) / За ред. Г.С.Костюка. Київ, 1952 — 1955. Ч. 1,2.
Пиаже Ж. Речь и мышление ребенка. Москва, 1994.
Политцер Ж. Избранные философские и психологические труды. Москва, 1980.
Прибрам К. Языки мозга. Москва, 1976.
Протопопов В.П. Избранные труды. Киев, 1961.
Рефлексология или психология. Ленинград, 1929.

Роменець В.А. Історія психології. Київ, 1978.
Роменець В.А. Історія психології епохи Просвітництва: Навч. посібник. Київ, 1993.
Роменець В.А. Історія психології XIX — початку XX століття: Навч. посібник. Київ, 1995.
Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. Москва, 1957.
Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. Москва, 1946.
Рубинштейн С.Л. Принципы и пути развития психологии. Москва, 1959.
Рубинштейн С.Л. Принцип творческой самодеятельности (К философским основам современной педагогики) // Вопр. философии. 1989. № 4.
Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. Москва, 1973.
Соколянський І.П. Про поведінку особистості // Рад. освіта, 1925. № 4.
Теория установки и актуальные проблемы психологии. Тбилиси, 1990.
Узнадзе Д.М. Экспериментальные основы психологии установки. Тбилиси, 1961.
Уотсон Дж. Психология как наука о поведении. Киев, 1926.
Ухтомский А.А. Избранные труды. Ленинград, 1978.
Чайченко Г.М. Основы физиологии высшей первной деятельности. Киев, 1987.
Чамата П.Р. К вопросу о генезисе самосознания личности // Проблемы сознания. Москва, 1968.
Челпанов Г.И. Мозг и душа. Москва, 1922.
Эшби У. Конструкция мозга. Происхождение адаптивного поведения. Москва, 1962.
Ярошевский М.Г., Анцыферова Л.И. Развитие и современное состояние зарубежной психологии / Под ред. А.А.Смирнова. Москва, 1974.
Ярошевский М.Г. История психологии. Москва, 1985.
Chapanis N., Chapanis A. Cognitive Dissonance: Five Years Ago // Psychological Bulletin. №6.
Cozby P.C. Methods in Behavioral Research. London, 1985.
Iaensh E.R. Uber den Autban der Warnehmungswelt. Leipzig, 1927. Bd. 1, 2.
Iaensh E.R. Uber den Autban der Bewbtsein. Leipzig, 1930. Bd. 1.
Iaensh E.R. Die Fidetik und die Typologische Forsdiungemehtode. Leipzig, 1927.
Festinger L. The Theory of Cognitive Dissonance. Stanford, 1957.
Hampshire S. Thought and Action. New York, 1960.
Hant M. The Story of Psychology. New York, 1994.
Heider F. Attituds and Cognitive Organization // Journal of Psychology. 1996. №21.

Knussmann R. Entwichlung Konstitution, Geschlecht // Humangenetik. Stuttgart, 1968. Bd. 1/1.
Kroh O. Die eidetische Anlag bei Jugendlichen. Berlin, 1924.
Piaget J. La naissance de l'intelligence chez l'enfant. Neuchatel, 1936.
Skinner B. Walden Two. New York, 1948.
Skinner B. Comulativ Record. New York, 1945.
Urbantschitsch V. Uber Subjective optische anschauung Bilder. Wien, 1907.
Watson J. Psychology as the Behaviorist Views it // Psychological Review. 1913. № 20.
Winer N. Kibernetik. New York, 1947.
Winer N. Got and Golem. New York, 1963.

Пабло Пікассо. Склеп. 1932 р.

НАТУРАЛЬНЕ Й СОЦІАЛЬНЕ У ПСИХІЦІ ЛЮДИНИ: КОНФЛІКТ МІЖ СВІДОМИМ І НЕСВІДОМИМ У ПСИХОАНАЛІТИЧНОМУ ТЛУМАЧЕННІ

РОЗДІЛ 18

ПСИХОАНАЛІЗ ЯК АНАЛІЗ НЕСВІДОМОГО ПІСЛЯДІЇ. ПСИХОАНАЛІЗ ТА СУМІЖНІ НАПРЯМИ ПСИХОЛОГІЇ

Психоаналіз, який виник на самому початку XX століття, звернувся до вивчення конкретних форм людської, а саме **особистісної, поведінки**. Особистість узагалі є психологічне утворення з протиставленням кількох шарів психічного. Протиставлення це пояснюється тим, що особистість перебуває в суспільстві. Але суспільство не є одним із подразників (поряд з біологічним), як це мислить біхевіоризм. Останній бере біологічне та соціальне, еклектично поєднує їх саме тому, що не знає або не хоче знати їхньої справжньої суперечливої природи.

Винайдення терміна "біо-соціо" сприяло появі надзвичайно наївного погляду (***А.Вайсс*** та ін.) на таке співвідношення. Категорії легко поєднуються між собою в розумі, але жорстко зіштовхуються в дійсності факти, що виражаються цими категоріями. Треба було зрозуміти справжню драматургію цього відношення, зрозуміти людину як носія різнопланових повсякденних проявів і, зрозуміло, розкрити їхню певну єдність, тому що людський індивід за всієї його суперечливості уособлює цю єдність.

Більше того, про суперечливість можна говорити лише в тому випадку, якщо передбачається єдність. В іншому випадку різнопланові шари психічного будуть співіснувати, але не виявлятимуть свою справжню драматургію. Біхевіоризм у цьому сенсі був по-дитячому невинним, зводячи всю складність поведінки до однієї площини, до штучного ланцюга перемінних. Він здобув принципову наукову чистоту, але при цьому очистив психологію від справжніх психологічних і життєво важливих проблем.

Ерос і Танатос в їх протиставленні культурі. Катарсис як сублімація та перехід несвідомого у свідоме. З.Фрейд (1856 — 1939)

На відміну від біхевіоризму психоаналіз розкрив **декілька площин психічного** — паралельних і таких, що перетинаються між собою. Він показав, що так зване поєднання біологічного та соціального є великою проблемою людського існування, яке практично стало жахливою невдачею цивілізації. Та й людська культура не здійснила свою місію, оскільки не розв'язала цієї суперечності.

Людина страждає саме тому, що вимушена постійно вирішувати особистісні проблеми — розв'язувати вузол **біологічного** та **соціального**. У цьому вузлі ***Зигмунд Фрейд*** побачив одну лише печаль. І хоч для нього ці сторони психічного не були ізольованими одна від одної сутностями, він усе ж не зумів побачити їхню справжню єдність, тобто таку, яку люди змогли б назвати саме "задоволеністю культурою" і "успіхом цивілізації".

Справжня **особистісна цілісність** людини залишалася невирішеною для психоаналізу проблемою. Те, що він запропонував і на чому грунтовно наполягав, була проблема антагонізму різних шарів психічного — саме психічного, а не біологічного і соціального. Якби останні залишалися самі собою, а не перетворювалися на феномени психологічні, людина жила б безтурботним, райським життям і, може бути, вдавилась би з причини його беззмістовності. Але саме тому, що Фрейд зробив і біологічне, і соціальне психологічними феноменами, постала можливість їх зіставлення, порівняння, а зрештою — виявлення антагонізму, який привів до **виникнення** особистості.

Особистість навіть у нормі має **два плани існування**: один — **внутрішній**, другий — зовнішній. Взаємний перехід цих планів передбачає **соціальну персону** — особу, повернуту до суспільства, людей, а також до **світу інтимних переживань**. **Взаємоперехід** одного світу в інший складає саме людську культуру — від виконання елементарних етичних норм до подвигів суспільного характеру, з відображенням цієї культури в науці й мистецтві. Навіть за вищої цілісності особистості ці два її плани залишаються завжди — персона і сфера інтимного. Прямий, безпосередній перехід інтимного в персону нерідко виражається в нахабності, цинізмі, погорді й т. п., що суперечить саме культурній тенденції людства. **Вчинки** людини є дійовим **компромісом** між світом інтимного і персоною як маскою. Ця подвійність структури людської особистості лише виражає подвійність людського існування — як індивіда і як соціальної істоти.

Визнаючи багатоманітність шарів людської особистості та захопившись розкриттям їхніх антагоністичних відношень, Фрейд випустив із поля свого зору позитивний, продуктивний бік цих відношень. Ось чому психологія

особистості у фрейдизмі висвітлена дещо однобічно. Героїчний, творчий ентузіазм людини не становив для Фрейда ніякого інтересу, ймовірно саме тому, що він виходить за рамки "масової психології". Фрейд розглядав людину, що загубилась у буржуазному світі, осмислив її справжній стан та переніс свої уявлення про цю людину на **людську природу взагалі**. Таким же чином, і на базі аналогічних проблем творили й представники екзистенціальної філософії.

Сам Фрейд і ті, що викладають його теорію, вказують на **несвідоме** та **лібідо** як на вихідні твердження психоаналізу. Проте ці компоненти, взяті як простий набір, ще не складають цього вчення. Несвідоме було предметом психології принаймні з часів ***Лейбніца***, а лібідо тлумачилося ***Платоном*** як сила, що керує не тільки поведінкою людини, а й усім світом.

Мабуть, ближчою до центрального пункту фрейдизму є **ідея механізму витіснення в несвідоме**. Мова йде про витіснення того змісту лібідо, який не може бути реалізований у зовнішньому світі у зв'язку з соціальністю людини. Проте механізм витіснення здійснює лише "поліцейську" функцію у психічному. Тут може цікавити питання про те, як реально поводиться людина, потяги якої витіснені в несвідоме.

Перейти знову в свідоме у своєму старому вигляді цей психічний зміст не може, адже його було вже витіснено у зв'язку з істотною причиною. "Цензура" (у вигляді гіпотетичного механізму) пропонує цьому витісненому змісту вдягти благопристойний одяг, щоб "вийти на вулицю". Але тут на думку спадають слова байки: "Хоть ты и в новой коже, но сердце у тебя все то же".

Витіснений зміст виходить на світло свідомості, але так, що його треба ще впізнати. Зовнішній вигляд несвідомого, яке з'явилося на світ, має компромісний характер. Інакше: цей зміст завуальовано. Таким він виявляється у **сновидіннях**, що мають певну символіку, — розгляд цього приносить Фрейду велике задоволення. Помилкові дії, зриви в роботі пам'яті тощо свідчать про наявність у поведінкових актах людини принаймні двох тенденцій: несвідомої, прихованої від самого суб'єкта, та явної, відкритої для нього, усвідомлюваної ним.

Це спотворення форм вираження психічного змісту вказує на глибинні процеси, що приводять до невротичного стану. За допомогою методу "вільних асоціацій" психоаналітик має відтворити вихідну травму, згадку про яку витіснено в несвідоме, що й викликало невроз. Усвідомлення цієї травми пацієнтом, відтворення події, пов'язаної з нею, мають справити терапевтичний ефект. В ідеальному випадку такий ефект може відбутися. Але в той же час пацієнт потрапляє в порочне коло. Адже **усвідомлення травми** знову веде до необхідності її витіснення, щоб уникнути її травмуючої дії. При тому соціальні умови, що спровокували травму, залишилися в недоторканості. Соціальне, як і раніше, виступає жорстоким принципом реальності. Захисну роль витіснення треба розіграти знову.

Проте ідея витіснення і терапія усвідомлення хоч і показують певний цикл метаморфози психічної події, є лише вступом у серцевину

фрейдівської психології, від чого вже починається психоаналітичне тлумачення всієї людської культури. Мова тепер заходить про **Едипів комплекс,** через який можна увійти в структуру особистісної поведінки. Основну свою увагу Фрейд концентрує на **почутті вини** як первинному почутті, з якого виростає мораль.

Розвиваючи думку про відношення сексуальних потягів до об'єкта, Фрейд зазначає еротичний момент у ранніх дитячих діях: "Ми називаємо матір першим об'єктом любові". Іншим виявом сексуально зорієнтованої поведінки дитини може бути також автоеротизм — зосередженість на частинах власного тіла. При цьому на перший план висувається психічний бік сексуальних потягів і відтісняються тілесні, чуттєві імпульси. На той час, коли матір стає об'єктом любові, у дитини вже почалася психічна робота витіснення. Так починається Едипів комплекс, що набув великого значення у психоаналітичному поясненні неврозів.

За давньогрецьким сказанням, Едипові долею було визначено вбити свого батька і одружитися зі своєю матір'ю. Батьки, а також сам Едип роблять усе можливе, щоб уникнути страшної долі. Але вона, незважаючи на пересторога, здійснюється. Едип карає сам себе, виколюючи собі очі. Трагедію ***Софокла*** про Едипа Фрейд називає "аморальною річчю", яка знімає з людини моральну відповідальність, адже самі божественні сили, точніше доля, були біля джерел злочину.

За Софоклом, твердить Фрейд, вищим проявом моралі є підкорення волі богів — навіть тоді, коли вони здійснюють злочин. Але, за Фрейдом, людина реагує не на цю мораль, а на таємний смисл сказаного. Вона начебто відкриває у себе шляхом самоаналізу комплекс Едипа і вбачає у пророкуванні оракула замасковану ідеалізацію власного несвідомого. Вона начебто пригадує своє бажання усунути батька, стати замість нього чоловіком своєї матері і глибоко цим обурюється. Слова поета вона розуміє так: даремно ти чиниш опір своїй відповідальності та переконуєш, начебто боровся з цими злочинними намірами. Ти все ж таки винен, тому що не зміг їх знищити. Вони залишаються в тобі несвідомими. І в цьому полягає психологічна правда. Навіть коли людина витіснила свої злочинні наміри в несвідоме і хотіла б переконати себе, що вона за них не несе відповідальності, вона все-таки вимушена відчувати цю відповідальність як **почуття вини** від невідомої їй причини.

У комплексі Едипа Фрейд бачить найголовніше джерело почуття вини, яке так часто мучить невротиків. Більше того, в етюді про початки релігії та моралі, який було опубліковано в 1913 році під назвою "*Тотем і табу*", він висловив гіпотезу про те, що в усього людства в цілому усвідомлення своєї вини — як першоджерело релігії та моралі — виникло ще на початку цивілізації із комплексу Едипа.

Продовжимо розгляд психоаналітичного тлумачення природи людської поведінки. Отож "маленький мужчина" хоче безроздільно володіти матір'ю, відчуває присутність батька як перешкоду і т.д. Дитина часто виражає словами свої почуття, обіцяє матері, що одружиться з нею. Це вже зародок то-

го, що зробив Едип, безсумнівна ознака існування еротичного комплексу. Фрейд усуває думку про егоїстичні інтереси маленького мужчини, тому що з боку останнього було б нерозумно віддати перевагу як своїй обслузі одній людині замість двох.

У "маленької жінки" відбувається те ж саме, але любов виявляється стосовно батька. Батьки часто самі сприяють розвиткові такої спрямованості. Де багато дітей, там "батько найвідвертішим чином віддає ніжну перевагу дочці, а мати — синові". Аналогічний комплекс Фрейд віднаходить у взаєминах між братами й сестрами.

Фрейд указує, що в усіх народів існують, як правило, інцестуальні заборони, оскільки проти спокуси кровозмішування немає надійних обмежень. Перший вибір сексуального об'єкта завжди має інцестуальний характер. У мужчин він направлений на матір і сестру, і тут конче необхідно усунути цю дитячу схильність, яка продовжує здійснювати вплив у житті. У дикунів смисл звичаїв, пов'язаних з настанням змужнілості, полягає у звільненні хлопчиків від інцестуальної схильності до матері та у примиренні їх із батьком. Кровозмішування з матір'ю та вбивство батька — два великих злочини, які суворо забороняються першими соціально-релігійними інститутами людей — тотемізмом і т.п.

Кожний дорослий невротик сам був Едипом або (що зводиться до того ж) у вигляді реакції на цей комплекс став Гамлетом. Фрейд відкидає докір у тому, що тут діє "зворотне фантазування": від зрілих років до дитячих. Інфантильне ядро все ж залишається. Інфантильний вибір об'єкта був лише слабкою прелюдією, що вказує на напрям вибору об'єкта в період статевого дозрівання. Реакція на Едипів комплекс протікає, як правило, поза свідомістю, оскільки вихідні положення його для свідомості стали нестерпними. Індивід відходить від батьків і стає членом суспільства, переносячи лібідозні потяги на інший об'єкт. Невротикам такий відхід від батьків зовсім не вдається. У цьому сенсі Фрейд вважає Едипів комплекс ядром неврозів.

Не без перебільшення Фрейд зазначає великий вплив Едипового комплексу на поетичну творчість. Послідовник Фрейда ***Отто Ранк*** твердив, ніби письменники всіх часів черпали свої сюжети з інцестуальних комплексів, їхніх варіацій та маскувань. Обидва злочинних бажання Едипового комплексу були визнані ще задовго до психоаналізу. В *"Небожі Рамо"* ***Д.Дідро*** Фрейд знаходить таку фразу: "Якщо маленький дикун був кинутий напризволяще і зберіг всю свою імбецильність, він збере трохи дитячого розуму, який у нього був ще з колиски, виявить насильство людських почуттів тридцятирічного віку, переріже горло своєму батькові і буде спати зі своєю матір'ю". Оскільки інцестуальні сновидіння, пройняті почуттям смертельної ненависті, бувають в усіх людей, а не тільки у невротиків, Фрейд робить висновок, ніби й нормальні люди пройшли шлях через перекручення та прив'язаності до об'єктів Едипового комплексу, що це шлях нормального розвитку, що невротики показують нам, тільки в перебільшеному вигляді, те, що аналіз сновидінь відкриває у здорової людини.

Велика кількість психоаналітичних понять, які можна знайти у працях Фрейда, є похідними від цього циклу. Проте головним поняттям, що не є первинно аналітичним, є поняття **вини**, яке лише було піддано психоаналітичній обробці. Фрейд виводить почуття вини з протидії інцестуальності, показуючи дві головні події, що розкриваються в Едиповому комплексі: одруження з матір'ю та батьковбивство. Не підлягає сумніву, що в давні часи діяльність людини мала своїм предметом дотримування різних правил, норм співжиття, насамперед пов'язаних з корінною проблемою існування даної етнічної спільноти — відтворенням роду. І все ж фіксація походження почуття вини саме з такого джерела є заздалегідь умовною. Таке джерело не може претендувати на пояснення багатоманітних випадків переживання вини. Її вихідна позиція має бути в іншому. Едипів комплекс може виступити лише окремим випадком. І Фрейд не розкрив основного: як можливе почуття вини?

Відношення до іншої людини завжди подвійне. Насамперед її треба використати в екзистенціальних цілях, інакше кажучи — поневолити. Різні форми поневолення мають одну мету: забезпечити власне існування. Але поневолення призводить до того, що поневолений повинен втратити самого себе, жити для іншого, зрештою — злитися з ним в якійсь тотожності. Смисл поневолення і полягає у приведенні індивіда до повної відповідності з поневолювачем, у створенні alter ego. Але тоді інше існування стає лише тавтологічним розширенням першого (поневолювача), і опора не досягається. Вона не досягається й у випадку повної чужорідності іншого індивіда, який стає в такому разі у вороже відношення до першого. Вина й виникає з цієї суперечливості обставин. Я хочу мати екзистенціальну опору в іншому, для цього я позбавляю його власної мети існування, перетворюю його у відповідності з моїми цілями. Але в цьому він перестає бути опорою, і я мушу допустити його самобутність. Ось це визнання й переживається як почуття вини. В цьому можна бачити загальний закон її породження.

У статті "*Достоєвський та батьковбивство*" Фрейд в основному поглинається проблемою почуття вини як визначальною характеристикою великого письменника; саме тут Фрейд і показує двоїстий смисл психічного. Амбівалентність особистості Достоєвського, виражена на основі його екзистенціальних мотивів, і приводить до переживання гріховності. Фрейд зазначає у Достоєвського величезну потребу в любові та здатність любити, що виявилося, зокрема, в його допомозі навіть тим, кого він мав право ненавидіти, наприклад, свою першу дружину та її коханця. Але тоді виникає питання: звідки походить спокуса зарахувати Достоєвського до злочинців? Напрошується відповідь: через його героїв — це насамперед насильники, вбивці, егоцентричні натури, що свідчить про існування таких схильностей і у внутрішньому світі письменника. Ця суперечність, за Фрейдом, вирішується таким чином: сильна деструктивна спрямованість Достоєвського, яка могла б зробити його злочинцем, була в його житті спрямована головним чином на самого себе і таким чином виразилась у мазохізмі та почутті вини.

Як підсумок своїх психоаналітичних міркувань у 1930 році Фрейд публікує своє кредо як мислителя, а не тільки як вузько спрямованого фахівця. Він насамперед виражає **невдоволеність культурою** на основі аналізу відношення людської природи до суспільства. Людина, за Фрейдом, стає невротиком, тому що не може знести обмежень, які накладаються на неї суспільством, що прагне своїх культурних ідеалів. При цьому термін "культура" означає всю суму досягнень та інституцій, які відрізняють сучасне життя від життя наших предків із тваринного світу. Ці інституції слугують двом цілям: захисту людини від природи та врегулюванню відносин між людьми.

Найвиразнішу рису культури Фрейд бачить в її повазі до вищих форм психічної діяльності, до інтелектуальних, наукових та художніх досягнень, а також у турботі про них. Іншою серйозною рисою культури є її **соціалізація**, що виражається в заміні влади окремої людини владою колективу. При цьому члени колективу обмежують себе у своїх можливостях задоволення, в той час як окрема людина не визнає цих рамок.

Перша вимога культури — це **вимога справедливості**, тобто гарантії того, що встановлений правовий порядок не буде порушено на чиюсь індивідуальну користь. Фрейд убачає значну частину смислу боротьби людства за кращу долю у вирішенні однієї задачі — знайти доцільну рівновагу між індивідуальними вимогами та культурними вимогами мас. Ця "ракова" проблема цивілізації полягає в тому, щоб мати чітке уявлення про те, чи можна досягти цієї рівноваги за допомогою певної організації людства, чи цей конфлікт залишиться непримиренним.

Усю побудову культури Фрейд зводить до **відмови від первинних потягів**. Він вважає це "культурною нестачею", яка домінує в більшості галузей соціальних взаємовідношень, і бачить у цьому причину ворожості людей одне до одного. Адже ніяк не можна зрозуміти, що первинний потяг буде позбавлено можливості задоволення. Тут криється, за Фрейдом, небезпека. Якщо не вжити заходів для "психоекономічної компенсації", слід рахуватися з можливістю серйозних потрясінь.

Фрейд протиставляє любов інтересам культури, адже остання загрожує любові відчутними обмеженнями. Він бачить ці обмеження, зокрема, в конфлікті між сім'єю та великими колективами. Те, що чоловік витрачає на досягнення культурних цілей, він віднімає головним чином від жінки і статевого життя. На цій основі Фрейд формулює певні **закони сублімації**. Культура обмежує сексуальне життя, що виявляється, зокрема, в законах табу на грунті тотемістичних вірувань. Фрейд використовує таке порівняння: культура поводить себе стосовно сексуальності так, як поводить себе переможне плем'я, що експлуатує переможених. Страх перед повстанням пригнічених вимагає застосування найсуворіших заходів пересторогн. Гетеросексуальна любов зазнає дальших обмежень через інститут єдиношлюбності. Фрейд стверджує: сучасна культура дає ясно зрозуміти, що вона дозволяє сексуальні стосунки тільки на базі єдиного й непорушного зв'язку між чоловіком і жінкою, що вона не визнає сексуальності як са-

мостійного джерела насолоди і схильна терпіти його лише як незамінний спосіб розмноження людей. Фрейд не вбачає тут вихідної боротьби між тілесним і духовним, не враховує, що лібідо принижує людину тільки до тілесного феномена і також є формою поневолення людини, через що культура і бореться з сексом і в цій боротьбі лише розпалює його своїми утисками. Здається, що обмеження, які накладаються культурою на лібідо, Фрейд і називає "невдоволеністю культурою", яка перетворює людей на невротиків і забороняє відхилення у статевому житті як вихід зі стану незадоволення.

Фрейд підмітив певні вади сучасного йому суспільства, де любов експлуатують для досягнення сторонніх цілей. Саме тому він зазначає, що статеве життя культурних людей покалічене і справляє враження деградуючої функції, як наші щелепи або волосся на голові. Сексуальне життя як джерело переживання щастя, як засіб досягнення життєвої мети — відчутно ослаблене. Фрейд робить посилання на твори ***Дж. Голсуорсі***, зокрема на "*Яблоню*", де переконливо показано, що в житті сучасної цивілізованої людини не залишилося місця для простого природного кохання. Але культура вимагає від людини жертв не тільки у статевій царині.

"Перекручення" любові Фрейд бачить також у догмах і практиці релігійного життя людини. Хоч релігія пропонує всезагальну любов, Фрейд ставить риторичне питання: за що ж любити всіх людей? Він відверто каже, що чужа людина не тільки не варта його любові, вона радше варта ворожнечі, неприязні й навіть ненависті. Тут Фрейд розкриває мораль суспільних відносин: в разі, коли щось є корисним для чужої людини, вона без вагання готова завдати мені шкоди, показати зневагу, зробити наклеп, продемонструвати свою владу наді мною. Релігія висуває ще більшу нісенітницю, коли вимагає любити своїх ворогів. Будучи обмеженим атеїстом, Фрейд здійснює критику релігії, обминаючи класові критерії, а вказує лише, що вимозі всезагальної любові людина реально протиставляє схильність до агресії як свій інстинктивний спадок.

Фрейд переконаний, що для людини її ближній є не лише можливим помічником або сексуальним об'єктом, а й предметом спокуси для задоволення її агресивності, робочою силою, яку можна використати без винагороди. У ближнього можна забрати майно, його можна принизити, завдати йому болю, його можна мучити і вбивати. Як правило, ця жорстока агресивність тільки й чекає, щоб бути спровокованою. За сприятливих для неї умов вона виявляється і стихійно, відкриваючи в людині дикого звіра, якому чуже бережливе ставлення до власного роду. У зв'язку з цим Фрейд нагадує про страхіття переселення народів, завоювань Чингісхана і Тимура, захоплення Єрусалима хрестоносцями, безумство Першої світової війни. За Фрейдом, через цю "**споконвічну ворожість**" людей одного до одного культурному суспільству постійно загрожує розвал. Загальні трудові інтереси не здатні утримати культуру від цього розвалу, адже "**пристрасті первинних потягів сильніші за розумні інтереси**".

Фрейд пояснює агресивність тим, що природа встановила нерівність, надавши кожній людині як органічні можливості, так і духовні таланти у над-

звичайно нерівній мірі. Цьому, вважає він, ніяк не можна допомогти, і це ставить людину перед фатальною приреченістю на невдачу її існування. Відтак і фатальна приреченість людини до агресії, і цим об'єктивно виправдовуються будь-які злодіяння.

Надмірний антропологізм звучить і в рекомендації Фрейда, що людям не слід відмовлятися від задоволення агресивної схильності. Остання навіть має здатність єднати людей, але з метою протистояння іншим соціальним спільнотам. Фрейд твердить, що завжди можна пов'язати любов'ю велику кількість людей, якщо тільки залишаться ті, на кого можна спрямувати агресію.

У зв'язку з цим Фрейд піддає критиці зворотний бік релігійної, зокрема християнської, "любові до ближнього": відтоді як апостол Павло поклав в основу своєї общини всезагальне людинолюбство, крайня нетерпимість християнства до всіх, хто залишився поза общиною, стала неминучим наслідком. А багато століть по тому "мрія про німецьке світове панування для свого звершення вдалася до антисемітизму"

Проблема лібідо та агресивності як вираження двох антагоністичних спрямувань у людський істоті для Фрейда є визначальною. Оскільки культура, стверджує він, вимагає значних жертв не тільки в царині сексуальності, а й у людській схильності до агресії, стає більш зрозумілим, чому людям так важко бути ощасливленими цією культурою.

Фрейд дає певну модифікацію **теорії "героїв та натовпу"**, поклавши її на психоаналітичну основу. Він застерігає проти небезпеки, яку несе в собі "психологічна злиденність мас". Ця злиденність особливо загрозлива там, де суспільні зв'язки здійснюються переважно шляхом ідентифікації учасників одного з одним, в той час як провідні особи не набувають значення, яке мало б випасти на їхню долю при формуванні маси.

В останніх своїх працях Фрейд протиставляє два інстинкти людини — **Ерос** і **Танатос**, зважуючи їхнє значення в її житті. В цілому ним оволодіває песимістичний настрій щодо майбутнього людського суспільства.

Показуючи історію своїх ідей про первинні потяги, спрямовані на "Я" і зовнішній світ, Фрейд конкретизує зміст цих основних потягів, насамперед останнього, у садистичній поведінці. У садизмі Фрейд бачить сплав потягу до любові з прагненням до руйнування, а в мазохізмі — поєднання спрямованості всередину руйнівності з сексуальністю. Це пункти, які ***Е.Фромм*** згодом візьме для побудови своєї теорії ескипації, запозичивши ідеї ***Ф.М.Достоєвського*** з роману *"Брати Карамазови"* (розділ "Великий Інквізитор"). Задоволення від сліпого руйнівного оскаження Фрейд пов'язує з винятково сильною нарцисичною насолодою, оскільки вона дає "Я" втамування її давньої жадоби всемогутності.

У викладі ідей, пов'язаних з "невдоволенням культурою", Фрейд незмінно стоїть на тій позиції, що схильність до агресії є первинною і самостійною інстинктивною схильністю людей, а культура зустрічає в ній свою найбільшу перешкоду. Ерос прагне об'єднати людей в сім'ю, плем'я, народи, нації, людство — такою є його активність. Людські маси мають

бути пов'язані лібідозно, оскільки об'єднання в праці не може їх утримати разом. Проте цим прагненням культури протидіє природжений потяг до ворожості кожного до всіх і всіх до кожного. Цей виявлений Фрейдом **інстинкт агресії** поряд з Еросом є похідним від первинного потягу до Танатосу, який поділяє з Еросом панування над світом. Смисл розвитку культури Фрейд бачить у боротьбі між Еросом і Смертю, між інстинктом життя і потягом до руйнування, вважаючи, що така боротьба складає зміст життя взагалі. Фрейд називає її "**битвою гігантів**"

Класичний психоаналіз розкриває таку картину: коли людина прагне знешкодити свою агресивну пристрасть, агресія інтроектується, стає частиною внутрішнього світу, тобто спрямовується туди, звідки й вела своє походження. Вона спрямовується проти власного "Я" Там вона перехоплюється частиною "Я", котра як предмет "понад-Я" протиставляє себе іншій частині "Я" і — вже як совість — здійснює щодо "Я" таку ж готовність до агресії, яку "Я" з готовністю задовольнило б за рахунок інших індивідів. Напруження між посиленим "понад-Я" і підкореним йому "Я" слід називати усвідомленням вини; воно виявляється в потребі кари.

Культура, як її розуміє Фрейд, намагається використати це почуття вини — інстанцію, що перебуває всередині самого індивіда — щось схоже на окупаційну владу в переможеному місті. Таким чином, Фрейд виводить вину з первинного потягу агресивності, а далі розвиває ряд категорій, пов'язаних з особистісними формами поведінки: зло, добро, совість і т.ін. Так, совість виявляє тим більшу твердість, чим більше людина виявляється доброчинною; відтак ті, хто пішов стежкою святості, найбільше звинувачують себе в найзліснішій гріховності.

Фрейд відшукує два джерела вини — **страх перед авторитетом** і більш пізній **страх перед "понад-Я"**. Суворість "понад-Я" — це вимога совісті. Остання є продовженням суворості зовнішнього авторитету, який вона змінила, а почасти й замінила.

Щодо "понад-Я" відмова від задоволення первинних потягів не означає їхню повну ліквідацію, адже вони залишаються; відтак — напруженість стану усвідомлення вини. У найпростішій формі почуття вини є вираженням конфлікту амбівалентності, вічної боротьби між Еросом та інстинктом руйнування або смерті.

Увесь комплекс **особистісно-етичних форм поведінки** Фрейд виводить із взаємовідношень між **"ід"** ("Воно"), **"его"** (потяги "Я") та **"суперего"** ("понад-Я", совість). Так функція "понад-Я" спостерігає за діями і намірами "Я", оцінює їх, здійснює цензорську роль. Почуття вини Фрейд визначає суворістю совісті. Це отримуване самим "Я" відчуття, яке перебуває під спостереженням.

Улюблений алгоритм міркувань Фрейда — виводити всі наслідки зі своєрідної, умовно кажучи, **стратифікації психічного**. Це не тільки персоніфікація його моментів. Це якесь "багатодушшя", яке було властиве міфологічній психології.

Фрейд психологізує ті сторони людини, які в поведінковій психології на-

лежали до різних сфер буття і тому перетворювали рефлексологію в "універсальну" науку про людину. Фрейд у дещо зміненій формі продовжує цю ж лінію. У нього психологія, охоплюючи різноманітні сфери діяльності людини (від первинних потягів до соціальності), також виступає енциклопедичною наукою про людську поведінку. Фрейдизм тому можна визначити як **інтровертований поведінковий напрям** із певним психологізуванням різних рівнів життєдіяльності людини. І все ж це дає можливість Фрейду поставити ряд серйозних проблем про спосіб існування людини у світі, але при цьому допускається субстанціалізація страт психічного.

У зв'язку з таким уявленням психічного як багатошарового, точніше шарово-антагоністичного, психоаналіз виявив власну агресивність, зробивши спробу "психоаналізувати" людську природу в цілому та її багатоманітні галузі. Більше того, давши певні психотерапевтичні рекомендації для оздоровлення "невротичної" людської культури, Фрейд дав підставу своїм прихильникам зобразити його як пророка всесвітньо-історичного значення.

В кінці свого есе "*Невдоволеність культурою*" Фрейд указує, що реальна зміна відношення людини до власності може більше допомогти в аналізованій справі, ніж будь-яке уявлення про етичне веління. Разом із тим Фрейд звинувачує соціалістичні вчення в недооцінці людської природи, що начебто знецінює практичне використання реальної зміни відношення людини до власності.

Класичний психоаналіз Фрейда можна було б назвати плюралістичною психологією — як за її вихідними принципами (Ерос і Танатос), так і за встановленими в ній шарами психічного (ід, его, суперего). Це дало можливість самому Фрейду вказати на гостру конфліктність людської психології. Проте плюралізм не може остаточно задовольнити допитливий дослідницький розум, який шукає моністичного тлумачення. У Фрейда вихідні потяги були протиставленими соціальності, і він весь час твердить про їхню несумісність і зазначає у зв'язку з цим трагічність людського існування. Ці вади класичного фрейдизму були помітними і для тих, хто перебував у рамках психоаналізу взагалі. ***А.Адлер*** був одним із тих, хто спробував побудувати "моністичну", але все ж психоаналітичну психологію.

У праці "*Невдоволеність культурою*" Фрейд розмірковує про релігію як чуття "океанічного", безконечності, вічності, чим людина пов'язується з великим світом.

Вдалим є порівняння минулого психіки з Вічним містом — Римом. Тіло успадковує минулі стадії розвитку організму. Одне з первісних почуттів злитості "Я" і світу стає джерелом релігійних потреб. Фрейд і виводить саму релігійність із дитячої безпорадності та обожнення батька.

Ідея смислу життя виникає лише в релігійних системах і зникає разом з ними. Ціль життя передбачається принципом задоволення, який далі перетворюється на більш скромний — принцип реальності. Але задоволення може бути й від наступу на природу, від підкорення її людській волі. Природі має підкорюватись сам організм.

Якщо вгамувати потяги, не буде страждання. У цьому полягає східна

мудрість. Правда, сублімація сприяє радості творчості, але мистецтво дає лише сурогат звільнення від страждань. Про реальні біди ми не забуваємо. Чи не дивна позиція щодо мистецтва! Хтось прагне змінити світ, щоб він відповідав ідеалам. Це стосується й релігії як "масового божевілля". Це врятовує і любов з її прагненням бути коханим, любимим. Естетика не захищає від загрози страждань, а тільки дає компенсацію. Культурна цінність прекрасного не очевидна. Культура в усіх своїх формах не справджує сподівань.

Стати щасливим не можна, стверджує Фрейд. Це може бути лише індивідуальна економія лібідо, пов'язана з типом психічної конституції індивіда. **Еротичне** перетворюється в нарцисичну замкненість у собі. Людина дії перетворює світ, але не досягає цілі. Невдоволеність призводить до втечі в невроз. Релігія применшує цінність життя, залякує інтелект, насаджує психічний інфантилізм, створює масове безумство. А джерела страждань залишаються: всесилля природи, тлінність нашого тіла, недоліки державних установ, наші нещастя від культури. Чи не слід повернутися до первісних форм життя? Культура намагається дати захист від страждань, але марно. А християнство ще й вороже культурі. Культура має регулювати відносини між людьми. Краса, охайність породжують ідеали добра, істини; це й ознаки культури, як раніше такою ознакою виступила філософія. Регулювання соціальних відносин також є ознакою культури. Тут виступає вимога обмежень задоволення потягів. Проте індивід не хоче визнавати її, посилаючись на справедливість, право і т.ін. Свобода обмежується разом із розвитком культури.

За Фрейдом, індивідуальна свобода спрямована проти мас. Культура вимагає сублімації — відтак і виникнення форм психічної діяльності. Культура базується на відмові від потягів — звідси й витоки незадоволення могутніх потягів. Тому первісною основою культури є **табу.**

Культура прив'язує одного чоловіка до однієї жінки, в той час як сексуальність є самостійним джерелом задоволення. У цьому теж полягає проблема суперечності культури, а отже й витік суперечливих потягів людини, яка керується у власному життєдіянні настановами культури.

Людина не є лише м'якою та люблячою істотою. Агресивність є вродженою рисою людини. Взаємна ворожість людей загрожує суспільству розпадом. **Потяг до влади** залишається, агресивність продовжує існувати. **Агресивність** — невикорінювана риса людської культури. Завжди можна об'єднати людей, якщо вказати їм на ворога — об'єкт агресії.

Фрейд указує на ще одну ваду культури — психологічну злиденність мас. Своєрідною є історія інстинкту — **потягу до смерті**. У садизмі сплавлені і любов, і деструкція. Те ж і в мазохізмі. "Я" задовольняється бажанням всемогутності, агресія, деструктивність є первинними життєвими настановленнями. Людство живе між Еросом і Смертю. Культура за своїм змістом зводиться Фрейдом до боротьби за виживання.

Усвідомлення вини, спокутування її тлумачаться як потреба кари. Це — внутрішня інстанція культури. Феномени совісті поєднуються з фено-

меном вини. Доброчинність вимагає нагороди, але в чому ж тоді заслуга доброчинності?

Вся мораль вміщується, за Фрейдом, між Еросом і Танатосом. Почуття вини породжується амбівалентністю конфлікту між ними. Почуття вини — найважливіша проблема розвитку культури. Платою за культурний прогрес є зменшення щастя як наслідок зростання почуття вини, як страх перед "понад-Я". Людина часто втрачає любов, міняючи її на внутрішнє нещастя, усвідомлюючи винуватість. Помста визначається агресією, яку чекає дитина від батька.

Розробка відповідних **форм учинку**, де вину визначено як вихідну, основоположну в культурній моралі, є важливим заповітом психоаналізу для розробки проблем культури, які навряд чи можна вмістити в поняття "вдоволення" чи "невдоволення" культурою.

Механізм індивідуалізації психічного. Компенсаційна форма катарсису. А.Адлер (1870 — 1937)

Відійшовши від ортодоксального психоаналітичного вчення, ***Альфред Адлер*** спробував побудувати таку психологію, яка б не роз'ятрювала психічне еклектичною сумішшю біологічного та соціального. Адлер заявив: "Не слід забувати найважливішого факту, що ні спадковість, ні середовище не є визначальними факторами. Вони можуть бути тільки рамками або впливами, на які індивід повинен відповідати згідно з особливостями своєї творчої сили".

Пошуки суб'єктивних шляхів, що приводять до внутрішньої єдності людського індивіда, виразились у формулюванні і розвиткові Адлером так званої **індивідуальної психології**. Вона мала підкреслити, зрештою, **творчу активність індивіда** і вивести психоаналіз із лабет фаталістичної передвизначеності людської поведінки біологічним та соціальним факторами.

Провідну ідею індивідуальної психології щодо **моністично- цілісного тлумачення діяльності** організму Адлер сформулював виходячи з **принципу компенсації**, що діє на основі закону перетворення потягу на його протилежність, і встановив кореляцію між поняттями "комплекс приниженості" і "комплекс переваги". З цього відношення походить, зокрема, ідея "чоловічого протесту" з боку жінок (у відповідь на їхню приниженість як слабкої статі), який виявляється у виборі жінками чоловічих професій, одягу, у відповідному формуванні інтересів тощо.

Запозичена Адлером у німецького філософа ***Г.Файгінгера*** **теорія**

"фіктивної цілі" стала важливою підвалиною індивідуальної психології. Згадані комплекси перешкоджають усвідомленню об'єктивного стану речей, відношень. Життєві цілі, які ставить перед собою людина у таких ситуаціях, мають фіктивний характер, проте спрямовують її поведінку. Людина вчиняє неадекватно, не усвідомлюючи цього. В діях на основі "фіктивної цілі" постає причина неврозу. Усвідомлення неадекватності таких цілей і відповідної поведінки має ліквідувати невроз.

Ідея "соціального інтересу" як заміна понять класичного фрейдизму — агресії та лібідо — пов'язується Адлером з метаморфозою "фіктивних цілей". Сам "соціальний інтерес" було зведено Адлером до інтересів індивіда. Характер розкриття людиною суперечностей між ідеалом і дійсністю становить **"життєвий стиль" людини** — підсумкове поняття індивідуальної психології.

Твердячи про **активне** втручання людини у спрямування своєї поведінки, Адлер насправді у своїй теорії позбавив людину такої активності, примусивши її діяти у сплетінні різних комплексів, що заважають адекватно реагувати на світ. Адлер мав на меті звільнити поведінку людини від суворої механістичної детермінації з боку фатально визначаючих її біологічного й соціального факторів, але своїм вченням про **"фіктивний фіналізм"** (примарну доцільність, яка визначає життєдіяльність) залишився принципово на позиції фаталізму тих або інших комплексів.

Щоправда, без мети як ідеальної моделі дійсності, на думку Адлера, доцільна, розумна поведінка неможлива. Але терапевтична заміна новою фіктивною метою старої не дає пацієнтові порятунку від неврозу. Ідеальна мета зливається зі свідомістю і саме тому не піддається критиці. В такому розумінні її можна назвати несвідомою. Те, що не усвідомлюється, є певним рівнем невідповідності між **образом дійсності** (зокрема ідеалізованим) і **реальним оточенням індивіда**. Адлерівська ідея "фіктивної мети" є видозміненим тлумаченням **ідеалу поведінки**, що, як узагальнення досвіду людини, містить у собі реальні компоненти. Адлер мав би визначити, що на місці однієї усвідомленої цілі постає інша — неусвідомлена, і тому "закомплексованість" людини стає перманентною і перетворюється на своєрідний фатум, безвихідь, порочне коло поведінки.

Проте процес побудови індивідуальної психології як окремого напряму психологічної думки (хоча й у межах загальної психоаналітичної традиції) починався з висунення Адлером **антитез класичного психоаналізу**, які мали такий вигляд:

1. **В основі всієї людської активності** лежить одна **вихідна рушійна сила** — у напрямку від переживання негативної ситуації в бік ситуації позитивної, від переживання недостатності в бік переваги, поліпшення, повноти.

2. Існує потяг здійснити свій специфічний напрям у зв'язку з індивідуально поставленою **унікальною метою або самоідеалом**, який хоч і піддається впливові біологічного та соціального факторів, проте категорично є творінням самого індивіда. Оскільки існує ідеал, мета стає фікцією.

3. Мета є лише маревом, завуальованим від погляду індивіда. Це озна-

чає, що вона йому грунтовно незнайома і він її не розуміє. Це і є адлерівське визначення **несвідомого**: невідома частина поставленої мети.

4. Мета стає **кінцевою причиною**, ультимативно незалежною перемінною. Позаяк мета передбачає ключ до розуміння індивідуальної психології, вона є робочою гіпотезою психолога.

5. Усі психічні процеси формують самостійну організацію в плані мети, як це трапляється у драмі, яку будують так, що з самого її початку передбачається певний фінал. Ця структура самостійної особистості являє собою те, що Адлер назвав **стилем життя**. Останній міцно вкорінюється ще з ранніх років. Із цього часу поведінка як суперечливе в собі явище є лише адаптацією різних засобів досягнення однієї і тієї ж мети.

6. Усі так звані психологічні категорії — різні потяги або протилежність між свідомим і несвідомим — є лише аспектами єдиної релятивної системи і не становлять дискретних сутностей і якостей.

7. Усі **об'єктивні детермінанти**, такі як **біологічні фактори** та минула **історія поведінки індивіда**, набувають відношення до цільової ідеї. Проте ці детермінанти не діють як прямі причини, а виступають лише як можливості. Індивід використовує всі об'єктивні фактори у відповідності до свого стилю життя. Значення та ефективність цих факторів знаходять своє здійснення тільки у внутрішньому, або психологічному, метаболізмі.

8. **Уявлення індивіда про самого себе та про світ**, "апперцептивна схема" індивіда, його інтерпретації — все це як аспекти стилю життя впливає на кожний психологічний процес.

9. Індивідуальна психологія досліджує індивіда як **заглибленого в соціальність**. Адлер з самого початку відмовився вивчати ізольоване людське буття. Але це було по суті лише декларацією. Будь-які форми соціальної активності людини зводяться ним до психології індивідуальної.

10. Всі важливі життєві проблеми, в тому числі задоволення потягів, виявляються **соціальними проблемами**, а всі цінності — **соціальними цінностями**.

11. **Соціалізація індивіда** не може бути досягнута ціною репресії, а досягається за посередництва природженої людської здатності, яка, проте, має бути розвинута. Цю здатність Адлер назвав **соціальним відчуттям**, або **соціальним інтересом**. Оскільки індивід включається в соціальну ситуацію, соціальний інтерес стає вирішальним у його пристосуванні до неї.

12. Невдале пристосування характеризується зростанням **почуття неповноцінності**, занепадом соціального інтересу і перебільшеною кооперативною метою особистісної переваги. Згідно з цим проблеми вирішуються за участю самоцентрованого "особистісного смислу", а не як об'єктивно виражене завдання "здорового глузду". У невротика це призводить до досвіду невдач, тому що він сприймає соціальну повноцінність своїх дій як свій ультимативний критерій. Психотик діє навпаки, хоч об'єктивно це призводить також до невдач з точки зору здорового глузду, тому що він не сприймає ультимативний критерій соціальної повноцінності.

Порівняно із ***З.Фрейдом*** це дійсно був поворот у напрямку психології

особистості. В темряві несвідомого всі люди для Фрейда були трагічно сірими. Його непокоїла доля людства в цілому, проте він у лісі не бачив дерев.

Індивідуальна психологія Адлера кваліфікується насамперед як **психологія глибин (або глибинна психологія)**. Це означає, що та частина динамічної психології, яка не зупиняється на поверхні реакцій та визнає несвідомий характер мотивації, в адлерівській психології посідає важливе місце. Для Адлера несвідоме не було ізольованою категорією. Воно тлумачилось як частина потягів суб'єкта, яку той не усвідомлює.

Щоправда, глибинну психологію в її основоположній спрямованості та цілях було сформульовано самим З.Фрейдом, який навіть дав ім'я та метод цій теорії, а саме — **психоаналіз**. З.Фрейд, А.Адлер та ***К.Г.Юнг*** нерідко розглядаються як перший тріумвірат у цій новій галузі дослідження. Адлер та Юнг спочатку співробітничали з Фрейдом, але згодом відокремились від нього. Важко встановити залежність Адлера від Юнга. Проте глибокий вплив Фрейда можна знайти майже в усіх працях Адлера, які, проте, для свідомості останнього розвивались як антитеза фрейдівським.

До якогось часу здавалося, ніби схожість між Фрейдом і Адлером була більшою, ніж їхні відмінності. Обидва використовували подібні методи, описували і тлумачили переважно ті ж самі феномени і навіть використовували аналогічні терміни (навіть за істотної різниці між фрейдівським **лібідо** та адлерівським **потягом до переваги**). Згодом з'ясувалося, що відмінності були досить фундаментальними і заходили так далеко, як це тільки можливо в даній галузі досліджень. Зміна одного елемента призвела до симптоматичної зміни як всієї теорії, так і її частин.

Ідея цілісності організму, за Адлером, виявляється вже в **різних формах компенсації**. Дефекти зору можуть бути компенсовані посиленою уважністю. Шіллер страждав хворобою очей, проте його поезія багата на зорові образи. Перехід недостатності у свою протилежність виразився в формулі "перетворення потягу на його протилежність". Звідси Адлер вивів поняття "**комплекс недостатності**" та "**комплекс переваги**". Адлер підмітив єдність цих явищ, їхній взаємний перехід, що відповідало реальному станові індивіда, який переживав компенсацію. Почуття переваги може бути фіксоване лише на базі почуття недостатності.

В цілому це вихідне для адлерівської психології поняття відображає ті реальні факти у віковому становленні людини, що пов'язуються насамперед з юнацьким віком. Але для юнацької свідомості не існує цих двох феноменів. Вони дійсно можуть існувати, лише будучи неусвідомлюваними. Усвідомлення їх означає критичність щодо цих образів-моделей дійсності, а отже й їх подолання. Усвідомлення цих феноменів на шляху освоєння дійсності є справжнім подоланням неусвідомлюваних форм відображення, що здійснюється під тиском об'єктивного світу. Індивід, відкинувши одну модель дійсності як невідповідну, будує іншу як певне ідеалізоване уявлення про світ. Якщо людина зупиняється на тих чи інших вікових феноменах і не просувається вперед, це відбивається на її характерологічних та особистісних рисах. Але таке застрягання на темі "недостатність — перевага",

неможливість для Адлера вийти на простір більш широких понять свідчать саме про певний ідеалізм цих теоретичних конструкцій, і насамперед це стосується його ідеї "чоловічого протесту".

Відкинувши фрейдівський пансексуалізм, Адлер час від часу зісковзує на цю теоретичну площину. Так, за Адлером, сила й міць ідентифікуються з чоловічою роллю, а слабкість і підлеглість — із жіночою. Чоловічий протест для жінки може виявлятися у виборі чоловічих професій, формуванні відповідних інтересів. У більш широкому розумінні "чоловічий протест" є захисною реакцією проти ролі підлеглого. Не важко побачити, що це досить штучне поняття є дериватом від двох основних.

Почуття недостатності та переваги були далі пов'язані Адлером з його теорією "фіктивних цілей". Услід за Файгінгером він твердить, що все життя побудоване на фікціях, примарних, уявних структурах, які виявляються неусвідомлюваними детермінантами поведінки. Адлер указує, що такою фікцією може бути уявлення про "нормальну людину". Та й уявлення про недостатність і перевагу підлягають цій же долі. Якщо дорослий фіксує себе на цілях, не відповідних своєму вікові, можна говорити про невротичне явище. Як віковий феномен певна ціль є нормальною, а її відсутність може кваліфікуватись як вада розвитку.

Редукуючи ціль до ідеального оперування в теперішній час, Адлер спробував уникнути докорів у "телеологічній причинності". З іншого боку, він бачив в ідеї фіктивної цілі можливість подолати детермінізм біхевіористичного плану, пояснивши, наприклад, чому ті ж самі обставини в житті двох індивідів приводять до різних результатів. У характері постановки та реалізації мети Адлер бачить основу неврозу. На протилежність вченню Фрейда невроз виявляється результатом не соціальної чи фізичної недостатності або травми, а постановки та реалізації фіктивної цілі. Терапевт має привести пацієнта до розуміння фікцій-цілей як детермінант поведінки. Адлер вважає, що за такого підходу досягається терапевтичний ефект.

Проте адлерівський терапевт, як і фрейдівський, опинився в порочному колі. Для Фрейда **усвідомлення травми** мало привести до звільнення від неврозу. Також і для Адлера **усвідомлення фіктивності мети** мало ліквідувати невроз, але що ж повинен дати невротику адлерівський терапевт як субституцію зруйнованої фікції? Невже він сам буде створювати для пацієнта заміну, надавши в його розпорядження нову фіктивну мету? Адже без останньої доцільна поведінка неможлива. Більше того, зруйнування такої мети призводить до глибокої психічної травми, до "переоцінки цінностей". Створювати нову мету має сам пацієнт. Адже це справжня творча робота вчинкового характеру з вибором, боротьбою мотивів і т.п.

Позитивний момент в адлерівській психології полягає у більш рішучому, ніж у Фрейда, відході від фаталістичної зумовленості поведінки двома факторами — біологічним та соціальним. Саме Адлер зробив серйозну заявку на подолання цього двофакторного фаталізму в людській поведінці, зосередивши головну увагу на утворенні самого психічного, підкресливши нежор-

ський детермінізм у тлумаченні поведінки людини. Тут слід бачити центральний пункт індивідуальної психології.

Проблема **співвідношення свідомого й несвідомого** у постановці фіктивних цілей потребує серйозного коригування. Фіктивна ціль повністю перебуває на рівні свідомості. Її можна вважати несвідомою тільки в тому розумінні, що вона цілком зливається зі свідомістю, становить її єдиний предмет і тільки з цієї причини не може бути піддана критиці. Те, що не усвідомлюється, є лише певним рівнем невідповідності між фіктивною ціллю та реальним станом індивіда. Усвідомлення має привести до заміни залишеної фіктивної мети іншою — більш адекватною життєвим умовам індивіда. Сама ідея фіктивності мети є неточним позначенням ідеалу поведінки. Виходячи з цього можна сказати, що в самому ідеалі є певна абсолютизація реальних рис дійсності. Більше того, така абсолютизація як результат і є таким ідеалом. Отже, мова йде не про фіктивну мету, а про **мету ідеалізовану**, що виникає внаслідок певного рівня узагальнення та абсолютизації певних сторін дійсності. Саме тому що в ідеалі присутні ці два компоненти (**ідеальний** та **реальний**), стає можливим розвиток ідеальної мети і перетворення її на мету реальну. Сам розвиток ідеалу є його реалізацією.

Ідея "соціального інтересу", яка спочатку мала виступити противагою ідеї агресії (і заміною фрейдівської теорії лібідо), була згодом пов'язана з метаморфозою фіктивних цілей. Соціальний інтерес, що виростає із соціальної взаємодії індивідів, мав стати фактором, який сприяє встановленню різниці між нормальним і невротичним характером, між потягом до вдосконалення і потягом до переваги, між здоровим глуздом і "самоцентрованою" раціоналізацією.

Залежно від того, як здійснюється індивідом розвиток суперечності між ідеалом і дійсністю, можна говорити про "**життєвий стиль**" людини, про її **творчу самість**. Адлер немовби хотів психоаналітично довести наявність реальної підстави французького прислів'я "Стиль — це сама людина". Стиль життя, створений самим індивідом, це і є найпотаємніша і найбільш синтетична риса індивіда. Ця самість і є його творчою функцією. Адлер підкреслює, що людина не є пасивним продуктом біологічних або соціальних обмежень, котрі входять у структуру її життя. Вона сама себе творить, використовуючи арсенал своїх здібностей. Створення стилю життя починається з раннього дитинства і з невеликими корективами здійснюється в наступні роки. Таким чином, Адлер, не менше ніж Фрейд, але підійшовши з іншого боку, надав великого значення сімейним обставинам у формуванні індивідуальних рис характеру. Особливості поведінки, пов'язані з лібідо, входять у цей стиль життя, але позбавляються Адлером домінуючого характеру.

Стиль життя, як його висвітлено у Адлера, не є особистісним утворенням, а тільки характерологічним — як певна стратегія поведінки. Фрейд робив наголос на особистісних формах. Центральним поняттям Адлера слід визнати **фіктивні цілі**, які визначають **індивідуальні риси психіки**. На противагу принципу вчинку Адлер висунув "фіктивну ціль", тобто по суті

проблему ідеалу. Саме цей **ідеал** є узагальненням особистісних форм поведінки. Ідеал входить у вчинок, вкорінений в ньому і разом з тим є його антагоністом, діалектичною протилежністю. Ідеал вічно здійснюється у безконечному ланцюзі вчинків, є їхньою рушійною силою, їхньою серцевиною. Невідповідність ідеалу та вчинку приводить до необхідності нового вчинку. В цьому останньому і здійснюється ідеал.

Колективне несвідоме та його архетипи. Аналітична психологія К.Г. Юнга (1875 — 1961)

Спадщина швейцарського психолога ***Карла Густава Юнга*** виходить далеко за межі суто психологічних досліджень. Як і психоаналіз ***З.Фрейда***, вчення Юнга охоплює психологію, патопсихологію, етнографію, фольклор, історію релігії, етику, естетику, історію науки в цілому. Юнг — автор величезної кількості праць. Англійське видання його творів налічує 20 томів. Критична література, присвячена аналізові його провідних ідей, величезна.

У психологічній та філософській літературі вчення Юнга ще не піддано розгорнутій історико-психологічній критиці. Мова йде насамперед про дві частини його концепції — "**психологічні типи**" і "**архетипи колективного несвідомого**". Це не просто психологічні теорії. Характер їх викладу, коло проблем, що постають у зв'язку з ними, свідчать про їхнє широке світоглядне значення. Нерідко Юнг у своїх творах намагається передбачити майбутній хід людської історії і вважає, зокрема, своєю заслугою передбачення Другої світової війни. Характер цих "пророцтв" грунтується на аналізі соціально-історичного розвитку, а також стабільних психологічних структур, суперечності між свідомим і несвідомим і т.ін. Розгляд цієї своєрідної теорії поступу людської культури залишається актуальним завданням історико-психологічної думки.

Разом з Фрейдом Юнг створив Міжнародне психоаналітичне товариство і був його першим президентом. Проте ухил Юнга від ортодоксального фрейдизму з часом привів його до розриву з Фрейдом. В 1913 році Юнг заснував самостійну школу **аналітичної психології**. Незважаючи на власну критику так званого класичного фрейдизму, Юнг залишається в рамках психоаналізу: провідним у людській психіці та поведінці він визнає **несвідоме.** Нерідко для об'єктивності він підкреслює той факт, що саме Фрейд має безсмертну заслугу як творець дійсних основ психології неврозів,

незважаючи на епохальні дослідження ***П.Жане*** з психології невротичних станів, а також ***Бернгайма*** з сугестивності неврозів.

Певним відходом від ортодоксального фрейдизму є поняття "лібідо" в юнгіанському трактуванні. Воно тлумачиться не суто сексуально, а як генералізована енергія в дусі *elan vital* ***А.Бергсона*** або волі до життя ***А.Шопенгауера***. Ця енергія ніби виявляється в рості, відтворенні та в інших видах життєвої активності організму. Юнг відкидає також ідею Едипового комплексу. Сам Фрейд дещо наблизився до юнгового розуміння лібідо, коли доповнив своє вчення про сексуальні потяги встановленням їхнього зв'язку з іншими інстинктами.

Юнг схвально говорить про психологічні теорії, в яких панівними компонентами у людському русі визнаються темні підсвідомі сили, що конфронтують зі свідомими настановленнями. Він зауважує, що без такого негативного аспекту людину не можна вважати цілісною, реальною істотою, і прямо називає цей бік людської природи "звіром", "звіриною душею" та надає їй виняткового значення. Погляд, що не враховує цих темних сил, визнається плоским, таким, що ігнорує основне. Християнство, за Юнгом, прагнуло звільнити людину від цих сил, проголошуючи аскетичну мораль. Навпаки, ***Ф.Ніцше*** поклав ці потяги в основу свого вчення, заперечуючи християнський аскетизм. Цей філософ, зауважує Юнг, з повною самопожертвою віддав своє життя ідеї "надлюдини", яка підкоряється темним потягам і "долає саму себе".

Прагнучи виправдати ніцшеанську мораль, Юнг зазначає, що сам Ніцше лише в своїй теорії позитивно ставився до цих потягів, а його власне життя проходило "по той бік потягів" та прямувало "до вершин героїзму". У зв'язку з цим Юнг пише: "Воля до влади є таким же великим демоном, як і Ерос, і така ж стара й споконвічна, як і він". Щоправда, за Юнгом, ці потяги мають протилежний зміст, а концепції Еросу та "волі до влади" не зводяться одна до одної. Але кожна з них містить у собі суттєву істину і, зрештою, не виключає іншу. Їх слід подолати в новій інтегруючій точці зору, не виходячи, правда, за межі волюнтаризму. Необхідність цього синтезу, на думку Юнга, має глибокі психологічні підстави.

Обидві теорії відносно істинні тому, що неврозу властиві дві протилежні якості, одну з яких представлено в теорії Фрейда, а іншу — в теорії Ніцше та ***Адлера***. Чому ж дослідник бачить тільки один бік складного явища та вважає, що тільки він має цілковиту рацію? Адже всі виходять з одного й того ж життєвого досвіду? Юнг вдається тут до психології (а точніше — до психоаналізу) світоглядних проблем і ставить одне з кардинальних питань своєї психологічної системи: питання про **типи життєвих установок**. Цим робиться спроба психологізувати дану проблему, довести психологічну (а також біологічну) можливість, необхідність багатоманітності світоглядів.

Як відомо, у Фрейда і Адлера вони схожі. Адлер наполягає на суб'єкті, що шукає ілюзорних доказів власного життєствердження і заперечує підпорядкування іншим особам — батькам, вихователям, начальникам, а також авторитетам, ситуаціям, інституціям і т.п. Специфічні, індивідуальні

властивості та значення об'єктів не беруться до уваги. Об'єкт розглядається як носій гнітючих тенденцій. Правда, статеві та інші відносини, що виходять із потягів до об'єкта, визнаються Адлером суттєво важливими. Але в його теорії неврозів вони не відіграють такої принципової ролі, як у Фрейда. В останнього саме об'єкти визначають якості потягів і мають виключно детермінуючу силу, в той час як суб'єкт залишається вільним від значущостей і є не чим іншим, як осередком потягу до задоволення і "державного страху" у ворожому соціальному оточенні.

У багатьох своїх працях Юнг приділяє велику увагу проблемі установки (настановлення), її основних видів і доходить висновку про існування двох людських типів: **інтровертів та екстравертів.** Перша установка в нормальному випадку свідчить про особистість, якій властиві вагання, розмірковування, заглиблення в себе, страх перед об'єктами, постійне перебування в обороні, недовір'я до спостережень. Друга установка дає нам істоту люб'язну, попередливу, відкриту, з доброю волею, готовністю до послуг, що легко знаходить себе в тій чи іншій ситуації, швидко встановлює відносини і часто безтурботно і з повним довір'ям іде на ризик у незнайомих обставинах, незважаючи на можливі сумніви. У першому випадку вирішальним фактором повсдінки стає суб'єкт, у другому — об'єкт.

Юнг визнає, що в дійсності, сповненій неповторних індивідуалізованих явищ, такі установки рідко трапляються в чистому вигляді. Вони багатоманітно варіюються і компенсуються, відтак дуже важко встановити той чи інший тип. Зважаючи на це, Юнг вводить додаткові критерії типологічних відмінностей: вік, стать, активність, емоційність, рівень психічного розвитку, а також чотири орієнтаційні функції свідомості: сприймання, мислення, почуття та інтуїція. Виходячи з таких підстав Юнг описав **вісім груп типологічних відмінностей**. Це дало йому можливість зрозуміти дві взаємопротиставлені теорії неврозів як вияв типових суперечностей людської природи.

На перший погляд, теоріям Фрейда і Адлера Юнг надає обмеженого значення: мовляв, вони зводять багатоманітність психічного життя людини до абстрактних схем і виявляються безплідними, коли йдеться про побудову загального погляду на сутність душі. Разом із тим Юнг визнає їх як головні компоненти його власної теорії. Він погоджується, що Ерос завжди і всюди існує, як і потяг до влади. Вони проникають у глибинні сфери душі людини. Проте сама душа не є тільки тим або іншим, або обома разом. Вона є тим, що вона з себе зробила і ще зробить.

Виходячи з цього екзистенціального мотиву Юнг виявляє однобічності фрейдівської та адлерівської теорій. Разом із цим він обирає індивідуалістичну точку зору, з якої далі критикує цивілізацію, виводить соціальне з індивідуального, проводить паралелі між ними. У світовій війні, твердить Юнг, "ми пережили страшну втрату віри в раціональні наміри цивілізації. Що називають "волею" в окремої людини, те називають "імперіалізмом" у націй" **Цивілізація** — це раціональна сублімація вільної енергії. Окремій людині властиве те ж саме. У такому ж ключі

міркує й ***А.Кестлер***, розцінюючи тіньові сторони людської цивілізації як "помилки" природи, коли вона створювала людську істоту.

Різні спрямування у філософії Юнг хоче "психологічно" примирити як необхідні **компоненти досконалої людини.** Ці напрями, зведені до "психологічних типів", доповнюють один одного. Інтроверт важко припасовується до зовнішнього світу. Екстраверт має позитивне ставлення до нього. Перший весь живе у розмірковуванні, другий виявляє ініціативу до практичної дії. Ось чому ці типи у своєму синтезі дадуть ідеальний "шлюб" — ідейний симбіоз. Коли вони стають віч-на-віч і хочуть зрозуміти одне одного, вони роблять відкриття, що ніколи між ними не було взаєморозуміння. Тільки ідеальна людина — вона ж нормальна — може долати відчуженість типологічну, що, за Юнгом, трапляється дуже рідко.

Аналітична психологія виявляється тим славнозвісним "коридором у готелі" (вислів італійського прагматиста ***Дж.Папіні***), який поєднує різні номери-ідеології. Образ "коридору", правда, не задовольнив би Юнга. Його типи життєвих установок живуть один в одному як "тіньове буття". Так, зокрема, інтроверт має екстравертовану установку, не усвідомлюючи її, адже його свідомість постійно спрямована на суб'єкт. Він, звісно, бачить світ об'єктів, але має про нього деформоване й нерозвинуте уявлення і тримається від нього на відстані як від чогось загрозливого й небезпечного.

Юнг намагається опертися на думку ***Гете***, який назвав життєві установки "систолою і діастолою активності" та вказав, що вони повинні мати гармонійну єдність і послідовність у ритмі життя. Здійснити реально цей ритм дуже важко. Це вимагає **мистецтва жити.** Юнг бачить тут два можливих виходи: покластися повністю на несвідоме, щоб природні закони не порушувались актом свідомості, або ж бути надзвичайно свідомим, щоб упроваджувати в життя протилежні установки.

Юнг відкидає можливість повернення до стану тваринної несвідомості, вибираючи найтяжчий шлях — до усвідомленості. Але це майже "надлюдський ідеал", пов'язаний з **вищою психічною зрілістю,** з оновленням життя. Юнг називає це переходом до протилежної проблеми і вважає, що психологічна теорія, яка хоче бути чимось більшим, ніж допоміжний технічний засіб, має грунтуватися саме на такому принципі протилежностей. Без нього вона зможе лише реконструювати невротичну, неврівноважену психіку. За Юнгом, не існує систем саморегулювання без такого принципового протиставлення. Найбільшою мірою це стосується психічного. Його саморегуляція здійснюється як шляхом перенесення енергії з одного об'єкта на інший, що було названо Юнгом "**рішенням шляхом перенесення**", так і проекцією несвідомого змісту на якийсь об'єкт. Спочатку проектується поверхневий зміст несвідомого, про яке ми дізнаємось із снів, симптомів і фантазій. Ці вияви психічного життя мають у своїй основі ремінісценції особистості. Нарешті, можуть виступати такі фантазії, що мають надзвичайний характер. У такому випадку лікар виступає чаклуном, демонічним злочинцем або ж носієм доброї волі, наприклад Спасителем і т.ін. Пацієнти не усвідомлюють, що їхні фантазії виникають в

них самих і, власне, нічого спільного не мають з лікарем. Але зміст цих фантазій свідчить, що в рамках досвіду особистості немає джерел для таких пригадувань і такого роду проекцій. Відтак, за Юнгом, постає необхідність звертання до **колективного несвідомого**.

Підбираючи докази, Юнг робить посилання на працю Фрейда *"Дитячі пригадування Леонардо да Вінчі"*, в якій наводяться факти з висловлювань Леонардо про двох його матерів, а також на спогади ***Бенвенуто Челліні***, в яких той розповідає про своє подвійне походження. Юнг бачить у цьому "міфологічний мотив". Адже й багато героїв різних сказань мають двох матерів (земну й небесну). Ці факти начебто виходять за межі особистих пригадувань і породжують думку, що в людині, крім особистих споминів, існують великі **первісні** картини, як їх ще задовго до виникнення аналітичної психології назвав німецький історик культури ***Я.Буркгардт***.

Юнг наполягає на **спадковості людських уявлень**, що панували в далекі стародавні часи. Доказ убачається в тому факті, що певний матеріал саг, їхні мотиви повторюються в ідентичних формах повсюдно. У стані психічної хвороби людина може відтворювати картини, добре відомі зі стародавніх текстів. Чимало таких фактів Юнг наводить у своїй книзі *"Мандри й символи лібідо"*.

Так Юнг підходить до свого іншого **відкриття — ідеї про найглибший шар несвідомого,** в якому дрімають загальнолюдські, первісні образи, що отримали славнозвісну назву **архетипів колективного несвідомого, або домінанти.**

За визначенням Юнга, **архетипи** — це комплекси якихось пережитих подій, які постають фатальним чином, а їхня дія починається саме в нашому особистому житті. Бажаючи показати, що ця ідея має саме "архетипну" природу, а також те, що вона розроблялася філософською думкою протягом тисячоліть, Юнг віднаходить цей термін у працях стародавніх ідеологів церкви (***Філона Іудейського, Іринея, Діонісія Ареопагіта, Августина***), а серед своїх сучасників — у ***Л.Леві-Брюля***. Але найбільше Юнг цінує вчення ***Платона*** про "потойбічний" світ ідей, що влучно розкриває зміст поняття архетипу. Таким чином, постають два шари несвідомого: той, що належить особистості, і той, що властивий колективу, спільноті.

Первісні колективні образи як найстаріші й найзагальніші форми уявлень людини є водночас і почуттями, і думкою. У цьому — їхня нерозчленованість і синкретизм. Вони мають власне самостійне життя і можуть мандрувати з однієї голови до іншої, виступаючи в аналогічних, але різних за своїм чуттєвим втіленням образах.

Тільки-но лібідо звільняється від інфантильної форми перенесення, властивої особистості, воно спускається в глибини несвідомого і оживлює там усе те, що доти дрімало. Так, лібідо відкриває скарб, з якого людство бере вихідний, початковий матеріал для своєї творчості. Саме з цього джерела воно піднімає своїх богів і демонів, а також усі свої найвидатніші ідеї, без яких людина не була б людиною. Саме в цьому пункті свого вчення Юнг виявляє себе як "епістемологічний преформіст". ***Е.Болер*** у передмові до

книги Юнга "*Свідоме й несвідоме*" прямо заявив, що той у систематичній та історичній формі показав, що реальність зовнішнього світу без реальності світу внутрішнього взагалі не може бути зрозумілою, адже все пізнання складається з душевних елементів. Ось чому єдність картини світу виникає не з раціоналістичної конструкції, а на основі того, що суб'єкт об'єктові та об'єкт суб'єктові слугують фоном. Юнг використав для своєї картини світу ***Кантову*** думку про апріоризм пізнання. Адже цим образи й символи підносяться до рангу категорій пізнання, в той час як раніше вони тлумачились лише як тінь буття, його плоске відображення. Болер схвально вітає цей крок Юнга "назад до Канта".

Але Юнг іде ще далі —до ***Платона***, показуючи його як свого однодумця. Ейдос у Платона, зауважує Юнг, — це вічні ідеї, що є **прообразами** речей і зберігаються як **трансцендентальні вічні форми в надне6есній царині.** Виникнення поняття енергії, яким тлумачать фізичну подію, пов'язується зі своїм попередником — таємничим вогнем алхіміків — флогістоном, силою тепла, що властива матерії. Первісне тепло стоїків або вічно живий вогонь ***Геракліта*** вже зовсім наближаються до примітивного погляду про всюди поширену живу силу, силу росту і зцілення.

Варто простежити, як тлумачить психолог-аналітик тисячолітні "мандри" однієї з найвидатніших думок людини, а саме — **ідеї збереження енергії**. Вважають, що саме ***Роберт Майєр*** є творцем цієї ідеї. Але як могло трапитись, що її було запропоновано лікарем, а не фізиком? Юнг уточнює свою думку: ідея Майєра, власне, й не була ним створена. Вона не постала внаслідок синтезу тогочасних наукових пошуків і гіпотез. Вона виросла у своєму творцеві, як рослина.

Ідея енергії та її збереження, стверджує Юнг, має бути первинною картиною, яка перебуває в колективному несвідомому. Вона споконвіку існує в людському духові і діє крізь тисячоліття. Цим усю історію пізнання Юнг зводить до однієї площини — архетипів колективного несвідомого, що фатально визначають наперед хід людської думки. Читач творів Юнга має немовби забути про чіткі межі, що розділяють міфологію, релігію, псевдонаукові (астрологічні, окультні та ін.) уявлення, а також мистецтво і науку.

За Юнгом, первісний образ, пов'язаний з ідеєю збереження енергії, виник ще в рамках релігійних уявлень. Найпримітивніші релігії в різних частинах Землі мають в основі своїй цей образ. Єдиною та вирішальною думкою так званих динамістичних релігій є те, що існує загально розповсюджена магічна сила, яка визначає собою події світу. ***Д.Тейлор*** і ***Дж.Фрезер*** назвали це явище **анімізмом**. Насправді ж первісні люди не розуміли під своїм поняттям сили нічого "душевного" або "духовного", а лише те, що один американський дослідник блискуче назвав "примітивною енергетикою". Це поняття відповідає уявленню про душу, дух, бога, здоров'я, тілесну силу, плодючість, чаклунство, магічний вплив, повагу, цілющі засоби, а також певні форми характеру, яким властива афективна розрядка.

Полінезійці словом "mulungu" (примітивне поняття енергії) називають дух, душу, демонічну істоту, чарівну силу, повагу, дивні речі, явища. Це

поняття є першим розумінням бога у первісних людей. У ході історії образ його розвивається дедалі в нових варіаціях. У Старому Заповіті ця магічна сила світиться в палаючій тернині і в фігурі самого Мойсея, в Євангеліях вона з'являється як божественний дух у формі вогняного язика на небі. У *Геракліта* ця світова енергія тлумачиться як "вічно живий вогонь", у стоїків це — першотепло, сила долі. В середньовічних легендах її уявляють Аурою, святим сяйвом. Вона палає полум'ям з даху хати, в якій святий лежить в екстазі. Душа є саме такою силою, згідно зі стародавніми поглядами. В ідеї про її безсмертя мислять її **збереження,** а в первісному та буддистському уявленні тлумачать метаморфози душі за константності її суті.

Так ця ідея через міфологію, магію, релігію дійшла, нарешті, і до Майєра. Ненаука послужила науці. Більше того, сама наука виступила безвільним, фаталістичним епіфеноменом містичних переживань. Юнг неодноразово наполягає на думці, що не існує суттєвої ідеї або погляду, які не мали б історичних антецедентів. Усе, зрештою, зберігає у найглибшій основі архетипні образи, наочність яких виникла тоді, коли свідомість ще не мислила, а лише сприймала.

Така концепція становить певне заперечення **смислу творчості**. Вона воскрешає стародавню думку Платона про відокремленість творчого прогресу від людської особистості. За Платоном, людина є пасивним носієм демона, який творить, отримуючи вказівки від бога, тобто творчий процес виявляється автономним, незалежним від волі людини актом. Тут Юнг майже цілком запозичує стародавні ідеї, мислячи у повній згоді зі своїм ученням про колективне несвідоме. Архетип творчості, сформувавшись у первісному суспільстві, постає згодом у "демонічній" теорії творчості Платона і, нарешті, досягає форми аналітичної психології Юнга — у всеозброєнні психоаналітичної термінології. У цьому випадку дійсно архетип є "родом готовності все знову і знову репродукувати ці або схожі на них міфологічні уявлення".

Юнг вважає себе творцем нової проблематики в психології, указавши, що людських богів треба знову відкрити як психічні фактори, а саме як архетипи несвідомого. Свій образ несвідомого людина бачила у вигляді русалок, сирен, мелузин, дріад. Ще раніше це були духи лісів, полів, річок. Багато з того, що ми розуміємо сьогодні як складову нашої психічної природи, у первісної людини весело бавилось у лузі. Складність психічного зростала в міру того, як природа втрачала духів. Страшній феї минулих часів Юнг віднаходить корелят у теперішньому уявленні про "еротичну фантазію".

Якщо архетипи вічні, всесильні й визначають наперед людську діяльність, то можна зробити висновок про те, що ідея бога в тій чи іншій формі буде супроводжувати людство аж до його останнього подиху. Такий ідеалістичний антропологізм у поясненні проблем походження та долі релігії Юнг виявляє і в тлумаченні соціальних явищ. У суперечностях він бачить динаміку суспільного життя. Проте вони не стосуються об'єктивного світу, а мають суб'єктивний зміст як відношення між раціональним та

ірраціональним, свідомим і несвідомим тощо та зводяться до механізму компенсації.

Діалектику Геракліта Юнг тлумачить "аналітично" — як винахід мудреця, що відкрив найдивніший з усіх "психологічних" законів: регулювальну функцію суперечностей як вираження того, що все переходить у свою протилежність. Відтак і раціональні культурні установки необхідним чином переходять у свою протилежність, а саме в "ірраціональне культурне спустошення". В такий спосіб тлумачений закон Геракліта надто просто пояснює факт світових воєн, до того ж ігнорується економічний і соціально-політичний аналіз цих явищ. Юнг ставить собі в заслугу передбачення великих історичних подій, зокрема Другої світової війни, можливість якої ніби вбачалася ним ще в 1925 році. Ось підстава цього пророцтва: "... Людина не може ототожнювати себе тільки з розумом, ірраціональне викорінити не можна, боги як вияв людських пристрастей не можуть і не повинні вмерти". У переході раціонального в ірраціональне виникають однобічність, пристрасність, накопичення енергії, те, що стародавні люди назвали "богом". Інтереси сучасної людини — це, за Юнгом, той же старий бог, що владно керує поведінкою людей, перетворюючи їх на своїх рабів, спонукаючи їх до аморальних учинків. Так пояснюються, зокрема, соціальні негаразди.

Для популяризації своїх теорій Юнг широко використовує уявлення, пов'язані з тією чи іншою релігією, найбільше — віруваннями стародавньої Індії. Вчення про **карму** допомагає Юнгові в розкритті сутності архетипу. Санскритський термін "кар" означає "створювати". Мова йде про один із принципів індійської філософії, за яким поведінка одного індивіда створює зародок, що розвивається в іншому індивідові та прямо визначає його долю. Карма — це вплив хороших або поганих дій на постійне переселення душ. Стан (багатство, бідність, пошана, приниження і т.ін.), в якому людина народжується, стає нагородою або помстою за вчинки, здійснені в попередніх поколіннях. Уявлення про **аватару** теж має схожість з уявленням про архетип. Спільне у них в тому, що певний вихідний "патерн" впливає і фатально визначає майбутню поведінку людини.

Гегемонією та інтенсивністю образів колективного несвідомого пояснюється той факт, що мільйони освічених людей у багатьох країнах звертаються до теософії та антропософії. Ці **гностичні системи** ідуть ніби назустріч потребам вираження архетипів більше, ніж будь-які напрями християнської релігії, в тому числі католицизм. Адекватніший вияв патерни поведінки знаходять, за Юнгом, у **східних** релігіях — буддизмі, індуїзмі, таоїзмі. Синкретичний характер теософії, відповідаючи цим потребам, пояснює значний її успіх. Неофрейдист ***Е.Фромм*** у пошуках найбільш адекватної релігії для сучасної людини звертається до Сходу, вбачаючи у дзен-буддизмі світогляд майбутнього "досконалого" суспільства.

Архетипи виражають первісний досвід **"не-Я"**, протиставлений свідомості. Тому він не може бути безпосередньо пересаджений у "наш" світ. Юнг намагається знайти ланку, яка б опосередковувала несвідоме та

усвідомлену реальність. Для цього він висуває **синтетичний, або конструктивний,** метод.

Зв'язки свідомого з несвідомим, переживання цих зв'язків були названі Юнгом **трансцендентною функцією.** Спираючись на реальні та уявні, або раціональні та ірраціональні, дані, вона перекриває розрив між свідомим і несвідомим. Енергія, напруженість, що виникає внаслідок їхньої взаємодії, виражається у **фантазіях,** мареннях та сновидіннях. Однією з кращих літературних обробок такої трансцендентної функції Юнг вважає другу частину "*Фауста*" ***Гете***, в якій фантазійна символіка досягає апогею.

Використовуючи власні ідеї щодо природного процесу об'єднання цих двох найважливіших компонентів психіки, Юнг спробував висунути основоположні засади і створити модель аналітичного методу. Смисл його полягає у тому, що несвідоме, спонтанне у людській психіці, розкривається і приєднується до свідомого. В житті існує безліч випадків, коли людина не може власними зусиллями духовно подолати стан психічної кризи. На допомогу такій людині має прийти метод лікування, запропонований Юнгом.

Привабливість психоаналізу для творчої інтелігенції в цілому полягає в тому, що цей психологічний напрям із самого свого зародження і вже понад півстоліття намагається відповісти на запити злободенної практики — допомогти людині вижити в суспільстві, сповненому важких суперечностей. Біхевіоризм, найбільше в особі його засновника ***Дж.Вотсона***, палко обіцяв повністю оволодіти механізмами людської поведінки і спрямувати її в напрямку, потрібному суспільству. Але далі декларацій ця течія не пішла і піти не могла, бо залишила поза своїм дослідженням дійсну рушійну енергію суспільної поведінки. Такі напрями психології, як асоціанізм, структуралізм, гештальтизм та інші, були пов'язані з практикою значно слабше, торкаючись здебільшого інтелектуальних процесів як предмета педагогічної психології. Ті ж спрямування психології, що висунули на передній план актуальні проблеми особистості, використовують переважно теоретичні та практичні здобутки психоаналізу.

Заперечення Юнгом класичного фрейдизму, який в особі Фрейда, а потім Адлера грунтувався виключно на зведенні досвіду до **базових станів і потягів** особистості, є насправді специфічним продовженням пошуку більш глибоких основ людської поведінки, її форм та мотивацій, що мають своїм змістом колективне несвідоме. Разом із несвідомим особистісного плану воно підлягає спочатку аналізу, а потім синтезу. Образи й символи тільки тоді виявляють свою ціну, коли вони підпорядковані **синтетичному** тлумаченню. Якщо аналіз розкладає символічний матеріал фантазій на базові, архетипні компоненти, то **синтетичний досвід інтегрує цей матеріал зі свідомими установками і робить його зрозумілим для особи.**

У тлумаченні **мови сновидінь** Юнг відшукує паралелі із психології примітивної або історичної символіки, адже сновидіння, за Юнгом, виникають із несвідомого, яке містить у собі досвід усіх попередніх епох історичного розвитку людини. Відношення, які звичайно розглядаються на рівні об'єкта, слід піднести до рівня суб'єктивності; це дасть змогу зро-

зуміти, що ж, зрештою, відбувається **в самій людині.** Зокрема, дані сновидінь є символічними уявленнями певного суб'єктивного змісту. Отже, незважаючи на висловлювання Юнга про те, що він віддає перевагу колективним компонентам людської психіки, вона тлумачиться ним у послідовному суб'єктивно-ідеалістичному плані як **творець об'єктивного світу**.

У своїх пацієнтів Юнг намагається бачити "чаклунські", "демонічні" риси, пов'язуючи їх з міфологічними образами, що виражають "нелюдські" почуття. Хоч кожний чув або читав про демонів і злих чаклунів, відповідні образи сновидінь, за Юнгом, ніяк не є особистісними ремінісценціями. Тією мірою, якою люди через їхнє несвідоме стають причетними до колективної психіки, вони живуть, не усвідомлюючи цього, у своєрідному світі потойбічних істот. Хоч ящірка схожа на дракона, людина, проте, не боїться її, а боїться дракона. В дуже далекі часи подібні образи сповнювали людину справжнім страхом. Такі риси не властиві людській особистості, її досвіду. Вони здебільшого — як інтуїтивне і критично не усвідомлене судження — постійно проектуються на інших людей, на превелику шкоду міжлюдським відносинам.

Ці міркування Юнга стосуються насамперед такої творчої здатності людини, як **фантазія**. За Юнгом, фантастичні образи є виключно ремінісценціями колективної психіки, а не спотвореним відображенням дійсності. Смисл переробки досвіду у сфері фантазії аналітична психологія розкриває досить своєрідно. **Теорія "проекції"** населяє дійсність створіннями з глибин несвідомого, де сховано якийсь доісторичний досвід. При цьому первісна людина не розуміла, що демони і боги — її проекції; вони виступали для неї реальними істотами.

За Юнгом, **проекції залежать від динаміки зв'язків між свідомим і несвідомим**. Так, в епоху Просвітництва було відкинуто уявлення про дійсне існування богів; з ними було покінчено. Але, міркує далі Юнг, відповідна психологічна функція залишилась у несвідомому. Люди отруїли себе залишком лібідо, яке раніше було прив'язано в культі до образу бога. Знецінення і витіснення такої сильної функції, як релігійна, має серйозні наслідки для психології окремої людини. Несвідоме відчутно посилюється за рахунок зворотного потоку лібідо, що справляє негативний вплив на поведінку людини з боку архаїчного колективного змісту. Ось чому, за Юнгом, період Просвітництва завершився "страхіттями Французької революції". Під час світових воєн людство знову переживало підйом несвідомих деструктивних сил колективної душі. В результаті сталося масове вбивство. Несвідоме прагнуло цього. До того ж раціоналізм сучасного життя і знецінив раціональне, і функцію ірраціонального звів до несвідомого. Ця функція діє звідти нестримно й руйнівно, як невиліковна хвороба. Саме так карається людство за атеїстичні переконання. Щоб уникнути цього, Юнг рекомендує індивідам і народам (у разі потреби навіть примусово) жити ірраціональним, а свій витончений ідеалізм і дотепність застосовувати так, щоб "безумство раціонального" завершувати невинним чином.

Юнг намагається розкрити дійсні **причини соціальних рухів**, світових воєн, соціального поступу. Психологізм у поясненні суспільних фактів не є цілком адекватним інструментом, він не розкриває конкретне багатство перетворень у людській історії. Тут усе ніби дано наперед.

Апріористичне тлумачення архетипів колективного несвідомого не приховує і сам Юнг. Він твердить, що колективне несвідоме є осадом досвіду і в той же час **апріорною** картиною світу, яку було створено ще з невизначено давніх часів. У цій картині сформувалися певні риси, структури, що й було названо архетипами або домінантами. Їм прямо надається божественна сила. Їх уявляють як образи домінуючих законів і принципів, що спрямовують формування пізнавального процесу людини. На кожному етапі цього пізнання людина знов і знов у різних модифікаціях переживає такі образи. Архетипи як наочні поняття прямо переносяться на фізичні явища: наприклад, ефір як найстародавнішній матеріал дихання або душі є незмінним компонентом відповідних поглядів у різноманітних культурах; далі — енергія, магічна сила — уявлення, що мають глобальне поширення.

Якщо Фрейд здебільшого визначає несвідоме як інфантильне, то Юнг робить основний наголос на ранньоісторичному, первісному, вважаючи, що відповідні форми психічного через велику кількість поколінь так чи інакше наслідуються, і сучасна людина врешті-решт має достатній набір цих патернів поведінки і світогляду. Тут чи не єдино можливий резон полягає, за Юнгом, у тому, що ці патерни мали незрівнянно більший час існування, ніж писана історія людства, і тому глибоко й міцно вкоренились у природу людини. Звісно, це ще не резон: чисто кількісний підхід у цьому питанні не є аргументом. Навіть у фрейдівському розумінні несвідоме не має спільного з такою кількісною перевагою — дитинство людини минає швидко. І тільки початкова яскравість вражень, дитяча вразливість ніби здійснюють вирішальний вплив на майбутню поведінку.

Визнання таких різнопланових шарів психіки (несвідоме — індивідуальне і надіндивідуальне — та свідоме "Я") ставить далі питання про характер зв'язків між ними. Юнг радить втручатись у ці зв'язки, щоб запобігти стійкому дисоційованому антагоністичному станові між індивідуальною і колективною психікою. Інакше на одному боці ми мали б різноманітне у своїх проявах сучасне "Я", а на іншому — якийсь первісний стан психічного. В цілому людина тепер визначається, в Юнговій інтерпретації, жорстким поєднанням двох компонентів — **"кора цивілізації над темношкірою бестією"**, тобто тваринною жорстокістю. Раніше вважали, що примітивний шар треба підкорити культурному. Юнг знаходить в історії своєрідний **симбіоз** такого плану між католицизмом і первісною релігією.

Розколюючи людську психіку на антагоністичні шари, Юнг здійснює спроби відшукати можливість вдалого поєднання двох цих шарів, хоч не раз вказує на особливі труднощі в досягненні цієї мети. Він твердить, ніби свідоме "Я" має первісний страх перед змістом колективного несвідомого,

перед "транссуб'єктивною автономною психічною системою", що дуже умовно піддається контролю, а здебільшого ухиляється від нього.

Уточнюючи зміст колективного несвідомого — архаїчного шару людської психіки, Юнг вміщує в ньому не тільки архаїку людських функцій, а й функції тваринних предків людини, тривалість існування яких була незрівнянно більшою, ніж відносно коротка епоха суто людського буття. Про існування тваринних рис у людській психіці свідчить, за Юнгом, зміст сновидінь: тваринна символіка в них указує на позалюдське, надособове. Прагнучи показати вирішальний, а саме негативний, вплив архетипів колективного несвідомого на психіку людини, Юнг аналізує велику кількість міфологічних сказань, саг і т.ін.

Зруйнування негативного впливу архетипів здійснюється, за Юнгом, через процес **індивідуації**, який має привести людину до формування, або точніше — до розкриття її неповторних творчих рис (ідея, що її неодноразово порушують ***Бергсон, Сартр, Зеньковський, Фромм*** та ін.). Юнг вважає своє поняття індивідуації складним для розуміння. Воно, з одного боку, є продовженням розвитку архетипного образу — **тінь, аніма** й **анімус**. З іншого боку, індивідуація має бути запереченням самої архетипності. Мета індивідуації — позбавляти "Я" оманливого одягу персони, з одного боку, і сугестивної сили первісних образів, з іншого. Лише долаючи ці дві перешкоди, людина підходить до свого істинного стану. Далі Юнг показує картину асиміляції несвідомого з боку "Я". Рівновага між свідомим і несвідомим свідчить про те, що центр усієї особистості більше не збігається з "Я", а з точкою, що лежить між свідомим і несвідомим, як точкою нової рівноваги.

Юнгові спроби подолати ворожнечу між шарами психічного спираються на ідею символіки: перед небезпекою дезінтеграції виникає протидія символічного характеру. Це чітко вказує на дію **централізації**. Сповнені містичного змісту, **символи**, за Юнгом, часто набувають форми мандали — круга, який має в собі квітку, хрест або колесо, з тенденцією до повторення числа чотири (кількість пелюсток, смуг або спиць), що має уособлювати чотири головні психічні функції (мислення, емоції, відчуття та інтуїцію: всі інші є похідними, другорядними). Ця містична символіка зі стародавніх та середньовічних часів має виражати єдність психічної натури людини.

Однією з істотних вад усього вчення Юнга є те, що він віддає перевагу **принципу автономності** у тлумаченні психологічних даних. Сама **ідея про автономні шари психічного** має бути піддана серйозному аналізові. Як не можна говорити про наявність у людини окремих шарів біологічного та соціального (це свого часу призвело до втрати поняття психічного та самої науки психології у біхевіоризмі й рефлексології), так само не можна розколювати єдину психіку людини на протиставлені один одному шари. Ця "етажеркова" психологія своєрідно тлумачить поняття особистості, індивідуалізації, творчої неповторності людини. Момент індивідуалізації, своєрідності наявний не тільки на рівнях особистого і колективного несвідомого (якщо припустити їхнє існування), а й на рівні біологічному, а може, й фізико-хімічному (умовний рефлекс, ізотопи тощо). Ось чому ко-

лективне несвідоме, маючи індивідуальні риси, прийшло б до самозаперечення.

Юнг висуває вимогу: несвідоме психічне має пізнаватися за наявності **усвідомлюваного** змісту. В індивідуальному несвідомому таким змістом виступають емоційні комплекси; змістом колективного несвідомого є архетипи різноманітних спрямувань. Число їх безконечне, проте Юнг аналізує лише найбільш яскраві й типові.

Найхарактернішим вираженням колективного несвідомого є, за Юнгом, такі форми народної творчості, як **тайновчення, міф та казка.** Правда, вони не показують архетип у його інтимній, безпосередній, первісній основі. Адже вони виступають для людей в усвідомлених, специфічно відчеканених протягом тривалого часу формах. Ось чому поняття архетипу лише частково відповідає поняттю "representation collectives" Л.Леві-Брюля, бо свідчить про такий психічний зміст, який ще не набув усвідомлених форм.

Юнг тлумачить архетип як своєрідну **безпосередню** душевну даність, певний несвідомий зміст, який шляхом осмислювання та освоєння набуває видозміни стосовно індивідуальної свідомості, в якій він виявляється. Це дає підставу Юнгові провести межу між архетипами і архетипними уявленнями. Він сам визнає, що перші є **"гіпотетичними ненаочними оригіналами"**, подібно до того як у біології існують видові патерни поведінки.

Містика аналітичної психології пояснюється суб'єктивізмом або психологізмом у тлумаченні нею процесу людського пізнання. Воно, виходить, не має ніякого суттєвого стосунку до об'єктивного світу, бере його лише як зовнішній стимул, щоб проектувати на нього "драматургію" людської душі. Правда, сучасна людина ніби поступово звільняється від такого суб'єктивістського самополону, але Юнг указує на це якось мимохідь, щоб знову з великим задоволенням повернутися до "всесилля" архетипів.

Розкриваючи солярні, місячні, метеорологічні, рослинні та інші теорії походження міфів, Юнг докоряє їхнім авторам, що вони не показали основного, а саме того, що міфи передусім є **виявом психічного,** суті душі. Читачеві Юнгових творів треба зрозуміти, чому саме для первісної людини процеси природи є символічним вираженням "внутрішньої несвідомої драми душі", чому ця душа стає доступною для свідомого пізнання лише шляхом проекції, відображаючись у явищах природи. Ця проекція є, мовляв, такою грунтовною, що знадобилося кілька тисяч років культури для відокремлення проекції від зовнішнього об'єкта.

Коли Юнг зауважує, що для первісної людини пізнання природи — це мова і зовнішній одяг несвідомих душевних процесів, що "душа містить у собі всі ті картини, з яких виникають міфи", то цим він розриває єдиний хід людської культури на дві протиставлені одна одній епохи. Сучасна наука, втім, не використовує терміну "проекція", пояснюючи явища природи або суспільства у зв'язку з особливостями психіки. Але хіба вона цілком звільнена від антропологізму? Хіба сучасна наука в цілому не показує саме людський "зріз" Всесвіту, а сама людина хіба не розкривається як один із

компонентів складної взаємодії з об'єктивним світом? З іншого боку, як міг відбутися рух людської культури, якби вже первісна людина, практично взаємодіючи з оточенням, не відображала б суттєвих **об'єктивних** якостей предметів і явищ навколишнього світу?

Юнг, мабуть, вважає таку позицію плоскою, будь-що проводячи серйозний розрив між давнім і сучасним; пов'язати їх органічно йому вже надто важко. Той зв'язок, що він встановлює, є зв'язком саме певного зведення сучасного до стародавнього.

За Юнгом, розвинені релігії далеко відстоять від первісного образу — привабливого, прекрасного, сповненого таємничих передчуттів. Це має пояснювати факт захоплення з боку людини Заходу символами Сходу, а людини Сходу — символами Заходу. Адже ці символічні картини створені з "першоматерії одкровення" і відображають первісне уявлення божества.

Історія релігії, за Юнгом — це історія зміни символічних образів, які виражають архетип. Із часом вони відмирають, тому що не виражають його адекватно, а лише у формі свідомості. Якщо християнство, історично чуже природі германських племен, не було би їм до вподоби, вони легко його відкинули б, особливо тоді, коли престиж римських легіонів підупав. Але християнство залишилося на новому для нього грунті, оскільки відповідало архетипному взірцеві.

Юнгові архетипи виступають своєрідним першодвигуном в історії людської культури. Але цим вона позбавляється своєї власної історії. У кращому разі вона лише так чи інакше перелицьовує первинно дане.

Аби подати переконливий досвідний матеріал та посилити свою аргументацію щодо існування архетипів, Юнг часто звертається до марень ченців та інших релігійно екстатичних осіб. З багатьма подробицями він описує, як один чернець залишає свій дім, сім'ю, живе тривалий час на самоті і дивиться в глибину темного дзеркала, пізнаючи страшне й чудесне первісного досвіду.

Вода як найбільш використовуваний аналітичною психологією символ несвідомого є предметом сновидінь. Її дзеркало дає людині можливість побачити свій власний образ. Воно не улещує, а правдиво відображає того, хто в нього дивиться, а саме — те обличчя, яке ніколи не показують світові, а прикривають Персоною — **маскою** актора. Дзеркало лежить за цією маскою і показує справжнє обличчя. Для людини це є першим випробуванням її сміливості, бо зустріч із самою собою належить до того неприємного, якого прагнуть уникнути.

Юнг неодноразово вказує, що зустріч з архетипом приводить людину у стан панічного страху. Людина боїться зустрічі з самою собою, бо це зустріч зі своєю тінню, що, за Юнгом, становить один із центральних архетипів — несвідомий негативний бік людської природи. Характеристики, якими наділяється цей архетип, нагадують абстрактне уявлення про субстанцію, в якій розчиняється конкретний зміст усього існуючого в світі. Мова йде саме про ідею архетипу, а не про архетипне уявлення, що має певні чуттєві риси, взяті з усвідомленого людського досвіду.

У книзі *"Про свідоме й несвідоме"* Юнг, розкриваючи **архетип тіні**, показує, що він майже зливається з усім тваринним змістом людської психіки: це має пояснити "тіньовий" бік людської історії. Такі міркування своїм абстрактним натуралістичним підходом нагадують однобічні вирішення давніх суперечок: добра чи зла, вільна чи не вільна тощо людина за своєю суттю. Юнг кваліфікує людську природу як споконвічно злу.

Читач творів Юнга потрапляє в якусь розріджену атмосферу символів, що їх ***Байрон*** назвав "образами без облич" **Тінь** — це тіснина, це вузькі ворота, які ніхто не обмине при спробі спуститися в глибоку криницю. Проте людина прагне пізнати саму себе, "вийти за ворота" Те, що за воротами, — це на подив безмірна далина, сповнена нечуваної невизначеності. Тут немає нічого внутрішнього чи зовнішнього, нічого верхнього чи нижнього; нічого тут і нічого там, нічого мого і нічого твого, нічого доброго і нічого злого. Це світ води, в якому все живе перебуває у завислому стані. Тут починається царство "симпатікус" — душі всього живого, де я нероздільно є тим і цим, де я впізнаю іншого в мені і інший впізнає мене як себе. Колективне несвідоме — це менш за все якась відгороджена система особистості, це об'єктивність, що охоплює весь світ і відкрита для всього світу. Я тут є об'єктом усіх суб'єктів на протилежність моїй буденній свідомості, де я завжди виступаю суб'єктом, що має об'єкти. "Загублений в самому собі" — ось вдалий вираз, що характеризує цей стан, стверджує Юнг.

Тут ми бачимо спробу, може, й не до кінця усвідомлену самим автором, інтерпретувати колективне несвідоме як своєрідну **субстанцію,** підняти несвідоме до рівня провідної філософської категорії, наповнити її насамперед афективним змістом, перед яким свідоме відчуває біологічний страх і шукає захисту. Це й не дивно, бо картина колективного несвідомого, щойно накреслена, дуже схожа на філософський абсолют, в якому важко знайти резон переходу до індивідуального, своєрідного, неповторного. Так само в ***Юнговому*** несвідомому ніяк не можна знайти необхідності переходу до стану свідомості. Юнг лише констатує антагонізм несвідомого й свідомого, вказуючи, що останнє бореться за своє існування перед постійною загрозою ліквідації. Так поводить себе субстанція ***Спінози*** щодо своїх атрибутів та модусів, виявляючись як абсолютна міць, а модусам залишається тільки прагнути самозбереження.

Через **протиставлення свідомого й несвідомого** Юнг намагається зрозуміти **історію людської культури**, зводячи її до побудови якоїсь фортеці для відбиття натиску несвідомого. В такому тлумаченні свідомість постає у спрощеному вигляді. На думку Юнга, первісні люди боялися сваволі афектів, тому що у стані афекту досить легко втрачається свідомість. Виходить, ніби всі наміри людства було спрямовано на те, щоб зміцнити свідомість. Цій меті слугували ритуали, "колективні уявлення", догми. Вони були своєрідними дамбами, зведеними проти небезпечних акцій несвідомого. Стрибок від психологічного до соціального — і Юнг знову пророкує щодо людської історії. Коли дамби старіють, а води піднімаються, тоді безмірні катастрофи падають на людство. Свідомість дає людині лише

удаване панування над собою. Там, де людина проходить ворота тіні, вона з переляком дізнається, що є лише об'єктом дії сильніших факторів. Як прояв несвідомого вони визначають політичні та соціальні дії. Справжнє основне життя відбувається поза свідомістю, не інтегрується в ній, виходить із неї, стискуючи її з усіх боків.

Крім "тіні", Юнг докладно висвітлює архетип, що називається **"аніма"**. Це не догматична душа, не anima rationalia як філософське поняття, а природний архетип, який добре підсумовує всі прояви несвідомого примітивного духу в історії, мові, релігії та ін. Як реальний фактор аніма завжди виступає своєрідним апріорі настроїв, реакцій, імпульсів і всього того, що є вираженням "несподіваної" поведінки людини і не залежить від конкретних ситуаційних відношень, у цілому — від об'єктивної реальності. Юнг висуває тут "аналітичний" варіант монадологічної замкненості, відгородженості від зовнішнього світу психічного.

Психічні явища самі вказують на те, що вони мають архетипну природу, тобто передбачають **автономний** первісний образ, який існує універсально й досвідомо у здатностях людської психіки. Відчуваючи потребу більш доказової аргументації своїх положень, Юнг переносить міркування із царини сновидінь з їхніми суб'єктивізмом і довільністю у сферу народної творчості. Проте її продукти цікавлять Юнга не з боку відображення природи соціальних стосунків, а насамперед — як вираження її архетипності, апріорності. Він твердить, що в міфах і казках (як і в сновидіннях) душа висловлюється про себе саму, а архетипи тут розкриваються в їхньому природному ансамблі як певна дія або перетворення.

Образ старця (архетип древнього мудреця) постає в казках завжди в той час, коли герой перебуває в безнадійній або амбівалентній ситуації, з якої може звільнитися лише в результаті грунтовного міркування. Оскільки герой через якісь внутрішні чи зовнішні причини зробити цього не може, тоді, компенсуючи його недоліки, виражаючи його думки, виступає образ порадника-старця, що допомагає. Останній уособлює процес, мета якого — у **критичний момент зібрати всі духовні й фізичні сили та знайти вихід у майбутнє**. В одній естонській казці старець радить хлопчині, що потрапив у біду, йти весь час на схід, де той через сім років досягне великої гори. Це й буде його щастя. Значні висота і величина гори символізують зрілу особистість. Гора, крім того, означає мету мандрівки, а сходження на неї психологічно дорівнюється досягненню повноти власного "Я". Втручання мудреця інтерпретується як вираження "спонтанної об'єктивності архетипу". Це має означати, що свідома воля сама собою не може мобілізувати особистість для досягнення певного життєвого успіху. Старий мудрець уособлює, з одного боку, **знання** — пізнання, міркування, мудрість, розум, інтуїцію, а з іншого — **моральні якості** — доброзичливість, готовність допомогти і т.ін.

Далі Юнг звертається до казки "*Лісовий цар*", у якій цей персонаж зображений у вигляді вегетативної древньої істоти, яка панує в лісі й разом з тим має стосунок до водяного царства. Останнє дає підставу Юнгові не

сумніватися в належності "лісового царя" до несвідомого. Адже несвідоме виражається так само часто в образі лісу, як і в образі води. Отже, виходить, ніби всі казкові образи лише втілюють несвідомі психічні сили людини і ніяких об'єктивних відношень не відображають.

Юнг розкриває **теріоморфну (тваринноподібну) символіку духу** в казці. Образ тварини показує саме те, що її зміст і дія ще перебувають поза людською сферою взагалі, по той бік людської свідомості, зокрема. Позасвідоме Юнг віднаходить як у демонічно-надлюдському, так і у тваринно-підлюдському. Сам старий мудрець хоч і має людський вигляд, проте його чаклунські здібності вказують на **поза-, над-** і **підлюдське** у вчинках добра і зла.

У тлумаченні трьох наведених архетипів (тінь, аніма, старий мудрець-анімус) Юнг використовує принципи символіки для **персоніфікації дійових осіб казки** (а також сновидінь). При цьому він виявляє архетипи в типовій ситуації, місці, засобі вчинку, шляхові, які лише символізують той чи інший вид перетворення. Ці архетипи, як і ті, що виявляються у формі дійових осіб, є також **справжніми** символами. Вони багатозначні, сповнені передчуттів і, зрештою, невичерпні. Це приводить Юнга до його епістемологічного заключного акорду: основні принципи несвідомого не можна описати з огляду на їхні нечисленні зв'язки.

У кінці своєї книги "*Про психологію несвідомого*" Юнг риторично запитує про те, що зможе знайти в ній зацікавлений читач: прохолодну воду для спраглого чи пісок пустелі — безплідну помилку. Нехай це вирішить читач творів Юнга. Те, що пропонує цей мислитель, широко й послідовно пов'язується з антиінтелектуалістичним спрямуванням сучасної психологічної думки, що відображає незрівнянну складність психічного життя людини.

Своєрідність власного шляху як психолога-мислителя Юнг бачить саме в тому, щоб звести психологію з інтелектуально-наукових засад, — єдине, що, на його думку, здатне спрямувати її до дійсного життя. Він писав: "Психологія, що задовольняється чистим інтелектом, ніколи не може мати практичного сенсу: адже цілісність душі ніколи не можна охопити раціонально". Юнг упевнений, що "земнонароджений інтелект є тільки мечем або молотом людини, але не творцем духовних світів, не батьком душі" Це випливає з провідної ідеї аналітичної психології Юнга, яка пов'язується насамперед з позанауковим розумінням несвідомого. Шляхи до несвідомого для інтелекту закриті. Несвідоме є такою сферою природи, яку не можна довести, "це така частина таємниці природи, до якої ми можемо тільки прислуховуватись, але не можемо оволодіти нею". Наука тут безсила.

Заперечуючи результативність детерміністичного характеру наукового пізнання, Юнг звертається до напівхудожньої-напівфілософської інтуїції. З самого початку своєї діяльності як психолога він не ставився серйозно до принципу детермінізму, в період же творчого акме він свідомо і без вагань відкидає цей принцип: "... якщо я хочу зрозуміти індивідуальне людське існування, я повинен відкласти вбік усі наукові знання про середню, нормальну людину і відкинути всі теорії..." Юнг пропонує дискваліфікувати

причинне розуміння як неспроможне розкрити глибинні шари людської психіки. Він неодноразово наполягає на тому, що наукове знання "задовільно розкриває тільки сучасний поверхневий шар особистості, а не колективну психіку, яка виходить із глибин темної давнини".

Альтернативою наукового дослідження людської психіки у Юнга фактично виявляється містичне **осяяння**. Адже і предмет його має містичний характер: колективне несвідоме і насамперед його архетипи ніколи не входять у свідомість безпосередньо, а тільки у формі архетипних уявлень — у своєму інобутті. Якщо на початку діяльності Юнг іще розробляв експериментальний метод дослідження, то в період розробки проблеми архетипів він указував, що експеримент "ніколи не зможе досягти успіху в осягненні природи людської душі, якщо перед цим не накреслити (в містичній інтуїції) приблизно правильну картину складних психічних феноменів".

Не тільки наукова, а й будь-яка інша діяльність розуму не може розкрити адекватно людську поведінку, вичерпно проаналізувати ситуацію людського вчинку, особливо коли мова йде про світові лихоліття. Сповнений риторичного пафосу, Юнг запитує: чи врятували людський розум або добрі наміри людей від світової війни і чи зможуть вони врятувати нас від якого-небудь іншого катастрофічного безглуздя?

Юнг стверджує, що, залишаючись у рамках психічного, навіть в його "колективному" вираженні, пояснити причини світових воєн або інших великих соціальних зрушень не можна. В усьому винен інтелект як **неадекватне знаряддя пізнання**. Його безпорадність перед соціальною стихією — ось ключ до розуміння людської історії, а найбільше — її трагедійного змісту. Перекладання вини з факторів соціальних на фактори індивідуально-характерологічні, а зрештою — біологічні, є сучасною науковою модою (***А.Кестлер*** та ін.).

Праці Юнга свідчать про своєрідний "академічний" відхід від пекучих проблем дійсності, хоча на основі вивчення архетипів колективного несвідомого він намагається висвітлити духовну ситуацію сучасності. Як і переважна більшість психоаналітиків, Юнг зосереджує свою увагу на становищі людини в світі, дає оцінку культури у зв'язку з її негативним впливом на людську особистість.

ЕГОПСИХОЛОГІЯ. ЗАХИСНІ МЕХАНІЗМИ НА СЛУЖБІ КАТАРСИСУ В ПОДОЛАННІ СТРАХУ СМЕРТІ. А. ФРЕЙД (1895 — 1982)

Анна Фрейд — молодша дочка З.Фрейда — зробила вагомий внесок у **психоаналітичну теорію**, пов'язуючи її зі своїми працями на теми навчання, діагностики, терапевтичної та запобіжної практики. Народилася в Австрії. Була активним членом Міжнародної аналітичної асоціації. В 1938 р. емігрувала до Англії. З 1947 р. протягом тривалого часу обіймала посаду директора Гемпстедської дитячої терапевтичної клініки.

У своїй книзі "*Его та механізми захисту*" А.Фрейд з'ясувала положення *ego* ("Я") в сучасній психоаналітичній теорії і виробила план того напряму, який репрезентуватиме відповідні психічні явища. А.Фрейд насамперед зазначила, що в ранній психоаналітичній теорії було відкинуто будь-які спроби відтворити "Я" як незалежне від "Воно" Фрейд підкреслила, що термін "психоаналіз" має бути наповнений новим змістом за рахунок тих відкриттів, які дають змогу осягнути несвідоме психічне життя.

Психоаналітична терапія з самого початку мала своїм предметом несвідоме тільки для усунення ухилів "Я" та відновлення його інтегративної функції. Намір віднести твори батька "*По цей бік принципу задоволення*" (1923), "*Групова психологія та аналіз "Я"*" (1921) до глибинної психології спрямував характер досліджень А.Фрейд. До цих творів було також приєднано працю З.Фрейда "*Аналіз, обмежений в часі, та аналіз необмежений*" (1938), в якій патріарх психоаналізу переконливо вказав на те, що "Я" обдароване власними своєрідними схильностями й тенденціями. Правда, З.Фрейд не завжди підкреслював цю рису "Я".

Саме на розкритті таких відходів від послідовного фрейдизму наполягав ***Г.Гартман*** у своїй праці "*Егопсихологія і проблема адаптації*" (1979). Цей автор досліджував структуру "Я" стосовно його змісту, зв'язків і функцій та стосунків із зовнішнім світом. Підтвердженням наукового престижу А.Фрейд був її вплив не тільки на Г.Гартмана, а й на ***Е.Кріса***, ***Д.Рапапорта***, ***Е.Еріксона*** та інших дослідників, які дотримувались концепції автономності "Я"

Підтверджуючи думку про те, що "Я" відіграє провідну роль в організації захисних механізмів невротика, А.Фрейд засновувала свої теоретичні положення на широкій професійній роботі у дитячій клініці. На теми своїх досліджень і практичної діяльності вона виступала з лекціями в різних країнах та друкувала свої статті в журналі "*Психоаналітичне вивчення ди-*

тини". А.Фрейд була засновником і співвидавцем цього журналу починаючи з 1945 року.

А.Фрейд запропонувала своєрідну **психологічну концепцію "Я" та його захисних механізмів**. Останні постають як складно організовані моделі свідомої та несвідомої поведінки людини, спрямовані на уникнення певних ситуацій, переживань, станів, що сприймаються людиною як негативні, небажані, неочікувані тощо. Передусім ідеться про неусвідомлювані людиною захисні механізми, які, відповідно до індивідуальної природи "Я", спонтанно розгортаються в її поведінці. Можна говорити про **систему** захисних механізмів, кожний з яких має своєрідну психологічну організацію, спрямованість та алгоритм реалізації.

1. Захист від інстинкту, що виявляється у формі опору. У досліджуваному матеріалі, що допомагає аналізувати "Я", останнє виступає у формі опору аналізу "Воно". "Я" в аналізі стає активним, коли прагне за допомогою протидії запобігти вторгненню "Воно". Оскільки мета аналізу полягає в тому, щоб полегшити доступ у свідомість "ідеаторним уявленням" пригнічених інстинктів, тобто сприяти вторгненню "Воно", захисні дії "Я" проти цих уявлень набувають характеру **активного опору аналізові**.

Для забезпечення дотримання основного правила аналізу, яке дає змогу ідеаторним уявленням спливати у вільних асоціаціях пацієнта, аналітик використовує свій особистий вплив, тому й захист "Я" від інстинктів набуває форми **прямого опору самому аналітикові**. Ворожість щодо аналітика і посилення заходів, які мають запобігти спливанню імпульсів "Воно", збігаються одне з одним. Коли в певні моменти захист аналізу знімається, а інстинктивні уявлення можуть без перешкоди з'явитись у формі вільних асоціацій, відношення "Я" до аналітика на цей час звільняється від спотворень.

2. Захист від афектів. "Я" надійно захищається також від **афектів**, пов'язаних з інстинктивними імпульсами. Любов, потяги, ревнощі, розчарування, страждання й печаль супроводжують сексуальні бажання; ненависть, гнів і несамовитість сприяють імпульсам агресії. Якщо інстинктивні імпульси, з якими вони пов'язані, мають бути відкинуті, то ці афекти мають бути піддані всім заходам, до яких вдається "Я" в зусиллі оволодіти ними, тобто вони мають перетерпіти метаморфозу.

В окремі періоди життя індивідуальне "Я" обирає різні способи захисту і використовує їх у конфлікті з інстинктами, у захисті від звільненого афекту.

3. Явище постійного захисту. Про психологічний зміст цього захисного механізму вже говорив ***Вільгельм Райх***, розвиваючи ідеї щодо послідовного аналізу опору (1935). Він указує, що скутість і напруженість, постійна посмішка, зарозуміла, гордовита, іронічна і нахабна поведінка є залишками дуже сильних захисних процесів у минулому, які відірвалися від своїх вихідних ситуацій (конфліктів з інстинктами та афектами) і перетворилися на постійні риси характеру, або, за висловом Райха, на "броню характеру".

4. Формування симптому. Формування симптому означає появу **компромісу**. Це є постійне використання своєрідного методу захисту при

зіткненні з конкретною інстинктивною вимогою. Ще З.Фрейд підкреслював постійний зв'язок між конкретними неврозами та особливими способами захисту, зокрема між істерією та витісненням або між неврозом нав'язливості і процесами ізоляції та знищення. Формування симптому істерично хворих в їхньому конфлікті зі своїми інстинктами грунтується на витісненні: вони виключають зі свідомості "ідеаторні" уявлення своїх сексуальних імпульсів.

Аналітична техніка і захист від інстинктів та афектів. А.Фрейд указує на важливість паралелізму між захистом пацієнта від своїх інстинктів і афектів, формуванням симптомів та опором.

Оскільки дитяча гра еквівалентна вільним асоціаціям дорослої людини, можна зробити висновок, що вільний потік асоціацій відповідає непорушному розвитку гри. Якщо сигналізувати перерву у грі, можна побачити, що вона являє собою захисну дію з боку "Я", яку можна зіставити з опором у вільних асоціаціях. Аналіз і введення у свідомість конкретної форми захисту від афекту свідчать про конкретну техніку, що використовується дитячим "Я", і, як і при аналізі опору, дає змогу зробити висновок про відношення дитини до її інстинктів, а також про природу формування симптому. Секрети дитини виявляють її поза її волею, стверджує А.Фрейд.

Здійснюючи повну аналітичну процедуру щодо досліджуваних захисних механізмів, які проявляються в поведінці людини, слід пам'ятати: чим глибше вводяться у свідомість опір і захист від афектів, щоб зробити їх бездіяльними, тим краще можна зрозуміти "Воно".

До відомих способів захисту (**регресія, витіснення, формування реакції, ізоляція, знищення, проекція, інтроекція, боротьба "Я" з самим собою, перетворення**) А.Фрейд додає спосіб, який більше характеризує норму, ніж невроз: мова йде про **сублімацію**, або заміщення інстинктивних цілей. У своїх конфліктах з афектами "Я" має у своєму розпорядженні ці десять способів. Залишається нез'ясованим вибір з боку "Я" того або іншого механізму захисту.

Захисному механізмові витіснення А.Фрейд надає великого значення. Витіснення використовується переважно в боротьбі з сексуальними бажаннями, інші способи можуть бути більш придатні стосовно інстинктивних сил, імпульсів. Мабуть, інші способи захисту довершують те, чого не завершило витіснення. А.Фрейд висуває припущення, що кожний захисний механізм формується спочатку для оволодіння конкретними інстинктивними потягами і пов'язаний, таким чином, з конкретною фазою психічного розвитку дитини.

Розвиваючи думки З.Фрейда, А.Фрейд зауважує, що витіснення полягає у вилученні думки або афекту із свідомого "Я" Не можна говорити про витіснення, коли "Я" все ще злите з "Воно". А.Фрейд припускає також, що **проекція** та **інтроекція** постали тоді, коли "Я" здійснювало диференціацію від зовнішнього світу. Вигнання думок або афектів із "Я" у зовнішній світ приносить "Я" полегшення лише тоді, коли "Я" навчилося відрізняти себе від цього світу. Явище інтроекції передбачає ясне вирізнення того, що належить довкіллю, а не людині.

Сублімація як спосіб заміщення інстинктивної мети у відповідності з вищими соціальними цінностями означає прийняття або знання таких цінностей. А це має своєю передумовою існування "понад-Я". Таким чином, захисні механізми витіснення і сублімації можуть бути використані у пізнішому розвитку, в той час як проекція та інтроекція залежать від прийнятої теоретичної позиції. Такі процеси, як **регресія, перетворення** та **боротьба "Я" з самим собою,** не залежать від стадії психічного розвитку і є такими ж стародавніми, як самі інстинкти або як конфлікт між інстинктивними імпульсами і будь-якими перешкодами, з якими вони можуть зіткнутися на шляху їх задоволення.

Найбільш ранніми проявами неврозу виявляються істеричні симптоми, пов'язані з витісненням. Істинно мазохістські явища, які виникають у результаті повернення інстинкту проти себе, у ранньому дитинстві трапляються дуже рідко. Інтроекція і проекція сприяють розвиткові структури "Я", її диференціації від зовнішнього світу.

А.Фрейд з гіркотою зауважує, що **хронологія** психічних процесів залишається відкритим питанням в аналітичній теорії. Ось чому класифікація захисних механізмів за їхнім розташуванням у часі може бути піддана сумніву, як і інші хронологічні моменти в аналізі. А.Фрейд тому радить припинити пошуки генетичної класифікації та детально дослідити ситуації, що пропонують захисні реакції. У цьому плані вона звертається до конкретних питань, пов'язаних з **орієнтацією** захисних процесів у відповідності з джерелом тривоги та небезпеки. Досліджуються мотиви захисту від інстинкту. "Я" дорослого невротика боїться інстинкту тому, що боїться "понад-Я". Його захист мотивований тривогами "понад-Я".

А.Фрейд називає "понад-Я" інтриганом, який перешкоджає "Я" дійти дружнього взаєморозуміння з інстинктом. "Понад-Я" висуває ідеальний стандарт, у зв'язку з чим сексуальність забороняється. Агресія оголошується антисоціальною. "Воно" вимагає такого ступеня відмови від сексуальності та обмеження агресії, яка несумісна з психічним здоров'ям. Тому "Я" зводиться до ролі інструмента для виконання бажання "понад-Я". В результаті "Воно" стає ворожим щодо інстинктів і нездатним до насолоди. Уявлення про "понад-Я" як джерело невротичного зла дає надію на профілактику неврозів. Адже невроз виникає внаслідок вимогливості "понад-Я" Тут ні до чого моральний кодекс, який не можна застосувати на практиці. Агресивність дитини повинна мати вихід у зовнішній світ, щоб не повернутися всередину, наділяючи "понад-Я" рисами жорстокості.

Людське "Я" за самою своєю природою не є плідним грунтом для задоволення інстинкту. Коли "Я" переходить від **принципу задоволення** до **принципу реальності**, воно стає ворожою для інстинктів територією. А.Фрейд звертає особливу увагу на боротьбу, яку ведуть на цій території "понад-Я" і зовнішній світ проти імпульсів "Воно".

До трьох найсильніших **мотивів захисту** від інстинкту (**тривога "понад-Я", об'єктивна тривога, тривога внаслідок сили інстинктів**) А.Фрейд додає ті, які виникають у подальшому житті людини через потребу

"Я" в синтезі. Доросле "Я" вимагає певної гармонії між своїми імпульсами, внаслідок чого виникає низка конфліктів, зокрема між гомосексуальністю і гетеросексуальністю, між пасивністю і активністю і т.д.

Якщо інстинкт дістає задоволення, незважаючи на протидію "понад-Я" або зовнішнього світу, виникають **первинне задоволення** і **вторинна незадоволеність** як наслідок почуття вини, що йде від несвідомого, або кари, що здійснюється зовнішнім світом. Такі ж причини лежать і в основі захисту "Я" від афектів. Таким чином, засади захисту проти афектів лежать у конфлікті між "Я" та інстинктом.

А.Фрейд намагається класифікувати різні захисні механізми у зв'язку з **конкретними ситуаціями, що провокують тривожність**. Дослідниця переконана в існуванні зв'язку між захисними діями "Я" проти зовнішньої та внутрішньої небезпеки.

Ставиться питання: яким чином "Я" розгортає свої захисні механізми, чи будується боротьба проти зовнішніх сил за взірцем боротьби з інстинктами? Зокрема, дитяче "Я" може зберегти своє існування, лише захищаючись із двох боків. У захисті від інстинктів "Я" керується власними законами і піддається впливу самих інстинктів. За допомогою механізмів сублімації "Я" досягає своєї цілі — відхилення інстинктивних імпульсів від їхньої чисто сексуальної мети до такої, яку суспільство вважає більш "високою".

Саме існування невротичних симптомів указує на те, що "Я" зазнає поразки. "Я" перемагає, коли його захисні засоби досягають своєї мети, тобто обмежують розвиток тривоги й незадоволення і так перетворюють інстинкти, що навіть за тяжких умов забезпечується якийсь ступінь задоволення. А це в свою чергу дає змогу підтримувати гармонійні стосунки між "Воно", "понад-Я" і силами зовнішнього світу.

Повернімося до ідеї класифікації захисних механізмів і наміру їх систематизувати: необхідно знайти чітку лінію їхнього постання, їхню внутрішню логіку, що, на перший погляд, видається мало ймовірним.

Зробимо спочатку перелік **захисних механізмів**, аби потім упорядкувати їх на логіко-психологічних засадах. Це буде регресія, витіснення, формування реакції, ізоляція, знищення, проекція, інтроекція, боротьба "Я" з самим собою, перетворення, сублімація.

Загальний смисл **регресії** полягає у поверненні людини до попередніх психічних станів або способу дії. Суб'єкт намагається уникнути тривоги через повернення на найбільш ранню стадію лібідозного та его-розвитку. Можливість такого акту пояснюється тим, що більш ранні патерни поведінки залишаються альтернативними способами функціонування. Водночас регресія не є життєздатним та ефективним захисним процесом, оскільки вона примушує індивіда переживати тривогу, властиву тій стадії, до якої він здійснив регресію. Тому регресія викликає подальші захисні засоби, які мають зберегти "Я" від її наслідків. Малювання перетворюється на забруднення матеріалу, допитливість — на вуайєризм або жадібність.

Витіснення — це перехід небажаного імпульсу до сфери несвідомого,

що інколи призводить до галюцинаторного здійснення бажань. Витіснення нагадує дамбу, яка стримує потік річки.

Формування реакції є таким захисним процесом, за допомогою якого неприйнятний імпульс долається шляхом посилення (гіпертонії) протилежної тенденції. Формування реакції є основою сублімації, коли інфантильний імпульс не витіснено, а трансформовано.

Ізоляція постає в сукупності дій, коли суб'єкт ізолює певну неприємну подію, аби вона не стала частиною його досвіду. Ізоляція пов'язана з розщепленням і дисоціацією. Людина здійснює тимчасову паузу, протягом якої нічого не сприймає і не робить. Тоді асоціативні зв'язки пригнічуються або перериваються, а саме переживання позбавляється своєї сили і не відтворюється в звичайних процесах мислення.

Знищення — захисний механізм, який дає змогу суб'єкту робити так, начебто попередньої думки або дії зовсім не було. Знищення скоєного звичайно має місце в нав'язливих ритуалах.

Проекція (буквально — кидання від себе) — термін, який у психіатрії та психоаналітиці означає сприймання психічного образу як об'єктивної реальності. Відбувається локалізація в уяві внутрішнього в зовнішньому об'єкті. Перед проекцією здійснюється заперечення, тобто індивід не визнає, що у нього є певні почуття, бажання, і стверджує, що вони є у когось іншого. Проекція внутрішніх об'єктів полягає у приписуванні почуттів до себе комусь із оточення. Наприклад, параноїдний хворий проектує свої гомосексуальні почуття на когось іншого і заперечує, що любить особу чоловічого роду, стверджує, що той ненавидить його і т.ін. При цьому, наприклад, ***М.Клайн*** тлумачить проекцію як нормальний спосіб розвитку.

Інтроекція — процес, за посередництва якого функція зовнішнього об'єкта бере на себе його психічне уявлення, внаслідок чого відношення з об'єктом "зовні" замінюються відношеннями з уявлюваним об'єктом "усередині себе". Відповідну психічну структуру називають по-різному: інтроект, інтроекційований об'єкт. Інтроекції передує **інтерналізація**, що може супроводжуватись (або ні) фантазією інформації. За нею може йти вторинна ідентифікація "понад-Я", утворюючи інтроекцію батьківських фігур, і об'єкт можна розкласти на складові інтроекти: хороший (поганий), внутрішній батько (мати). Інтроекція є і захист, і нормальний прогрес розвитку: захист — оскільки зменшує сепараційну тривогу, прогрес розвитку — оскільки сприяє автономізації суб'єкта.

Боротьба "Я" з самим собою постає як процес, в якому спостерігаються протистояння і певна протидія на зовнішньому та внутрішньому рівнях функціонування "Я". На зовнішньому рівні (мається на увазі рівень, зовнішній відносно самої структури "Я", проте той, що охоплює суб'єктивний психологічний пласт буття людини) відбувається протистояння між мотивуванням і діями, очікуваннями та досягнутим тощо. На внутрішньому рівні має місце протидія (активна й пасивна, актуальна та потенціальна тощо) між структурами самого "Я": "*ід*", "*его*" та "*суперего*"

Перетворення пов'язане насамперед зі змістовим або структурним

змінюванням психічної енергії, яка актуально переживається суб'єктом і має негативний знак, на той вид психічної енергії, що визнається суб'єктом як більш гармонійний та привабливий. Процес перетворення може здійснюватись як цілком неусвідомлюваний, а також як спеціально організований та "технологічно" (через певну систему засобів і прийомів) забезпечений суб'єктом.

Сублімація — пов'язаний з розвитком процес, за допомогою якого інстинктивні енергії отримують розрядку в неінстинктивних формах поведінки. Сублімація включає в себе: а) **переміщення енергії** з дій та об'єктів первинного (біологічного) значення на дії та об'єкти меншого інстинктивного значення; б) **перетворення якості емоції**, що супроводжує діяльність, за якого вона стає "десексуалізованою" і "деагресифікованою"; в) **звільнення діяльності** від диктату інстинктивної напруженості. Деякі визначення сублімації містять елемент соціального, а саме: справжні сублімації є соціально прийнятними. Інтелектуальна допитливість розглядається як сублімація сексуальних інстинктів, оскільки: а) вона звернена на несексуальні предмети; б) задоволення, що її супроводжує, має несексуальний характер; в) зміна її інтенсивності не залежить від інстинктової напруженості. Поняття сублімації спрямоване на пояснення розвитку вищих функцій із нижчих, і за основу береться два види доведення: виникнення нових інтересів і здатностей під час курсу психоаналітичного лікування; виникнення регресивних симптомів у осіб з невротичними розладами. У випадку інтелектуальної допитливості сублімація означає або збільшення цієї допитливості, що пов'язане з пригніченням у дитинстві, або рецидив тенденцій вуайєризму, чи, скажімо, переїдання у пацієнта, який до невротичного зриву виявляв дослідницький склад розуму.

Вихідними поняттями для розуміння захисту є поняття **агресії**, нападу, складних ситуацій тощо. Агресією інколи називають гіпотетичну силу інстинктивного характеру, що є причиною тих чи інших дій та почуттів. Подекуди агресію розглядають як антитезу лібідо і в цьому значенні розцінюють її як руйнівний потяг. Є визначення агресії як реакції на фрустрацію. В аналітиків є тенденція прирівнювати агресію до **ненависті**, деструктивності й садизму. Відоме також і традиційне її розуміння як динамізму, самовпевненості, експансивності, потягу. У пізніх працях З.Фрейда агресія вже береться як похідна інстинкту смерті. Егопсихологія використовує терміни агресифікації та деагресифікації співвідносно з лібідизацією та делібідизацією. Біологію агресивної поведінки детально вивчав ***К.Лоренц.***

Захисні механізми психіки (або, більш точно, **захисні форми поведінки**) є результатом неможливості звичайної відповіді організму людини на вимоги та обставини середовища — як природного, так і суспільного. Термін "захист" виражає своєрідну оборону живої істоти і має різні форми свого прояву. Мова має йти про те, щоб подати захисні механізми в їхній логічній послідовності, що А.Фрейд свого часу вважала неможливим. Проте феноменологічна логіка дає в руки дослідника належне керівництво для вирішення цього питання.

Перша форма відповіді — це спроба активної протидії людини несприятливим подразникам середовища, аби зберегти гідність існування (щось на зразок "загального адаптивного синдрому" у тлумаченні *Г.Селье*). Аналогічно цьому можна говорити про "захисний синдром", який об'єднував би в собі всі феномени захисту як своєрідні форми поведінки.

Оскільки суб'єкт психічного життя сприймає з навколишнього середовища його загрозливі феномени та акції, він сповнюється **рішучості категорично подолати їх**, що виступає ідеальною формою такого подолання. Загрозу слід знищити цілком, хоч би в якій формі вона виступала. Мова йде про нищівну відсіч агресивним намірам середовища, про їх ліквідацію — безкомпромісну й остаточну. Це й стає можливим через рішучі тотальні дії, що формуються як: 1) **агресія**, або превентивний напад, що має своєю метою повне знешкодження супротивника, а може й використання його потенціалу у своїх намірах. Оскільки повне знищення супротивника позбавить вихідний суб'єкт його життєвої опори, агресія відступає у своїй рішучості і прямує до 2) **регресії** у формі мотиваційній і дійовій, а також в оцінці ситуацій та післядії. Гідності особи завдано серйозного удару. Вона звертається до вияву ранніх форм поведінки. Це і є певна форма відступу — відступу нещасної особи з її нещасною свідомістю; полегшення цього стану можливе завдяки його певному неусвідомленню або метаморфозі особи до рівня блазня. Мова йде про ліквідацію будь-якої претензії на домінування у світі.

Гідність особи може бути збережена саме через 3) **витіснення** життєвих претензій та намірів домінування в несвідоме. Проте, згідно з магістральною концепцією фрейдизму, витіснення продовжує робити свою підступну справу і призводить до неврозу як результату стримування, блокування потягів. Витіснення не залишається байдужим до проявів активності і вносить у неї певну дезорганізацію. Тому 4) **формування реакції** здійснюється під тиском двох сторін: потреби виявляти свої потяги і блокування прямого й відвертого вияву. Тоді постають, за З.Фрейдом, **помилкові дії**. Помилковість — це тільки їхня зовнішня ознака. Слід говорити, точніше, про поведінкову рівновагу, пов'язану з певними поступками, компромісами тощо.

Невдачі життєвих проявів, блокування активності у вираженні неповторності особи призводять до її вимушеної 5) **ізоляції**, адже особа не має можливості продуктивного спілкування з іншими. Оскільки особа не може виявляти себе в ізоляції від інших, може йтися про 6) **знищення її індивідуальності** як втрату самобутнього вираження особи в її вчинках. Те, що особа може ще робити, — це здійснювати 7) **проекцію** своїх нереалізованих сил на інших людей. Мова має йти також про проекцію в людині злого начала будь-яких істот. Ці тенденції виштовхуються із суб'єктивності вихідного суб'єкта, щоб потім побачити їх в інших. Усвідомлення існування самої проекції може призвести людину до самонегації, до всезагальної ворожості.

Зворотним явищем буде 8) **інтроспекція**, коли відношення з зовнішнім об'єктом заміщуються об'єктом уявним, що може сприяти збільшенню

відчуття автономності суб'єкта. Феноменологічно це означає, що людина будує свій автономний внутрішній світ, надаючи йому перевагу над світом зовнішнім, тікає, зокрема, у світ своїх мрій, сподівань і т.д.

Уже в межах проекції виступають моменти 9) **сублімації**: перетворення спрямованості дій з однієї сфери в іншу. Сублімація дає можливість людині на грунті природних потягів створювати навколо себе культурний ореол, тобто перетворювати енергію природного гатунку в культурну.

Таким є внутрішній зв'язок захисних феноменів між собою. Їхня феноменологія полягає в тому, щоб здійснювати перехід від природного до культурного, але при цьому встановлюється зв'язок між самими культурними феноменами.

Мова може йти також не просто про захисні механізми, коли сила зовнішнього світу переважає сили внутрішнього, а про механізми перетворення зовнішнього світу на грунті механізмів внутрішніх так, щоб цей зовнішній світ відповідав потребам суб'єкта.

РОЗДІЛ 20

НОВИЙ ПСИХОАНАЛІЗ: ЗМІЩЕННЯ АКЦЕНТУ З ПРИРОДНОГО НА СОЦІАЛЬНЕ

Інтерперсональна теорія катарсису. Г. Саллівен (1892 — 1949)

Інтерперсональна теорія ***Гаррі Саллівена*** розвивалася в рамках психіатрії, але її вагомий ідейний доробок мав стосунок до соціальної психології, антропології, політології. Через кілька років після здобуття медичної освіти та участі в Першій світовій війні Саллівен став психіатром і мав певні успіхи в цій галузі. Його першим керівником був ***В.Вайт*** — відомий нейропсихіатр у вашингтонському лікувальному закладі св. Єлизавети. Психіатрична установа Вайта в Нью-Йорку, де Саллівен був президентом десять років, і донині продовжує традицію Саллівена (і ***Е.Фромма***), їхні принципи та методи. ***А.Майєр*** був другим за значенням мислителем, що розвивав подібні ідеї. "Розум є досить організованим жи-

вим буттям у дії". **Інтерперсональна теорія** влучно розкривається цим його висловом.

Саллівен вносить певні корективи у теорію класичного фрейдизму. Лібідо не входить в його систему, секс роглядається в його вузькому значенні, хоч і впливає на психічний розвиток індивіда починаючи з раннього підліткового віку. Едипів комплекс редукується до ефекту, що впливає на дитину у відношенні владної поведінки з боку батьків однієї з нею статі. Навіть запропонований Саллівеном метод терапії радикально відрізнявся від ***фрейдівського***.

Саллівен підкреслює соціальний аспект розвитку, хоч і не ігнорує біологічний фактор. Його теорія, що стосується "Я-системи", відображає вплив ***Дж.Міда***, а також антропологічних концепцій ***Р.Бенедикт*** і ***Е.Сепіра***.

Поряд із психіатричною практикою та роботою в лікарні Саллівен читав лекції з психіатрії у своїй країні та за кордоном, працював в ЮНЕСКО, вивчав фактори, що впливають на міжнародну напруженість, цікавився проблемами розумового здоров'я, видавав журнал із психіатрії. Все це забирало у нього багато часу і заважало оформленню думок. Лекції, записані учнями та колегами Саллівена, склали один-єдиний том його праць, в якому представлено інтерперсональну теорію як цілісну систему.

За Саллівеном, головним об'єктом психіатричного виявлення неврозів та психозів має бути не психічна структура (розум, особистість і т.д.), а **види поведінки**, які виникають між людьми. Перше міжособистісне відношення постає між дитиною і матір'ю. Звідси й перші дитячі реакції на соціальне оточення. Заспокоєння після народження, добре годування, тепло, ейфоричний настрій періодично перериваються неприємними відчуттями, такими як голод, холод, біль тощо. Виникає напруженість, але ейфорія відновлюється, коли потреби дитини адекватно задовольняються. Це щось схоже на фрейдівський принцип задоволення — найбільш бажаний стан буття, вільний від збудженості. За теорію Саллівена, якщо мати перебуває в напруженні, піклуючись про дитину, такий стан прямо пов'язується з явищем емпатії (вчування). Цей термін має свою історію в психології. Зокрема, ***Т.Ліпс*** позначав ним наше відношення до творів мистецтва або розуміння почуттів інших людей на основі кінестетичних відчуттів, які виникають, коли ми свідомо або несвідомо переймаємо пози уподібнення. Іншими словами, емпатія — це вираження таємничої інтуїції щодо почуттів інших людей, хоч у цьому розумінні термін втрачає певну наукову точність.

Саллівен цікавився не так механізмами вчування, як його ефекторними проявами. Перший ефект впливу на дитину — це втягти її в напружений стан і таким чином позбавити її задоволення, яке могло б іншим шляхом прийти до неї через годування, обійми і т.п. Спочатку **джерело фрустрації** не може бути пізнане як особистісна або характерна риса оточення дитини. Поступово крізь напругу різноманітних досвідів дитина засвоює певну культуру, в якій вона розвивається, пізнаючи здатності осіб та її оточення загалом. Дитина робить відкриття, що при затримці задоволення її потреб вона

може применшити значення для неї "інших" людей. Тобто забезпечена потреба в людях оцінюється такою мірою, щоб надати перевагу тій напрузі, яку легше витримати та яка тимчасово пов'язана з незадоволеністю фізичних потреб більшою мірою, ніж посилення тривоги у зв'язку з соціальною нестійкістю.

Тут можна знайти паралель між теорією Саллівена та фрейдівським **компромісом** між "ід" та "его". Проте Фрейд розумів компроміс як спосіб використання лібідо, в той час як Саллівен пояснює його гіпотезою особистісного динамізму.

Особистісний динамізм і самість. У теоріях ***К.Г.Юнга*** й ***А.Адлера*** вже виступало поняття **самості**, хоч мало в них свої відмінності. Але спільне полягало в тому, що мова йшла про певні зв'язки всередині самого організму. Не заперечуючи цього, Саллівен, проте, надав перевагу системам звичок, які характеризують **інтерперсональні реакції** індивіда. Страх, що виникає у стані напруження, вчить його відрізняти схвальну і несхвальну поведінку. У зв'язку з цим дитина розвиває такі способи поведінки, які розраховано на впевненість у найбільшій забезпеченості.

"Я-система", або **"Я-динамізм"** (терміни, що вживаються рівною мірою), являє собою сукупність таких звичок, які засновуються на схваленні або несхваленні з боку інших. Якщо дитина діє у згоді з соціальними вимогами, "позитивне-для-мене" є підконтрольним; якщо вона порушує правила, "негативне-для-мене" підкоряє її напливові страху. Третя персоніфікація — "не-для-мене" постає з метою здійснити дитячий досвід терору або огиди, що дає змогу вступити в комунікацію без нестерпного страху. Крім того, "Я-система" вміщує інші взірці поведінки, які розвиваються від тієї частини "Я", з якою індивід може вступати в комунікацію без почуття страху, а також ті, що розвиваються за посередництва навчання та інтересів і не мають необхідного зв'язку з потребою уникати страху.

Способи експерименту. Епістемологічна проблема, тобто питання про те, як ми усвідомлюємо самих себе у відношенні до оточення, завжди була важкою як для психологів, так і для філософів. На це питання З.Фрейд дав відповідь у плані **взаємодії** між первинними та вторинними процесами. Щодо Саллівена, то той більше описував, ніж пояснював. Він визначив три способи досвіду, які реалізуються успішно, але, раз виникнувши, продовжують діяти за певних обставин на рівнях, де вищий спосіб дії посідає місце кожного з попередніх способів.

Найпростіший спосіб — **прототаксис** — характеризує найбільш ранній невпорядкований та неорганізований досвід дитини. Цей досвід є світом дитини. У неї ще немає уявлення про час і простір, і тому вона не може успішно впорядковувати події та предмети. Її досвід складається з ізольованих, безвідносних інтелектуальних станів, в яких ще немає ні об'єкта, ні суб'єкта. Такий поділ виникає пізніше. У своєму "океанічному" характері цей прототаксичний досвід має дещо спільне з фрейдівським пер-

винним процесом. ***Піаже*** використав аналогічні факти для наукового відтворення раннього досвіду дитини.

Поступово світ дитини починає набувати рис організованості. Дитина усвідомлює, наприклад, що певні звуки — доброзичливий голос матері або ж її кроки — обіцяють щонайшвидше найбільш солодкий з усіх об'єктів — її пляшечку тощо. Інший звук є сигналом радісної появи її доброго друга — собаки. На основі такої послідовності дитина починає передбачати події та пояснювати їх. Якщо "Б" відбувається після "А", "Б" тлумачиться як результат останнього, — форма думки, яку Саллівен називає зовсім нереалістичною. Але дитина таким шляхом починає застосовувати мову символів до певних об'єктів і до людей. Вона відкриває, що здійсненням певних звуків можна добитися панування над матір'ю, а на основі інших нею можуть нехтувати. Вона також дізнається про те, що певні сигнали не можуть бути залежними від її діяння весь час. Її сподівання не завжди реалізуються **паратаксичним** способом, тому що вони мають "особливе значення" більшою мірою, ніж "послідовно обгрунтоване значення" попереднього **синтаксичного** способу. На наступних рівнях, які дитина досягає, застосовуючи логічні засоби міркування, сприймаючи зрештою загальні відношення, вона усвідомлює, що інші люди погоджуються з її точкою зору і що спілкування з іншими на цій основі легше і більш спокійне.

Проте навіть після досягнення цієї стадії розвитку і тривалого вживання узгоджених та обґрунтованих символів деякі індивіди можуть деградувати психічно, не реалізуючи паратаксичний спосіб дії. Так, молода дружина може бути переконана в тому, що чоловік більше її не любить, тому що він мовчить за обідом. Саллівен називає це **фальшивим усвідомленням причинності**. У зв'язку з цим він зауважує, що невротики особливо схильні до паратаксичного способу дій. Але навіть ті люди, що визнаються нормальними, змішують паратаксичний і синтаксичний способи у своєму мисленні. Це утруднює взаєморозуміння між людьми такою мірою, начебто вони говорять різними мовами: один мислить суб'єктивно, аутистично, оперуючи цінностями, які він набув під час своїх "персоніфікацій" у ранні роки; думки ж іншого більш тісно пов'язані з реальністю. Мрії та відповідні їм сновидіння властиві людям з паратаксичним способом дії. Під впливом Фрейда Саллівен вірив, що сновидіння дають віддушину для залишку потреб. "Я"-система" тільки частково задовольняється шляхом сублімації.

Стадії розвитку. За Саллівеном, — це не суто генетичні стадії у класичному фрейдівському розумінні, але вони відображають генетичний розвиток на основі досвіду взаємодії з оточенням. **Дитинство**, як перша стадія, триває від народження до того часу, доки дитина набуде певної легкості в мовній діяльності. Дитина пізнає об'єктивний світ, формує особливий інтерес до поведінки людей в цьому світі, розуміючи, що від цієї поведінки залежить її благополуччя. Дитина навчається витримувати малі напруження, пов'язані з тілесними потребами. Водночас вона сама розвиває систему засобів, яка знімає життєві хвилювання. Тоді ж починає кри-

сталізуватися **шкала цінностей** щодо людей, яких дитина приймає або не приймає. Такі цінності стають основою для багатьох паратаксичних оцінок інших людей, з якими вона пізніше вступає в життєвий контакт. Її "хороші", "ейдетичні" люди стають нещасними жертвами дитячого марновірства.

Коли дитина вже готова перейти від спостережень за сім'єю до спостережень за групами інших дітей, виникають труднощі в **освоєнні цивілізації**. В цей період розвивається новий динамізм, але досить часто відбувається повернення до старих динамізмів (регресія). Виникає злість як природна реакція на поразки у життєвому тренуванні. Проте Саллівен розглядає її як **спосіб нейтралізації хвилювань**. Якщо цей тренувальний процес не пов'язано з батьківською ніжністю, будь-який потяг до людського тепла пов'язується в розумінні дитини з його усуненням, що супроводжується сильним хвилюванням. Вона переживає те, що Саллівен називає злорадною трансформацією. Остання робить дитину підозріливою, а її характер — важким. Увесь світ вважається вороже налаштованим щодо неї.

Значний інтерес викликає період, що передує **підлітковому вікові.** Саллівен зазначає, що десь близько восьми років між дітьми виникає **дружба**. Друга посвячують у коло таємниць, а він зі свого боку робить те ж саме. Здебільшого друга обирають тієї ж статі. Збіг у психічних особливостях однолітків може стати основою для виникнення певних груп. Саллівен вважає ці відношення справжнім проявом любові у житті дитини, любові в тому розумінні, що все те, що задовольняє друга, є таким же важливим для самої дитини, і вона готова на будь-яку жертву, щоб довести це. В цей час дитина вже виявляє свою любов егоїстично, щоб натомість отримати задоволення своїх потреб.

У підлітковому віці одностатева дружба відкриває шлях для **еротичного динамізму**. Саме тут протилежність між позиціями Саллівена і Фрейда стає найбільш гострою. На думку Саллівена, сексуальні потяги виявляються на цьому ступені, а інтерес спрямовується до протилежної статі. Логічно було б думати, що безкорислива любов цього періоду буде продовжуватись і знайде нову форму в гетеросексуальній поведінці. Проте це дуже рідко трапляється — навіть у періоди змужнілості та повної зрілості. Причину не слід шукати у ранніх невирішених проблемах лібідо. Саллівен вважає, що нею є радше стурбованість тим, що питання сексу обставляється обмежуючими соціальними поглядами, позиціями, властивими культурі. Така стурбованість перешкоджає встановленню інтимних стосунків. Зокрема це стосується ніжності, завдяки якій сексуальна підготовка взагалі можлива. Через такі стандарти, прийняті суспільством, багато дорослих так і не виходять з допідліткового рівня.

Деякі найсерйозніші проблеми особистості в більш пізні періоди також позначені інвертованими, перетвореними динамізмами. У більш широкому оточенні, яке тепер постає перед людиною, вона поступово навчається бачити себе з точки зору інших. Виникає проблема репутації як джерело серйозного неспокою за самого себе. Постає потреба у співробітництві, у

соціальному визначенні. Якщо соціальне визначення зростає на основі змагання (конкуренції) або незалежної поведінки, людина починає культивувати саме таку стратегію дії.

Р.Вудвортс пише, що внесок Саллівена в терапевтичну техніку був досить значним. Багато його праць виконано на основі спостережень за хворими шизофренією — і це в той час, коли медицина ще не знала методів, які б наближали шизофреніків до людського статусу в спілкуванні. Після періоду спроб і помилок у Саллівена викристалізувались ідеї щодо важливості **інтерв'ю**, яке передбачає міжособистісну ситуацію. Той, хто здійснює інтерв'ю, має активно спостерігати за тим, що робить хворий, як і що він говорить, але не допускати при цьому власного вторгнення в хід психічних процесів хворого, не нав'язувати йому своїх паратаксичних спотворень або персоніфікацій, які можуть привести хворого до стану вибіркової неуважності. Вчування та взаємні емоції є характерними рисами інтерв'ю, запропонованого Саллівеном. Воно контрастує з тією об'єктивною роллю терапевта, яку було представлено в теорії З.Фрейда.

Г.Велс вважає Саллівена одним із провідних психоаналітиків-реформаторів. Відкинувши фрейдівську термінологію, Саллівен розробив свою власну, що робить його твори мало зрозумілими для непосвячених. Саллівен застосовує "культурну модель" міжособистісних відношень як засіб установлення **компульсивного динамізму**, який начебто передвизначає психічну діяльність. Такі основні поняття психоаналізу, як **несвідома мотивація, цензура, пригнічення** і **катарсис**, випливають саме з його "міжособистісних" передумов.

Саллівен повністю відмовився від поняття природжених сил або потреб, поклавши в основу своєї психоаналітичної теорії **міжособистісні відношення**. На його думку, у дитини розвиваються компульсивні механізми, необхідні для встановлення контакту з соціальним середовищем. Вони згодом складають основу тієї або іншої структури характеру дорослої людини. Свідомість зрілого індивіда, за Саллівеном, спирається на несвідомі механізми "Я", так звані **самодинамізми**, і здійснюватиме опір будь-якій загрозі, звідки б вона не йшла, в тому числі від аналітика.

За Саллівеном, людська свідомість уподібнюється сприйманню водія в умовах темної ночі. Фари його машини спрямовано тільки на частину ландшафту, хоча якщо водій забажає, він зможе освітити й іншу частину, яка до того не сприймалась, або, говорячи в термінах Фрейда, перебувала у сфері передсвідомого. Але позаду машини лежить повна темрява, яка не може бути освітлена ніякими маневрами водія. Тут приховано мотиваційні системи або комплекси, які перебувають в **стані дисоціації**. Вони виявляються у снах, помилках, фантазіях і у відношеннях до інших людей. Без такої розрядки відбулась би дезінтеграція особистості в результаті нестерпного тиску з боку несвідомої мотивації. Малюючи цю картину, що копіює фрейдівську модель, Саллівен вважає, що від міжперсональних відношень залежить, чи розкриє індивід своє справжнє інтегроване "Я", чи ні. Те, що ми думаємо про себе, залежить від того, що інші думали про нас в роки

формування нашої особистості. Все внутрішнє в особистості, таким чином, береться з історії її спілкування з іншими людьми.

Інтерперсональне — продукт інтерперсонального. У цьому світлі особистість є не що інше, як квазістабільний фокус у системі міжперсональних стосунків. У результаті відкидається головна характеристика психологічного об'єкта — індивідуальність особистості, вона розглядається як ненауковий міф. Саллівен зводить її до функції персоніфікації в системі "его". Так, прагнення подолати антагонізм між особистістю як замкненою системою та соціальним оточенням, начебто за визначенням їй ворожим, привело Саллівена до того, що саме середовище випарувалося, звелося до мережива міжособистісних психологічних стосунків, а особистість виявилася лише проекцією цього мережива.

Конкуренція та порочне коло людської культури. Ілюзія катарсису в боротьбі за існування. К. Горні (1885 — 1952)

Карен Горні відома як дослідниця найнагальнішої для XX століття проблеми: неврози, що породжуються культурою. Вона немовби розвиває ***фрейдівський*** аспект критики культури, ставлячи посеред цієї культури індивіда, особистість. Антагонізм між культурою та індивідом виражається у страху, базовому глобальному страху, що переслідує людину з раннього дитинства. Ворожість культурного оточення і викликає цей страх. ***Фрейд*** і ***Адлер*** указали на первісну натуральну агресивність людини. Горні намагається з'ясувати саме культурні джерела страху людини в лоні культурного оточення. Початок теорії Горні можна виявити в колоритному есе "*Культура і неврози*", опублікованому в 1936 році в одному з американських соціологічних журналів.

Якщо раніше у психоаналітичному тлумаченні неврозу наполягали насамперед на драматичній **симптоматичній картині**, то Горні бачить справжнє джерело психічних розладів у **характерологічному неспокої, хвилюванні**. Вона вважає, що симптоми є результатом конфліктуючих рис характеру і що без виявлення та випрямлення невротичної характерологічної структури неврози не піддаються лікуванню. Якщо аналізувати ці риси характеру у значній кількості випадків, то вражає те, що за наявності яскравого контрасту до дивергенції, неузгодженості симптоматичних картин труднощі характеру незмінно центруються навколо тих же самих базових конфліктів.

Горні бачить проблему саме у змісті конфліктів. Цей зміст і приводить до думки про важливість культурних компонентів, у зв'язку з чим слід поставити питання про формування неврозів під впливом культурних процесів. Це відбувається тим же шляхом, що й формування "нормального" характеру. Якщо це так, то справа полягає в тому, в якій мірі слід модифікувати фрейдівську позицію про відношення між культурою і неврозами.

Горні пропонує (з певним огрубленням) ряд характеристик, що типово повторюються в усіх людських неврозах. Вона намагається довести, що невротична особистість потрапляє в порочне коло. Оскільки немає можливості уявити в деталях фактори, що приводять до цього порочного кола, Горні бере одну надзвичайно важливу рису, хоча в дійсності існує комплексний продукт низки співвідносних розвинених психічних факторів. Ця головна риса пов'язується зі **змаганням, конкуренцією**, або, прямо кажучи, з боротьбою за існування на рівні соціальних відносин.

Проблема конкуренції, суперництва постає для Горні як постійний центр невротичних конфліктів. Перед кожною сучасною людиною стоїть питання, яке місце зайняти в суспільстві соціальної конкуренції. Для невротичної особи це становище набуває таких вимірів, які перевищують дійсні незгоди і мінливості долі. Горні показує три напрямки, по яких розвивається відношення невротичної особи до світу соціального суперництва.

1. Існує **постійне зіставлення з іншими** навіть у ситуаціях, які не вимагають такого зіставлення. Позаяк бажання перевищити інших є істотним для всіх конкурентних ситуацій, невротик порівнює себе з особами, які ніякою мірою не виступають навіть потенціальними конкурентами і не мають з ним спільних цілей. Так питання про те, хто більш розумний, більш привабливий, користується більшою популярністю, стосується будь-кого, незалежно від обставин, стосунків, які можуть бути навіть продуктивними.

2. Змістом невротичних амбіцій не є простий **успіх** або створення якої-небудь цінності. Слід **бути абсолютно кращим в усьому**. Проте ці амбіції існують головним чином у фантазіях, які можуть або не можуть бути усвідомленими. Рівень їхньої усвідомленості має широку амплітуду щодо різних людей. Амбіції можуть з'явитися тільки у випадкових спалахах фантазії. У невротиків не спостерігається ясно усвідомлюваного виконання сильної драматичної ролі. Амбіції значною мірою можуть пояснити поведінку та окремі психічні реакції. Мотиви цих амбіцій не задовольняються адекватними зусиллями, які повинні привести до реалізації мети. Амбіції перебувають у дивному контрасті відносно затримок, перешкод у роботі, відносно присвоєння собі лідерства, відносно всіх засобів, за допомогою яких ефективно забезпечується успіх. Існує багато шляхів, якими ці фантазійні амбіції впливають на емоційне життя особистості: надмірна чутливість до критики, закривання очей на невдачі і т.п. Останні не обов'язково мають бути дійсними. Зокрема, успіх інших осіб відчувається як власна невдача.

Конкурентну спрямованість Горні виявляє не тільки у відношенні до зовнішнього світу. Вона інтеріоризується і виступає постійною міркою для

"**Я-ідеалу**" Фантазійні амбіції постають у цій сфері як рухливі (ексцесивні) і стійкі вимоги до самого себе. Невдачі під знаком цих вимог спричинюють депресії і роздратування, схожі на ті, які виникають у стані конкуренції з іншими людьми.

3. Як третій напрямок, Горні висуває **сукупність ворожих стосунків**, які включаються в невротичну амбіцію. Оскільки інтенсивна конкуренція імпліцитно містить у собі елементи ворожості, поразка конкурента означає власну перемогу. Реакції невротичних особистостей визначаються ненажерливістю та ірраціональністю: мовляв, ніхто у світі не може бути більш розумним, впливовим, привабливим та популярним. Невротики стають нерозсудливими, несамовитими або відчувають, що їхні власні спроби приречені на марну трату зусиль, якщо хто-небудь напише кращу п'єсу або науковий трактат, або відіграватиме помітнішу роль у суспільстві. Якщо така настанова міцно вкорінена, можна спостерігати, наприклад, як такі пацієнти розцінюють прогрес у лікуванні як перемогу аналітика і повністю виявляються сліпими до того факту, що цей прогрес має життєве значення для їхніх власних інтересів. В такому стані вони бажають аналітикові невдач, підозрюють, що він може їх зрадити, відчувають небезпеку для своєї поважної особи. Ці люди (мабуть, мова йде про людей узагалі в сучасному цивілізованому світі) ніяк не усвідомлюють реалістичності твердження "ніхто, крім мене". Проте можна з упевненістю припустити, а за належних обставин і завжди виявити цю спрямованість у спостережувальних реакціях в аналітичній ситуації.

Така спрямованість легко приводить до **страху перед помстою**. Вона виражається у страху перед успіхом, а також у побоюванні невдачі: "Якщо я бажаю невдачі тому, хто має успіх, тоді я автоматично стверджую ідентичні реакції у інших людей, відтак шлях до успіху включає ворожість інших стосовно мене. Якщо я прагну здійснити мету, я терплю невдачу, я буду знищений" Успіх таким чином стає небезпечним, ризикованим, і можлива невдача стає небезпекою, що її слід уникнути будь-якою ціною. Стаючи на позицію невротика, Горні продовжує: враховуючи всі ці небезпеки, здається, буде краще перебувати осторонь, поводитися скромно й непомітно. В інших, більш позитивних термінах висловлюючись, цей страх приводить до відходу від мети, досягнення якої неминуче веде за собою конкуренцію. Такий безпечний прийом гарантується постійним, точно діючим процесом автоматичного **самостримування**.

Самостримування виражається, зокрема, у ставленні до роботи, а також у тих кроках, які необхідні для досягнення цілей: використати зручний випадок, відверто поговорити з тими, хто має певні здатності, тощо. Це може привести до пасування перед бажаннями. Особлива природа таких гальмувань виявляється в тому, що ці особи можуть бути повністю здатними до боротьби за справи інших, або просто за безособові мотиви. Тут Горні наводить низку життєвих прикладів. Граючи на інструменті зі слабим партнером, невротик буде інстинктивно грати гірше, ніж той, хоч в іншому випадку він робив би це на більш високому рівні. Якщо невротик обговорює якусь

проблему з менше, ніж він, ерудованими людьми, він мимоволі опускається до них. Він бажає бути позаду, не ототожнюючись з людиною вищого рангу. Він не отримує вищу зарплату, виправдовуючи це різним чином. Навіть його сновидіння перебувають під тиском потреби в заспокоєнні. Замість користуватися свободою сновидінь для створення для себе вищих ситуацій, невротик і тут бачить себе приниженим, смиренно-покірним.

Процес самостримування не обмежується падінням активності в досягненні тієї чи іншої мети, а веде до підриву самовпевненості, до використання механізму самоприниження. Функція самоприниження в цьому розумінні повинна відгородити людину від конкуренції. У більшості випадків невротики не усвідомлюють свого дійсного приниження порівняно з іншими і вважають цілком зрозумілою власну невідповідальність щодо бажаної мети.

Горні робить для себе капітальні висновки: наявність почуття приниженості є одним із найбільш загальних психічних розладів, властивих нашому часові й культурі взагалі. Генезис почуття приниженості властивий не лише невротичній конкуренції. Це — комплексний феномен, який визначається багатьма умовами. Але те, що вони виникають на грунті конкуренції, слід вважати основоположним компонентом. Приниженість походить від огиди тією мірою, якою вона є вираженням невідповідності між піднесеними ідеалами та їх реальним здійсненням. Проте Горні встановлює й інший факт: нестерпні відчуття в той же час виконують важливу функцію заспокоєння своїх відштовхуючих спрямованостей. Цей факт стає очевидним на основі спостереження за енергією, з якою ця позиція захищається у разі нападу. Не тільки очевидність відсутності компетентності або привабливості завжди переконує цих осіб, але вони повинні дійсно стати переляканими або гнівними при спробі переконати себе в наявності в них позитивних якостей.

Зовнішній вияв цих ситуацій може бути різним. Деякі особи остаточно переконані в їхній незамінності і палко демонструють свою перевагу в будь-якому випадку, проте видають свою невпевненість особливою чутливістю до кожного критичного зауваження, до кожної протилежної думки. Інші цілком переконані у своїй некомпетентності, небажаності, нешановності. Вони зраджують свої дійсно великі запити тим, що реагують з відкритою або замаскованою ворожістю на кожну фрустрацію їхніх невизнаних вимог. Ще інші постійно вагаються у своїй самооцінці між почуттям їхньої незамінності та переживанням, наприклад, щирого здивування тим фактом, що хтось приділяє їм увагу.

Далі Горні малює **порочне коло**, в якому перебувають ці особи. Якщо не помітити його і звести складність процесів, що відбуваються, до рамок простого причинно-наслідкового відношення, психоаналітик не зможе зрозуміти участі емоцій або надасть фіктивну важливість якій-небудь причині.

У своїй принциповій основі порочне коло має такий вигляд. Власні невдачі поєднуються з почуттям заздрості щодо більш успішних, більш забезпечених тощо осіб. Ця заздрість може бути виявлена або пригнічена під тиском того ж страху, який привів до придушення конкуренції та відходу від неї. Це може бути повністю стертим із свідомості, пригніченим шляхом суб-

ституції сліпого захоплення: це може бути відсунуто від свідомості шляхом принизливої спрямованості в бік особистості, що розглядається. Ефект усвідомлення, проте, виявляється в нездатності допускати в інших те, що сам намагався заперечувати в собі. В усякому разі байдуже, якою мірою заздрість придушено або виражено. Вона передбачає зростання ворожості щодо людей і, відповідно, зростання страху, який тепер набуває форми **ірраціонального страху** перед заздрістю з боку інших.

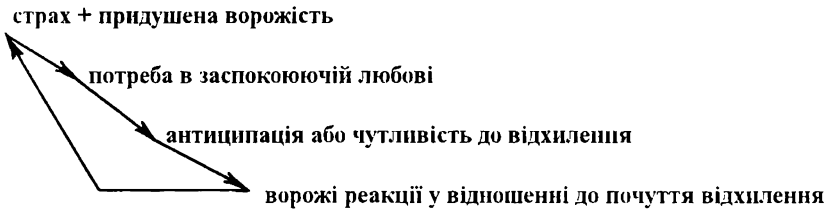
Горні показує природу цього страху, яка виявляється двома способами: 1) вона існує незалежно від наявності або відсутності заздрості в даній ситуації; 2) її інтенсивність пояснюється суміжністю з небезпеками, що загрожують з боку заздрісних конкурентів. Цей раціональний бік страху перед заздрістю завжди залишається неусвідомлюваним, принаймні у непсихотичних особистостей. Ось чому він ніколи не коригується з боку реально верифікуючого процесу і є дедалі більш ефективним щодо підкріплення існуючих тенденцій заперечення.

З цих міркувань Горні робить єдиний можливий для неї висновок: почуття власної нікчемності зростає, і зростає також страх. Таким чином, Горні пропонує читачеві повернутися до початку, оскільки тепер фантазії мають приблизно такий зміст: "Я бажаю бути більш могутнім, більш привабливим, більш розумним, ніж всі інші. В такому разі я був би врятований і, крім того, я зміг би перемогти їх і крокувати по їхніх тілах". Таким чином Горні показує зростаюче відхилення амбіцій у напрямку найбільшої суворості, фантастичності й ворожості. Горні вважає, що цей пірамідний процес має прийти до спокою, зупинитися під впливом різних умов, здебільшого при надзвичайних витратах експансивності. Існує й такий варіант: амбіційна людина робить поворот у бік подолання страхів перед конкуренцією, але почуття недостатності, а також гальмування активності залишаються з нею.

Тут Горні вважає необхідним зробити застереження. Зовсім не обов'язково, що амбіція типу "**ніхто, крім мене**", повинна викликати страх. В такому разі питання ставиться так: під впливом якої спеціальної умови викликається страх у невротично конкуруючих людей? Такою умовою, за Горні, є те, що невротики хоч і включені в той же самий рід конкурентності, одночасно мають нестримну жадобу любові, прив'язаності та поваги. Ось чому щойно вони здійснюють який-небудь рух у напрямку самоствердження, конкуренції або досягнення успіху, вони починають лякатися можливості втратити любов інших і вимушені автоматично стримувати свої агресивні імпульси. Цей **конфлікт між амбіцією і любов'ю**, прив'язаністю є однією з найтяжчих і найбільш типових дилем, притаманних невротикам нашого часу. В цьому слід бачити центральний пункт теорії Горні. Особливість втрачається як можлива екзистенціальна опора.

Горні запитує: чому ці два несумісних потяги так міцно присутні в одному й тому ж індивідові? І пояснює це тим, що ці потяги співвідносяться між собою більш ніж одним способом. Найпростіше тлумачення цього відношення полягає в тому, що обидва вони походять з тих же самих дже-

рел. а саме — страхів, і обидва слугують засобом заспокоєння проти страхів. Сила і любов — обидві повинні бути охороною. Вони породжують одна одну, обмежують одна одну і взаємно переозброюються. Ці взаємовідношення можна спостерігати найбільш точно в аналітичній ситуації, але інколи вони зрозумілі навіть з причинового розкриття життєвого шляху особистості. В історії життя останньої Горні намагається знайти таку атмосферу дитинства, в якій відчувається брак тепла й довіри, яка сповнена загрозливих елементів — суперечки між батьками, несправедливість, жорстокість, надмірні життєві турботи тощо. Горні розповідає про випадки, коли маленькі діти раптом стають амбіційними після гострого розчарування в їхній потребі любові. Згодом вони залишають амбіцію, щоб полюбити. Зокрема, коли експансивні та агресивні бажання дещо стримані в ранньому дитинстві шляхом різного роду заборон, надмірна потреба в заспокоюючій любові повинна відігравати велику роль. Як провідний принцип поведінки це включає поступку бажанням і думкам. Це включає також переоцінку значення для якоїсь особи вияву ніжності з боку інших та залежність від таких виявів. Даний принцип передбачає й переоцінку знаків відхилення, заперечення та реагування на такі знаки з побоюванням та захисною ворожістю. Горні знову розкриває тут порочне коло, яке приводить до посилення його складових компонентів. Схематично це має такий вигляд:



Ці реакції пояснюють, чому емоційний контакт з іншими, який досягнуто на базі страху, може бути в кращому випадку лише дуже хитким містком між індивідами. Вони пояснюють також, чому такий місток завжди не в змозі здійснити для цих індивідів їхню емоційну ізоляцію. Це має, проте, служити для боротьби зі страхами, щоб сприймати їх більш спокійно, хоча й за рахунок психічного зростання і за умови, якщо обставини зовсім сприятливі.

Горні ставить запитання: які спеціальні риси у нашій культурі спричинюють часті випадки невротичних структур? Вона знаходить відповідь у такому міркуванні. Ми, члени суспільства, живемо в конкурентній, індивідуалістичній культурі. Чи можливі великі економічні та технічні досягнення нашої культури в минулому і тепер лише на базі конкурентного принципу — ці питання вирішують економіст і соціолог. Психолог має показати особистісну ціну, яку ми платимо за конкурентні ситуації. Характер усіх наших стосунків формується шляхом більш-менш відвертої конкуренції. Вона має певну ефективність у сім'ї, школі, в соціальних відносинах

і навіть у любовній сфері. В останній конкуренція розкривається двома способами: щире еротичне бажання часто затемнюється або просто заміщується конкурентною метою буття, яка включає такі поширені засоби, як любовне листування, поява на публіці з найбільш бажаними чоловіком або жінкою, наявність коханців тощо. Конкуренція у подружньому житті виявляється в тому, що обидва живуть у нескінченній боротьбі за переважання, усвідомлюючи або не усвідомлюючи природу і навіть наявність цієї боротьби.

Вплив на людські відносини такого **суперництва** пояснюється Горні тим фактом, що суперництво легко створює заздрість щодо сильної людини та презирство до слабого. Через ці ворожі напруження задоволення і заспокоєння, які ми чекаємо від людських стосунків, виявляються обмеженими, і людина стає більш або менш емоційно ізольованою. Горні висуває припущення, що тут мають місце взаємно посилюючі взаємодії, і саме тією мірою, якою незабезпеченість та незадоволеність у людських стосунках примушують шукати задоволення та забезпеченість у честолюбних прагненнях, і навпаки.

Інший культурний фактор, що має стосунок до структури неврозів, Горні бачить у схильності людей, що впливає на **переживання невдачі та успіху.** Ми звичайно пояснюємо успіх добрими особистісними якостями, такими як компетентність, сміливість, заповзятливість. Оскільки ці якості виявляються справді ефективними, люди нехтують двома істотними фактами: 1) можливість щастя суворо обмежена: навіть тоді, коли зовнішні умови і особистісні якості є рівними, тільки порівняно небагато людей можуть досягти успіху; 2) тут можуть відігравати роль інші фактори, наприклад безцеремонність або випадковість обставин. Тією мірою як ці фактори не враховуються в загальній оцінці успіху або невдачі, вони фактично ставлять особу в ущербний стан, що впливає на її самоповагу.

Збентеження, зніяковіння, які виникають в цих ситуаціях, підсилюються певним сортом подвійної моралі. Хоч у дійсності успіх викликає повагу, незважаючи на засоби його досягнення, ми вчимося розглядати скромність і невимогливість, схильність до самопожертви як соціальні та релігійні доброчинності. І ми нагороджуємося за це похвалою і любов'ю. Відтак наступні висновки. Індивід для конкурентної боротьби потребує якоїсь дози агресивності. В той же час перед ним ставиться вимога бути скромним, самовідданим, навіть здатним до самопожертви. Оскільки конкурентна ситуація з включеними в неї елементами ворожості створюється на основі підвищених потреб забезпеченості, шанси отримання захищеності в людських відносинах зменшуються. Оцінка особистісної гідності цілком залежить від досягнутого успіху; водночас можливості успіху обмежені, а сам успіх великою мірою залежить від сили обставин або від особистісних якостей асоціального характеру.

Горні протиставляє свій "**соціальний аналіз**" особистості класичному психоаналізові, підсумовуючи сутність фрейдівських поглядів таким чином. Культура є результатом сублімації біологічно даних сексуальних та агре-

сивних потягів (сексуальних у розширеному фрейдівському розумінні). Чим повнішим є придушення цих потягів, тим вищий культурний розвиток. Оскільки здатність до сублімації обмежена, інтенсивне придушення базових потягів без сублімації призводить до неврозу. Прогрес цивілізації неминуче пов'язується із зростанням неврозів. Останні є ціною, яку людство платить за культурний розвиток.

Теоретичні припущення, що містяться в цих міркуваннях, передбачають віру в існування біологічно визначеної людської природи, або, більш точно, віру в те, що оральні, анальні, генітальні та агресивні потяги наявні в усіх людей приблизно рівною мірою. Відмінності в утворенні характеру — від індивіда до індивіда, від культури до культури — стосуються відмінностей сили, необхідної для придушення потягів, — з тим додатком, що це придушення може й збуджувати різного роду потяги.

Як вважає Горні, точка зору Фрейда приводить до труднощів інтерпретації, що пов'язується з двома групами даних: 1) **історичні та антропологічні знахідки** не підтверджують того, що поступ цивілізації перебуває у прямій залежності від придушення інстинктів; 2) **клінічний досвід** свідчить, що неврози зумовлюються не просто силою придушення тих чи інших інстинктивних потягів, але більше труднощами, що виникають на базі конфліктного характеру вимог, які культура ставить до людини. Відмінності в неврозах, типових для різних культур, можуть бути зрозумілі як зумовлені числом і якістю вимог конфліктного характеру в рамках окремої культури.

Продовжуючи критику Фрейда, Горні зауважує, що в даній культурі ті особи стають невротичними, які зіткнулися з цими культурно зумовленими труднощами в загостреній акцентуйованій формі, здебільшого через особливості досвіду дитинства: як ті, хто виявився не в змозі подолати ці труднощі, так і ті, хто подолав їх з великими втратами для особистості.

Горні намагається уявити "оптимістичну трагедію" людського існування, яка бере свій початок від соціальних задатків людини. Горні намагається відсунути на задній план біологічний аспект людської поведінки. Але коли вона як головну пружину цієї поведінки висуває конкуренцію, то остання як передумова соціальної активності по суті деградує до "біологічних" форм активності, що, між іншим, виражається в наведеному у зв'язку з цим прислів'ї — "Людина людині — вовк" Соціальна форма поведінки лише надбудовується над цією конкурентністю, конкретизує її, навіть зводиться до неї як до основи.

Соціальне у Горні не протиставлено біологічному. Більше того, це соціальне само себе дискредитує, оскільки заводить людину в коло порочної соціальної поведінки, яка іншою й бути не може. Трагічність людського існування, неминучість страху, конкуренції, боротьби всіх проти всіх — усе це сумні реалії, незважаючи на застереження з боку Горні. Дослідниця прямо продовжила міркування Фрейда про невдачу культури, вказавши на механізми цієї безвихідності, механізми начебто соціального гатунку, але в дійсності — психологізованої соціальності. В розкритті цих механізмів

Горні продовжує Адлера, але вводить їх в контекст соціальної взаємодії між особистостями.

Порочне коло соціальної поведінки людини так і не було розірвано Горні. Вона не вийшла до позитивного морального. Все, що робить людина в суспільстві, приречено, зрештою, на антиморальне, антигуманістичне тлумачення. Горні розвиває ідею про замкнений цикл людської поведінки, що повертається (навіть у вищих своїх проявах, начебто моральних) до вихідної позиції — страху та конкуренції. Тут навіть більше безвихідного трагізму в оцінці культури, цивілізації, ніж у Фрейда. Якщо той не виключав перемогу Ероса над Танатосом, то Горні зовсім відкидає Ероса. Місце Танатоса посіли **первісний страх** і **конкуренція**. Ніякі позитивні сили їм не протиставлено. Теорія людської поведінки поглиблює свою кризу.

Коментар до одкровення Великого Інквізитора. Катарсис як "втеча від свободи". Е. Фромм (1900 — 1980)

Еріх Фромм начебто повертає нас до Фрейдової дихотомії, коли твердить про два первісних потяги — **біофілію** та **некрофілію**. Це лише інша понятгєва конструкція, що відображає одну й ту ж дійсність. Це — не "невдача психоаналізу", як висловився ***Г.Веллс***, це — відображення невдачі самої дійсності. Разом із тим неофрейдизм ніяк не відходить від того порочного кола, в яке його ввів сам Фрейд, створивши "психоаналітичний комплекс" понять. Послідовники Фрейда лише розробляли цей комплекс, не вводячи нічого принципово нового і лише загострюючи який-небудь з його аспектів. Більше того, зерна всіх цих ідей уже наявні у творах самого засновника психоаналізу.

У плані більшої акцентуації соціального моменту в розвитку психіки Фроммом було зроблено багато, проте, як і Горні, він редукує соціальне до психічно-біологічного. Фромм по суті пропонує своє порочне коло поведінки, не вживаючи, втім, цього терміна. Він будує своє уявлення про це коло на потязі людини до свободи. Безвихідність людських учинків кваліфікується Фроммом як "свобода від..." — у тому розумінні, що людина біжить від свободи, коли формально її отримує.

Компоненти психоаналітичної творчості були запозичені Фроммом у ***Достоєвського, Фрейда*** і ***Адлера***. Жодних позитивних моментів у людській поведінці Фромм не виявляє. Соціальний характер людини (тут мова йде не про власне характер, а знову, як у Горні, про особистісні форми поведін-

ки) — як він виявляється в історичному розвитку психіки — має головні цілі в тому, щоб добитися творчої індивідуалізації через свободу своєї діяльності. Проте, отримавши нарешті свободу, людина повною мірою відчуває свою одинокість у конкурентній боротьбі. Переживши горнівське порочне коло поведінки, людина винаходить (правда, несвідомо, і саме на цій основі Фромма можна зарахувати до психоаналітиків) певні форми втечі від нестерпної свободи — форми так званої **ескпапції**. Це — авторитарна залежність з її садомазохістським відношенням; це — формування homo mechanicus, homo automaton і, нарешті, "вільне" зруйнування "вільного" світу — деструктивізм. Ці нові залежності та новий вигляд "вільної" людини можливі лише на базі згаданих форм поведінки та реагування на світ. Усвідомлення цих форм зробило б їх неможливими через опір усвідомлюючої себе індивідуальності, особистості.

Фромм робить спробу запропонувати людству шлях виходу з порочного кола. Позаду залишається грунт психоаналізу, психології взагалі. Ми входимо у сферу релігійних фантазій, насамперед дзен-буддизму — релігії, яку начебто можна сумістити з науковою картиною світу. Ця релігія й буде спасінням для людства.

Наукові та соціально-політичні погляди Фромма, їхні філософські основи досить суперечливі й еклектичні. Це — спроби зблизити, синтезувати марксизм і фрейдизм. При цьому Фромм не бере марксизм як цільний світогляд, а лише деякі його сторони, що розкривають соціальну природу людини. У Фрейда Фромм запозичує і далі розвиває головну засаду психоаналізу — вчення про несвідоме. Спільне у ***К. Маркса*** і Фрейда він бачить у тому, що вони звільнили людину від ілюзії, ніби свідомість керує поведінкою людини і всесвітньою історією. Їм обом властиві критична пристрасть, прагнення вдосконалити особу й суспільство, еволюційний підхід до проблеми становлення людини. Ключ для вирішення всіх цих проблем Фромм бачить в органічному сполученні марксистської теорії історичного розвитку суспільства і психоаналітичної теорії. Остання повинна істотно заповнити прогалини в марксизмі — вчення про закономірності й форми людської поведінки. Таким сполученням двох теорій Фромм намагається подолати серйозні недоліки класичного фрейдизму — біологізацію людської психіки та антиісторизм. В результаті має постати цілісна вичерпна картина людських форм поведінки та мотивації. Розходження між Марксом і Фрейдом Фромм бачить у тому, що Маркс вірив у прогрес, можливість удосконалення людини, чим продовжував ідеї месіаністських традицій, християнського вчення та гуманізму Ренесансу. Фрейд же був скептиком і в людській історії вбачав трагічний смисл. Ланку, що сполучає марксизм і фрейдизм, Фромм знаходить в тому місці, де марксизм трактує взаємодію базису й надбудови.

Як психоаналітик, що перебуває під впливом марксистської філософії, Фромм намагається вирішити таку важливу проблему, як характер співвідношення в людині соціального та психічного. Спосіб розв'язання цієї проблеми надає специфічних рис усій психоаналітичній концепції Фромма.

В його працях можна помітити значне переважання індивідуальної психології над соціальною. Перша є базою для вивчення другої. Навіть закони поведінки невротичного індивіда мають бути корисними для розкриття проблем соціальної психології.

Зв'язок між базисом і надбудовою Фромм уявляє через **"соціальний характер" людини** як її **"соціальне несвідоме"**. Несвідоме, за Фроммом, — це вся людина мінус та її частина, яка виражає суспільну природу людини. Несвідоме є представником універсальної людини, злитої з космосом, включаючи рослини, тварин, дух, його минуле і майбутнє. На противагу цьому свідоме виявляє соціальну природу людини, показує її обмеженість рамками історичної ситуації. Виходить, ніби усвідомлення несвідомого означає зіткнення зі справжньою гуманністю, емансипацію від соціально зумовленого відчуття. Несвідоме виявляється своєрідною первісною властивістю людини; її гуманістичні якості часто спотворюються в ході соціально-історичного розвитку. Борючись проти однобічності раціонального підходу до психіки людини, применшуючи значення свідомості, Фромм закриває останню як велике джерело несвідомого. Адже досвідоме в людині — це лише коло її біологічних інстинктів, а не вся людина.

Фромм показує, що відкриття Фрейда, пов'язані з теорією несвідомого (такі як "Едипів комплекс", "нарцисизм", "інстинкт смерті"), були "зіпсовані" його філософською концепцією. Щоб вони набули наукової вагомості, їх слід поставити на іншу філософську основу. Критикуючи Фрейда, який начебто перебував під впливом механістичного матеріалізму, Фромм для дальшого розвитку психоаналізу висуває таку філософську основу, як "діалектичний гуманізм", в якому вбачає пряму протилежність соліпсизму і концепціям одноосібної влади.

Фромм гостро критикує різні напрями екзистенціалізму, включаючи філософію ***Ж.-П.Сартра***, які "виражають відчай людини Заходу після катастрофи двох світових воєн" та існування "тоталітарних режимів". Екзистенціалізм є виявом крайнього буржуазного соліпсизму.

Критика Фроммом сучасного соціального світу, його ідеології є гострою і влучною. Вона має в основі філософську концепцію відчуження, викладену в ранніх працях Маркса. Бюрократично-індустріальна організація суспільства створює, за Фроммом, новий тип людини — organization man, automaton man, homo consumes, нарешті, homo mechanicus. Усі ці назви виражають дегуманізацію індивіда в "механізованому" світі, байдужого до життя, захопленого загальною деструкцією та проблемою смерті.

Фромм насамперед цікавиться трансформаціями **смислу свободи** в сучасному світі. Проблема свободи — одна з центральних в усій його теорії. Фромм твердить, що його вчення допомагає конкретно поставити проблеми добра і зла та свободи вибору. Останню проблему Фромм пов'язує з характером співвідношення людських схильностей. Коли яка-небудь з них починає домінувати, індивід втрачає свободу вибору. Фромм відкидає індетермінізм, але не визнає також послідовного детермінізму. Його точка зору, яку він виводить із ***Спінози,*** Маркса і Фрейда, названа **альтерна-**

тивізмом. Ідейне джерело останнього — у Старому Заповіті. Альтернативізм означає свободу вибору між добром та злом і є основою відповідальності людини. Виходячи з таких філософських засад Фромм тлумачить ряд важливих проблем генетичної психології, а саме історичної та індивідуальної структури сучасної людини, що виражається в особливостях її вчинків.

Фромм береться за дослідження характерологічної структури сучасної людини шляхом вияву в ній взаємодії між **психологічними** та **соціальними факторами**. Ця проблема актуалізується у світлі величезних досягнень сучасної культури — появи індивідуальності, неповторної особистості. З цим Фромм пов`язує найважливіший аспект культурної та соціальної кризи нашого часу — перекручення смислу свободи. Вирішуючи це питання, Фромм іде від розкриття властивостей людини до пізнання особливостей суспільного життя, заявляючи, що центром соціального процесу є індивідуальність, її бажання і страхи, її почуття і розум, її схильності до добра і зла. Правда, Фромм показує і зворотну залежність: характерологічну структуру індивіда. Його спрямування і вчинки можна зрозуміти тільки у зв`язку з культурою, що формує ці вчинки.

Фромм стверджує, що сучасна людина, звільнена від ланцюгів доіндивідуалістичного суспільства, яке одночасно опікає та обмежує її, не дістала свободи в позитивному розумінні — як здійснення своєї індивідуальності, як вияв інтелектуальних, емоційних та чуттєвих можливостей. Свобода хоч і дала людині незалежність та розумність, але разом із тим ізолювала її, наповнила страхом та безсиллям. Ця ізоляція для особистості нестерпна. Альтернативи, що її облягають, виводять або до втечі від іга цієї свободи в нові залежності й підлеглості, або ж до просування в напрямку повного здійснення позитивної свободи, що грунтується на неповторності та індивідуальності. Розкриття смислу втечі від свободи стає передумовою тієї діяльності, що ставить за мету перемогу над тоталітарними силами.

Для здійснення цієї перемоги, за Фроммом, слід зрозуміти не тільки соціальні умови, які приводять до тоталітаризму, а й саму проблему людини. Першою складовою цієї широкої проблеми є "свобода як людський досвід". Відповідь на це питання намагався дати Фрейд, але він не зміг вийти за рамки свого часу. Обмеженість його концепції видно навіть у підході до розуміння хворого індивіда, не кажучи вже про нормального, а також у розумінні ірраціональних феноменів як стимулів соціального життя.

Головна різниця між класичним і новим фрейдизмом виявляється у розкритті співвідношення між людиною і суспільством. За Фрейдом, людина в основі своїй —антисоціальна істота, яку можна зрозуміти за допомогою біологічного способу мислення. Для цього тільки слід розкрити найбільш важливі потяги організму. Саме тоді й виявиться, що всі страхи, характерні для сучасного суспільства, коріняться в біологічній структурі людини. Разом із тим, будучи за своєю природою індивідуалістичною, людина має потребу в інших людях для задоволення своїх біологічних потягів. "Людські

відносини в розумінні Фрейда уподібнюються базару — обмін задоволенням біологічно даних потреб. У цьому обміні відношення до іншого індивіда виявляться завжди засобом до якоїсь мети, проте ніколи не є метою".

Заперечуючи цю точку зору, Фромм виходить з того положення, що головна проблема психології індивіда полягає в специфіці його відношень до світу, а не в задоволенні або фрустрації тих чи інших інстинктивних потреб самих по собі. Хоч такі потяги, як голод, спрага тощо, загальні для всіх людей, проте потяги, які спричинюють відмінності в людських характерах (наприклад, любов, ненависть, воля до володарювання і т.д.), є продуктами соціальних процесів. Суспільство виконує не тільки функцію пригнічення людської психіки, а й функцію творчу. Природа людини, її пристрасті — продукти культури, досягнення історії.

Ці правильні думки, висловлені Фроммом, не нові для марксистської філософії; вони нові, зокрема, для фрейдистської психології, яка у своїх відгалуженнях зазнала сильного впливу — прямого або опосередкованого — марксистської філософії та соціології, марксистської концепції людини.

Важливим завданням соціальної психології, за Фроммом, є дослідження **процесу створення людини в ході історії**. Тепер Фромм міг би сказати більш точно, виходячи з робіт школи ***Е.Мейерсона*** у Франції: це найважливіше завдання не стільки соціальної, скільки історичної психології.

Чому, наприклад, відбуваються певні зміни в людському характері та вчинках при переході від однієї історичної епохи до іншої? Чому, наприклад, дух Ренесансу відрізняється від духу Середніх віків? Все це питання, на які класичний фрейдизм не міг дати відповіді. Але саме у розв'язанні таких проблем і бачить свою заслугу один із напрямів сучасного фрейдизму — і насамперед в особі його видатного представника Фромма. За його уявленнями, не лише людина є продуктом історії, а й сама історія створюється людиною. Ось чому соціальна (історична) психологія має показати не тільки те, як змінюються й розвиваються пристрасті, бажання на основі соціального процесу, але не меншою мірою і те, як істотні сили людини стають продуктивними силами, що формують сам соціальний процес. На відміну від цієї точки зору класичний фрейдизм розглядає історію як результат дії психічних сил, що соціально не обумовлені.

Фромм не погоджується з тими теоріями, в яких заперечується роль людського фактора як однієї з рушійних сил соціального прогресу. Мова йде, зокрема, про ***Е.Дюркгейма*** та його школу, а також про біхевіористичні напрями в психології, що зводять психічне до пасивного відображення об'єктивних факторів культури.

Заслугу динамічної психології, основи якої закладені Фрейдом, Фромм убачає в тому, що її значення іде далі, ніж визнання тільки на словах людського фактора. Хоч не існує незмінної людської природи, останню не можна розглядати як безконечно здатну пристосовуватися до умов середовища без розвитку власного психологічного динамізму. Людська природа є

продуктом історичного розвитку, але вона має певні внутрішні механізми і закони, відкриття яких є завданням психології.

Для більш чіткого розкриття смислу психічних механізмів і законів, як вони виявляються в історії та онтогенетичній еволюції людини, Фромм висуває поняття **статичної** та **динамічної адаптації**. Перша форма адаптації залишає структуру характеру особистості незмінною. Людина лише набуває нові звички. За другої форми адаптації постають кардинальні зрушення в характерологічній структурі особистості. Так, якщо батько грубо "командує" дитиною, в неї може виникнути ворожість проти таких репресивних дій або страх, що приведе дитину до більшої покірності. Зокрема, поява неврозу свідчить саме про факт динамічної адаптації. Остання, як правило, пов'язується з перетворенням, ростом, розвитком психіки. Індивідуальні риси людини складаються з якостей і властивостей, що є більш змінними і краще виявляють пристосування до середовища. До цих рис Фромм відносить любов, деструктивність, садизм, тенденцію до підлеглості, пристрасть до сили відособлення, власне возвеличення, бережливість, схильність до чуттєвих задоволень, страх перед ними і т.д. Саме ці характерологічні риси розвиваються як реакції на певні умови життя.

Чим виразніше розвиваються в людині риси динамічної адаптації, тим певніше можна говорити про появу **індивідуальності**, а разом з тим і виникнення нової постановки проблеми свободи, її психологічного аспекту. Філософи і психологи встановили принципове положення про те, що розвиток людства і окремого індивіда починається зі стану єдності зі світом і спрямовується до усвідомлення власної суті як відокремленої від природи та інших людей.

Цей процес, який Фромм називає **індивідуацією**, сягає свого вищого розвитку в період від Реформації до сучасності. Він відбувається також в індивідуальному розвиткові людини, і Фромм пов'язує його безпосередньо з **проблемою свободи**. "В тій мірі, в якій індивід, образно кажучи, ще не звільнився від пупкового зв'язку, що сполучає його з зовнішнім світом, він відчуває брак свободи; але цей зв'язок дає людині життєву забезпеченість і похідні від неї відчуття належності до чогось стійкого і відчуття вкоріненості у щось субстанціальне"

Зв'язки, які існують ще до процесу індивідуації, Фромм називає **первинними зв'язками**. Вони виражають діяльний контакт дитини з матір'ю, члена первісного суспільства з общиною, середньовічної людини з церквою та соціальною верствою. Коли ж досягається стадія повної індивідуації, коли індивід стає свободним від цих первинних зв'язків, перед ним виникає нова проблема: йому треба так зорієнтуватися і вкорінитися у світі, щоб знайти забезпеченість іншими способами, ніж ті, які властиві його доіндивідному існуванню.

У процесі індивідуації Фромм виділяє два аспекти: зростання сил особистості та зростання її одинокості. Останнє пояснюється тим фактом, що людське існування і свобода з самого початку невіддільні. Тому термін "свобода" тут слід уживати не в його позитивному смислі (як "**свобода за-**

ради..."), а в негативному — як "**свобода від...** , а саме від інстинктивних форм детермінації людських дій.

Це стає першою передумовою дії справді людської — дії індивідуальної свідомості. Це свідчить також про появу розгорнутої вчинкової акції людини. За висловом Фромма, людина тепер стає вільною від солодких ланцюгів раю, але вона поки що не так вільна, щоб керувати собою для реалізації своєї індивідуальності.

Ось чому слід зауважити, що "свобода від..." не тотожна позитивній "свободі заради...". Усвідомлення цієї різниці допомагає з'ясувати основний **смисл всесвітньої історії** — досягнення людиною дійсної змістової свободи. Між іншим, розкриваючи думку про механізм втечі від свободи (авторитаризм, деструктивізм, автоматичний конформізм), Фромм вказує на певну схожість своєї концепції з концепцією Горні. Проте Горні має справу з невротичною особистістю, а Фромм — із нормальною. Крім того, Горні робить наголос на почутті страху як рушійній силі психічного розвитку, а Фромм — на зростаючій ізоляції індивіда.

Фромм показує **діалектичний характер становлення людської свободи**. З одного боку, це збільшення міці, об'єднання народів, панування над природою, зростання розуму, розвиток солідарності з іншими людськими істотами. Але, з іншого боку, посилення індивідуації означає поглиблення ізоляції, невпевненості і як наслідок — збільшення сумніву щодо гідності особистості, значення людського життя як такого. Єдино можливий перехід від негативної форми свободи до позитивної Фромм бачить у продуктивному пов'язуванні відношень індивідуалізованої та ізольованої людини до світу: її активна солідарність з усіма людьми, спонтанна активність, любов і праця. Але нове об'єднання індивіда зі світом відбувається вже не на основі первинних зв'язків, а в тих діях, учинках, в яких людина виступає як вільна й незалежна індивідуальність.

Позитивну свободу Фромм розуміє як "реалізацію самості" як повне утвердження унікальності індивіда. При цьому людина є центром і метою власного життя і не підкоряється чужим цілям. Спонтанна творча активність людини вважається відповіддю на проблему свободи. Нашим є тільки те, наголошує Фромм, до чого ми ставимося на основі творчої діяльності. Виходячи зі своєї концепції людини і "свободи заради...", Фромм висуває соціально-політичну програму: суспільство демократичного соціалізму, яке має створити економічні, політичні та культурні умови для повноцінного розвитку індивідуальності. Фромм вважає, що психологічні фактори не можуть бути причиною історичних подій. Вони складають лише "людський базис", без якого ті не змогли б відбутися. Для побудови повної картини історичного процесу до цього базису слід додати ще економічні та політичні умови.

Спроби Фромма розкрити діалектику історичної картини розвитку людського духу показують чимало цікавих і глибоких спостережень автора. Боротьба за творчий розквіт людської індивідуальності, проти будь-яких форм її пригнічення й поневолення — провідний пафос численних моно-

графічних праць, а також статей Фромма. І в прагненні до цієї мети Фромм, як, наприклад, і Ж.-П.Сартр, знаходить співчуття прогресивно мислячих людей усього світу.

Проте слід зазначити, що методологія нових спрямувань психоаналізу стоїть на значній відстані від справжньої діалектики. Надмірна переоцінка значення деяких компонентів психічної структури людини — головна "психологічна" вада неофрейдизму. Коли Фромм прагне розкрити глибинні мотиви поведінки людини, він як психоаналітик, природно, хоче проникнути "по той бік" свідомості індивіда, щоб дошукатися мотивів несвідомих. Так, психоаналітик вважає, що на рівні несвідомого в людині, наприклад, можуть панувати садистичні потяги, але сама особа свідомо вірить, ніби вона керується виключно почуттями доброчесності. Визначені Фроммом способи "втечі від свободи" для більшості людей не усвідомлюються як такі, і тільки психоаналіз, мовляв, може їх виявити. За такого підходу величезна кількість людських учинків зводиться до певних готових апріорних схем. Ось чому психоаналіз насправді виявляється лише напіваналізом.

Загальний та однобічно трактований **механізм учинку** ще не пояснює його конкретних історичних форм, які знаходять свій вияв насамперед у характері усвідомлення мотивацій. Підсвідомі мотиви у Фромма виявляються немовби поза історичним процесом і не в історичних формах. А чи можна погодитися з його думкою, що об'єкт людського вчинку, наприклад об'єкт ірраціональної деструктивності, і відповідні докази його вибору є лише вторинним за важливістю явищем? Виходить так, ніби деструктивні імпульси є іманентними пристрастями особи, і вони у більшості випадків успішно знаходять свій об'єкт. Таким чином, мимохіть вимальовується ухил до суб'єктивістського тлумачення психіки. Насправді психологічні механізми поведінки тісно вплітаються у тканину історичного смислу вчинків. Ігнорувати це ніяк не можна. Слід тільки знайти міру і способи їх взаємозв'язку.

Певні перебільшення можна виявити у Фромма, коли він відносить початок виникнення людської індивідуальності до періоду Реформації. Чи не слід глибше заглянути в історію? Чому, наприклад, ***Сократ*** або ***грецькі трагіки***, що вже міркували над проблемою зв'язку божественного і людського, не можуть вважатися видатними індивідуальностями? Видатний американський єгиптолог ***Дж.Брестед*** вважає першою індивідуальністю в історії людства єгипетського фараона Ехнатона, що здійснив велику релігійну реформу, пов'язану з культом Сонця. Якщо вищим проявом індивідуальності визнавати неповторні продукти творчості, то їх можна знайти і в більш ранні періоди людської історії.

Психоаналітична концепція Фромма схиляється до обновлених форм антропологізму. Вона розглядає людину поза її класовими спрямуваннями і відшукує глибинно-психологічний базис порочних і добрих вчинків. В одній з останніх робіт Фромм указує, що справжня природа людини була принципово розкрита Фрейдом, а не екзистенціалістами. І знову він твердить про

якісь передіснуючі базові схильності людини до добра і зла, яких до Фрейда не змогла виявити ні теологія, ні філософія.

Що є людина: вовк чи вівця? — ось основна проблема західної думки. Представники Ренесансу і Просвітництва вчили, ніби все зле в людині є тільки результатом обставин, отже людина не має реальної можливості вибирати. Зміна обставин, які породжують зло, автоматично приведе до виникнення добра. Фромм приписує цю точку зору і марксистській філософії. Тільки **розуміння підсвідомої динаміки поведінки** дає змогу, за Фроммом, зрозуміти саму поведінку, її корені, динаміку та енергію, допомагає дослідити виникнення та характерні риси "базових орієнтацій" людини.

І от новітній психоаналіз віднаходить три феномени, які утворюють базис для найбільш порочних і небезпечних форм людської орієнтації: **любов до смерті, злісний нарцисизм** та **симбіотично-інцестуозна фіксація**. Ці три орієнтації при їх комбінуванні утворюють **синдром руйнування**, який спонукає людину руйнувати заради руйнування і ненавидіти заради ненависті. На противагу цим орієнтаціям існує **синдром росту**, який полягає у любові до життя (як протилежність любові до смерті), любові до людини (протилежність нарцисизму) і в незалежності (протилежність симбіотично-інцестуозній фіксації). Лише у меншості людей повністю розвинені один або два синдроми. Відкидаючи можливі закиди щодо фаталістичного відтінку такої концепції, Фромм говорить, що кожна людина йде вперед у напрямку, який вона сама обрала: життя або смерть, добро або зло. Так, садизм не є результатом злого впливу, поганої звички і т.д. Це така ж за інтенсивністю сила в людині, як і бажання жити.

Позитивні та негативні орієнтації не є окремими рисами особи, а становлять загальну орієнтацію, весь спосіб буття, що виявляється в тілесних процесах, емоціях, думках, смаках тощо.

Фромм прагне розвинути теорію Фрейда в напрямку розкриття суперечності між Еросом і деструкцією, між тим, що споріднене з життям, і тим, що споріднене зі смертю. Саме ці суперечності є найбільш фундаментальними. Така дуалістичність людської істоти, проте, не виражає два біологічних інстинкти, аж поки не переможе інстинкт смерті. Фромм вважає цей інстинкт злоякісним феноменом, який починає панувати в тій мірі, в якій Ерос не може розгорнути своїх потенцій. Інстинкт смерті психопатологічний і не є (тут Фромм заперечує Фрейду) предметом нормальної біології. Таким чином, **інстинкт життя створює первинну потенцію в людині, а інстинкт смерті — вторинну**. Первинна потенція розвивається в тому випадку, коли є належні умови для життя, насамперед свобода, подібно до того як зерно проростає, коли є необхідні вологість, температура і т.д. Якщо бракує належних умов, з'являються некрофільські тенденції, які починають домінувати.

Людина заглиблюється в **конфлікт**, породжений дуалістичністю своїх потенцій. Перебуваючи в роздвоєності, вона повинна вибрати між двома можливостями: **регресом** або **рухом уперед**, поверненням до архаїчності або розвитком гуманності.

Фромм вважає, що сутністю людини є не специфічна субстанція, наприклад добро або зло, а суперечність, яка вимагає розв'язку, який може бути тільки регресивним або прогресивним. Людина реалістичних поглядів розцінює добро і зло як реальні потенції. Психоаналіз покликаний вивчати умови розвитку цих потенцій. І серед цих умов виступають свобода й несвобода. Фромм прагне конкретної постановки цього питання. Він твердить: "Проблема свободи на протилежність детермінізму є в дійсності проблемою конфлікту схильностей та їх відповідних напруг". Фромм прямо заявляє, що смисл проблеми свободи полягає у здатності йти за голосом розуму, здоров'я, благополуччя, свідомості, проти голосу ірраціональних пристрастей.

Дальший виклад **проблеми свободи** у Фромма показує, що він не залишається на психологічному рівні її розв'язання, а непомітно переходить до рівня філософського, не витримуючи, втім, чіткого розмежування цих двох аспектів. Психологічний профіль цієї проблеми, переростаючи у філософський, приводить до появи третьої точки зору, яка ніби піднімається вище волюнтаризму і детермінізму і яку Фромм називає **альтернативізмом**. Ця точка зору заперечує свободу вибору як формальну абстрактну здібність, яку людина може мати або не мати. Це радше функція характерологічної структури особистості. Одні люди не мають свободи вибрати добро, тому що їхня характерологічна структура втратила цю здатність. Інші люди не мають можливості вибрати зло. Це два крайніх випадки. Проте у більшості людей співіснують протилежні схильності, які збалансовано так, що вибір можна здійснити. **Вчинок** виявляється результатом взаємодії сил конфліктуючих схильностей у характері особистості.

Людські дії, за Фроммом, завжди детерміновано схильностями, що коріняться у підсвідомих силах особистості. Коли ці сили досягають такої інтенсивності, що визначають дії людини, з цього часу вона вже не має свободи вибору. Коли ж протилежні схильності ефективно взаємодіють, людина дістає таку свободу; щоправда, вона обмежена існуванням реальних можливостей, "детермінованих тотальною ситуацією". Свобода людини полягає в її спроможності вибору між існуючими реальними можливостями (альтернативами) і може бути визначена як дія з усвідомленням необхідності, але на основі усвідомлення альтернатив та їхніх наслідків. Кожна подія, аналізована окремо, має свою причинну зумовленість. Але в тому, що передувало події, могло бути кілька мотивацій. Які з цих можливих причин дають основу для вчинку, буде залежати від усвідомлення людиною певних моментів рішення. Фромм пов'язує з цим характер відповідальності людини за її вчинки. Людина несе відповідальність у тому випадку, коли має можливість вільно обрати моральне спрямування свого вчинку.

Фромм не виявляє чіткої філософської позиції в питанні про свободу і детермінізм людської поведінки. Його концепція альтернативізму, побудована зі спробою врахування психологічних законів поведінки, неспроможна показати специфіку саме психічного детермінізму. А без вирішення цього завдання провідні теоретичні засади психології все ще залишатимуться в тіні підсвідомого дуалізму.

У спеціальному дослідженні, присвяченому марксистській концепції людини, Фромм указує на велике значення **принципу особистості в історичному розвитку**, намагається виявити її духовні потреби, цінності відповідно до марксистського погляду на людину і критикує тих, хто, на його думку, фальсифікує Маркса в цьому питанні. Внесок Маркса у революційну теорію Фромм тлумачить досить своєрідно: "Мета Маркса, соціалізм, яку основано на теорії людини, є по суті пророчим месіанізмом, перекладеним на мову XIX століття".

Розглядаючи одну з найважливіших ідей Маркса про те, що **людина сама творить свою власну історію**, що вона є творцем самої себе, Фромм бачить у цьому підставу назвати марксистську концепцію людини гуманістичним екзистенціалізмом. Фромм вважає, що ця концепція викривлюється в теорії та практиці комуністичного будівництва, оскільки головна мета комуністів полягає у виробництві максимуму продукції, що є гаслом і капіталістичного світу. На противагу цьому вказується, що для Маркса метою соціалізму є емансипація людини та всебічний розвиток усіх її духовних здібностей.

Однією із складових вчення Фромма про сучасне суспільство та природу людини є **проблема співвідношення етатизму та індивідуалізму**. Ще ***Наполеон*** якось зауважив, що місце старого фатуму тепер (на переломі XVIII і XIX століть) займає політика. Правда, вона існує з часів появи організованого життя людини. Проте політика в XIX і XX століттях стає домінантою суспільного життя. Вона крок за кроком просякає його наскрізь, цілеспрямовано і свідомо, хоч не завжди можна передбачити її наслідки.

Суспільство, яке з метою розгортання творчих сил людини почало з індивідуалізму в найширшому значенні цього слова, пішло шляхом тоталітарного об'єднання людей. Держава заінтересована в індивідуальній творчості таланту, генія, але прагне підкорити цей геній своїм цілям: утримати себе у відповідних кордонах і у взаємодії внутрішніх структур та компонентів. Держава може існувати тільки за умови певного шаблону, стереотипу думання, поведінки людей, як існували стародавні людські спільноти за умови єдності мови, світогляду, звичаїв. Але будь-яка спільнота може вижити лише тоді, коли розвиватиме свій **творчий потенціал**, певною мірою "відпускаючи" індивідуальність до неповторних творчих виявів. **У цій суперечності між тоталітаризмом і творчою свободою індивідуальності проходить історія людства**.

"Інстинктивно" спільнота відшукує оптимальне поєднання етатизму та індивідуалізму. Відродження дало людству індивідуалізм титанів, але від цього потерпала держава. Де є перекіс в їхніх відношеннях або неузгодженість у зв'язках, там постає критика етатизму або індивідуалізму — спочатку словесна, а потім збройна. Державу над усе цікавить розвиток продуктивних сил. Вона видає субсидії наукам, але найбільше її приваблює наука, яка дає швидку віддачу.

Всю державну будову з усіма її інституціями завершує **ідеологія**. Це ак-

тивне знаряддя, а не мертве відображення суспільного життя. Ідеологія вказує, яку техніку, науку, промисловість, технологію, літературу, яке мистецтво, право тощо розвивати та в якому напрямі. Держава здійснює свій етатизм (це не тавтологія), опираючись на ідеологію.

Існує велика когорта адептів пануючої ідеології. Існують також завзяті критики суспільного ладу, що виявляють неабияку дотепність ("Критика критичної критики"). Висуваються ідеали суспільного життя, ідеальної людини при повному незнанні (або нехтуванні) психології реальної людини. "Реальність" нежиттєвих ідеалів прагнуть забезпечити ентузіазмом партійних згуртувань, масовістю об'єднань з урахуванням побутової кон'юнктури.

Консерватизм і революційність є межами державного життя, і реальне життя людини не завжди може емансипуватись від їхніх зазіхань ("Якщо не будете як ми, ми вас знищимо!").

Справжнє життя людини проходить у "мистецтві для мистецтва", "науці для науки", в "сім'ї для сім'ї", у спілкуванні з природою, тваринним і рослинним світом, у спілкуванні з вищими цінностями, позбавленими ідеології етатизму. Людина прагне залишитися самою собою — поза політичними пристрастями.

"Брат мій — ворог мій" — зауважив назвою свого твору ***Р.Олдінгтон***. Цей феномен взаємної ворожості було тлумачено через концепцію "втечі від свободи", концепцію, що походить від глобальної теми "Великого Інквізитора", котра уособлює типову форму етатизму. ***Гоббс*** назвав цей феномен "Левіафаном".

"Втеча від свободи", **ескапізм** — принцип поведінки, що походить від назви книжки Фромма. У другій половині XX століття цей термін став вельми поширеним у соціології, соціальній психології, філософії, адже він означає своєрідність способу суспільного життя.

У зв'язку з викладом ідеї етатизму слід зробити зауваження щодо тлумачення самого поняття свободи. Ніякої "втечі від свободи" не існує, адже немає свободи як предмета цього тлумачення. Це примарна свобода, яку людина не осягла як свободу, адже все відбувається на несвідомому рівні. Насправді людина знаходить свободу (як вона її усвідомлює) в тих залежностях, в які вона вступає. Страхітлива її **одинокість**, а не свобода. Вона прагне спілкування, хоча б авторитарного. Якщо вона тут бачить авторитет, то в цьому знаходить своє задоволення. Вона має **свободу як своє самовизначення**. Ідеологічна спрямованість тут виноситься за дужки, і до свободи не має ніякого стосунку. Якщо дотримуватись думки Фромма, то будь-який вступ людини у спільноту є втечею від свободи. Інша справа, що людині буває важко визначити себе, вона дістає свободу тоді, коли хтось інший допомагає їй це зробити.

Свобода, про яку говорить Фромм, є **абстрактна свобода**. Абстрактна свобода пригнічує людину, вона є несвободою, людина тікає від цієї несвободи, самовизначаючись, пізнаючи, знаходячи саму себе.

Свобода відшукується у підкоренні собі іншого: людей, природи. І в цьому найважливіший сенс осмислення свободи. Відносно мене інші несвободні, тому я маю підставу відчувати себе вільною істотою, хоч об'єктивно кожна істота, в тому числі homo sapiens, водночас є і вільною, і залежною.

РОЗДІЛ 21

НОВІТНІ ФОРМИ ТА ІДЕЇ ПСИХОАНАЛІЗУ

Психоаналіз вогню і фантазії. Сублімація у творчості та катарсис. Г. Башляр (1884—1962)

Теоретик епістемології, естетик, психолог, енциклопедист за своїми творчими інтересами — французький філософ ***Гастон Башляр*** намагається з позиції психоаналізу дослідити феномен винайдення людиною способу здобування вогню — фундаментальний факт людського існування. Філософ показує психологічні основи цього феномена, недосконалість його позитивістських тлумачень і разом з цим розгортає низку оригінальних ідей щодо людського існування взагалі та окремих його форм. Зокрема, Башляр формулює значну кількість **нових психоаналітичних комплексів** — Прометея, Емпедокла, Новаліса, Пантагрюеля, Гофмана; відтак здається, що читач може вільно продовжити цей ряд у безконечність, аби потім, зрештою, спитати: а що ж таке поняття комплексу в психології взагалі, чи йде воно до свого начала — архетипів колективного несвідомого та несвідомого індивідуального?

Тонкі й глибокі роздуми Башляра щодо **психоаналізу вогню, фантазії та творчості людини** показують, з одного боку, спробу стверджувати ідейні засоби класичного психоаналізу з його панівною ідеєю лібідо; з іншого — саме наполегливість і послідовність думок Башляра виявляють однобічність психоаналізу в цілому, представники якого одним і тим же інструментарієм намагаються пояснити неврози тещі, яка покохала зятя, здобуття вогню і появу ідеології комунізму. Тут немає нічого дивного: будь-яка теорія, яка себе поважає, поширює свої способи тлумачення окремого феномена до

тлумачення Всесвіту. Так учиняв ***В.М.Бехтерєв*** зі своїм рефлексологічним вченням, біхевіористи різних спрямувань та ін. Мова йде про випадки, коли окрема теорія розширюється до всезагальних світоглядних, зокрема філософських, засад.

Психологічні праці Башляра спрямовані переважно до тлумачення проблем "психологічної" творчості, найбільше — фантазії та певних — "комплексних" — форм поведінки. Це "*Психоаналіз вогню*" (1937), курс лекцій "*Здатність до уяви*", прочитаних у Сорбонні (1954—1955). Незадовго до смерті Башляр видає книгу "*Поетика уяви*", де він так чи інакше переступає межі психоаналізу, заглиблюючись у філософську проблематику творчості.

Башляр звертається до проблем, у вирішенні яких важко досягти об'єктивного підходу: це психологія переконання щодо природи вогню. Характер тлумачення обирається психоаналітичний. При цьому зауважується, що "вогонь вже не є предметом наукового вивчення", адже тут включаються особистісні інтуїтивні уявлення. При вивченні уявлень про вогонь Башляр намагається поєднати суб'єктивне й об'єктивне. Він ставить у центр уваги людину, що в самотності заглибилась у свої думки біля домашнього вогнища, де вогонь такий же ясний, як і свідомість самотності: "стражденна душа поділиться і своїми спогадами, і своїм горем, — для цього потрібен лише зимовий вечір, завірюха за стінами будинку та вогонь, що яскраво горить"

Башляр у своїх міркуваннях прагне спертися на фантазію, адже й наука має на неї опиратись: уява без кінця повертається до прототем, відтворює роботу примітивної душі, маючи поряд досягнення високорозвиненої думки і висновки наукових експериментів. Фантазія дає можливість виявити приховану постійність культу вогню. У цьому — підстави уявлень про смисл психоаналізу суб'єктивних перспектив, що стосуються пізнання феноменів вогню, або **психоаналізу вогню**. Башляр наводить велику кількість наукових творів XVII—XVIII ст. про вогонь. Обираючи засіб пізнання, автор стверджує, що без самоіронії ніякий прогрес в об'єктивному пізнанні неможливий.

Вогонь і повага. Комплекс Прометея. Уявлення про **всюдисутність вогню** — вихідне для розуміння його універсального значення. На жаль, Башляр не використав величезний фольклорний матеріал щодо вогню, зібраний і тлумачений, зокрема, у книзі ***О.М.Афанасьєва*** "*Поетичні погляди слов'ян на природу...*" (1870), а спирається лише на західні джерела, найбільше ***Дж.Фрезера***, ***К.Г.Юнга*** та ін.

У народних поглядах вогонь має завжди двоїсте значення: добро і зло, рай та пекло, ласка й тортури. Він дає блаженство і вимагає поваги. Він — універсальне начало пояснення світу. Виходячи з цих фантазійних припущень Башляр пропонує **метод психоаналізу об'єктивного пізнання**. У несвідомому існують цінності, що впливають на основи емпіричного й наукового пізнання. Треба виявити сліди дитячого досвіду в досвіді науковому.

Так виявляється участь несвідомого в науковому розумі, створюється переконання, що формування уявлень у різних сферах досвіду збігаються.

Башляр наполягає на тому, що соціальне в досвіді з вогнем переважає природний досвід. Так виникає повага до вогню, адже батьки завжди застерігають дитину від нього. Соціальна заборона — це наше перше всезагальне знання про вогонь. Особистісне пізнання пов'язане безпосередньо з проблемою неслухняності. Дитина виступає маленьким Прометеєм, коли запалює багаттячко зі своїми друзями. Отже, Башляр пропонує позначити цю форму поведінки як комплекс Прометея — сукупність спонукань, в силу яких ми прагнемо зрівнятися в знаннях з нашими батьками, а далі їх перевершити. Комплекс Прометея — це "Едипів комплекс розумового життя".

Вогонь і фантазія. Комплекс Емпедокла. Тут Башляр розглядає образи, навіяні споглядання вогню. Він кличе людину до мрії, він же є символом спокою. Не можна зводити користь від вогню тільки до варіння та обігрівання. Адже **людину створює бажання, а не потреба**.

Вимальовується новий комплекс: у ньому поєднано любов до вогню та інстинкт смерті, що й було визначено Башляром як комплекс Емпедокла. Піддаючись несамовитій пристрасті, кидаються у вогонь рої білявих метеликів. Вони п'яніють від сяйва, сповнюються захопленням. Зливаються воєдино смерть, вогонь, любов. Метелик-одноденка, приносячи себе в жертву всеспалення, дає нам настанову вічності. У смерті — гарантія того, що ми перейдемо в інший світ, але в утробі вогню смерть перестає бути смертю. Споглядання вогню звертає нас до самих джерел філософської думки. Вогонь був одним із елементів Всесвіту мабуть тому, що в ньому — начало мислення, найцінніше джерело фантазії.

Цілісність художніх творів зумовлюється втіленням певних комплексів. Якщо їх немає, твір позбавлено коренів, що йдуть у грунт несвідомого. "Емпедокл" ***Гельдерліна*** має естетичну цілісність саме тому, що висвітлює комплекс Емпедокла. Адже останній надає перевагу смерті, що розчиняє його в чистій стихії Вулкана. Це воістину космічна смерть, коли разом з мислителем гине увесь Всесвіт.

Поклик вогню залишається важливою темою у будь-якому тлумаченні природи людини та її поведінки. Гераклове вогнище слугує в поезії природним символом долі людського роду. Так здійснюється несвідома робота фантазії. Виходячи з цього тлумачення можна стверджувати, що уява виявляється сильнішою, ніж досвід.

Психоаналіз і первісна історія. Комплекс Новаліса. Хоч психоаналіз зробив чимало для інтерпретації психіки первісної людини (***К.Г.Юнг*** та ін.), проте раціональні пояснення тут не можуть бути цілком вичерпними.

Відкриття первісної людини неадекватно (суто позитивно) тлумачаться сучасною наукою, адже вона не враховує психологічних умов цих відкриттів. Завдання, яке ставить у зв'язку з цим Башляр, — виявити

несвідоме у свідомому, суб'єктивні цінності — в об'єктивній очевидності, фантазію — в досвіді. Адже й наука використовує уяву, а потім перевіряє її продукти експериментально.

Раціоналістичне пояснення видобування людиною вогню зводиться до "теорії двох сухих паличок". Але як же люди могли цього дійти? Раціоналісти не входять у ситуацію первісної людини, адже **у природі таке явище ніколи не спостерігалось**. Жоден із способів отримання вогню тертям, що використовуються примітивними народами, не міг бути безпосередньо підказаний спостереженням якого-небудь природного явища. На це звертав увагу також ***Шлегель***. Башляр стверджує, що з позиції психоаналізу, зрештою, можна вивести вірогідне пояснення.

Тертя — це досвід відверто сексуального характеру. Любов була першою науковою гіпотезою об'єктивного відтворення вогню. Прометей — радше палкий коханець, ніж філософ-інтелектуал, а помсту богів щодо нього викликано ревнощами. ***М. Мюллер***, видатний лінгвіст, зауважував, що вогонь є сином двох шматків дерева. Пояснення цього Башляр шукає в інтимному досвіді делікатного доторкання — ласки, від якої пломеніє тіло коханого. Все це свідчить про спорідненість кохання і вогню. Психоаналітичне тлумачення найбільш істинне: первісною властивістю рухливості наділено людську руку, яка імітує інтимні ласки. Перед тим як стати сином дерева, вогонь був сином людини. Башляр наводить велику кількість трактатів, переважно XVII ст., в яких здогадки психоаналітичного плану виражені досить яскраво.

Тертя шматків сухого дерева давало людині задоволення, адже в її фантазії панувала сексуальність. Часто для добування вогню рекомендують брати шматки дерева різних порід. При енергійному терті **євритмія** викликає **еіфорію**. Ритми гармонізуються.

Сам Башляр крок за кроком проводить невтомний пошук лібідо та його сублімації в усіх видах людської діяльності. Башляр незгоден із ***Фрезером***, який діяльність первісної людини тлумачить надто утилітарно, а не з позицій психологічного задоволення. Мова йде про працю *"Міфи про походження вогню"*, в якій серед тисячі тільки дві-три тлумачаться в дусі лібідо. Башляр зазначає, що первісна феноменологія є **феноменологією афективності**: із фантомів вона творить об'єктивні сутності, бажання перевтілює в образи, соматичний дослід — у матеріальний, любов — у вогонь. Близькі думки ще задовго до Башляра були сформульовані ***Л.Леві-Брюлем***.

Усю поезію ***Новаліса*** можна було б інтерпретувати з позиції психоаналізу вогню. В ній яскраво виражено потяг героя **пережити первісний стан**. Тут виступає і Божество тертя — творець вогню і кохання. Башляр вважає феномен Новаліса таким характерним, що типізує його в особливий комплекс. Новаліс живе більше концентрованим теплом, ніж променистим сяянням світла. У нього на перше місце, передуючи *гетевському* світлу, виступає ласкаве темне тепло, що пронизує собою усі фібри буття.

Пірофеноменологія. Комплекс Пантагрюеля. На думку Башляра, вогонь був вихідним предметом міркування, **першим феноменом**, адже він є супутником жадоби кохання. У споглядані вогню первинно склалася доля розуму, що породжує поезію та науку. Homo faber — людина поверхова. Той же, хто мріє біля вогню, перебуває у становленні.

Вогонь є перший фактор феномена світу, адже цей світ **мінливий**. І вогонь все змінює. **Першофеномен** — це не тільки феномен полум'я, живого, співучого, це феномен, що постає завдяки вогню. Перший феномен є **пірофеноменом**. Помилка науки (і філософії) полягає в тому, що вогню надають субстанціального значення. Уявлення про "харчування" вогню (донаукове несвідоме) приводить до необхідності виставити ще один комплекс — Пантагрюеля. Зрозумілий як субстанція, вогонь створює об'єктивність суджень. Так, тепло пояснюється подрібненням їжі у шлунку. Припускають невидимий вогонь у надрах речового світу, матерії. Це своєрідний "калоризм", коли неживе приєднується до тваринного стану. Інтеріоризація вогню дає підставу для виникнення різного роду інтелектуальних суперечностей. Предметом обговорення виступають не об'єктивні якості, а суб'єктивні. З них починається пізнання, але далі, використовуючи термін ***Піаже***, можна говорити про децентрацію. Вчений відмовляється від особистісного характеру свого знання і прямує до соціалізації своїх переконань.

Комплекс Гофмана. ***Е.Т.А.Гофман*** і ***Е.По*** порівнюють вогонь, горіння з ефектом, що спричиняє алкоголь. Гофманівський алкоголь пломеніє. Він має чисто чоловічі якості вогню. Алкоголь По утоплює, приносить забуття і смерть. Це чисто жіночий знак води. У XVII ст. часто говорили про самозагоряння людей, просякнутих алкоголем. І в художній літературі (***Е.Золя*** та ін.) є чимало аналогічних розповідей, хоча Башляр знаходить у Золя в цьому плані убогий субстанціалізм, плоский реалізм і т.д.

Так, і мрійники-новелісти, і розважливі романісти — всі відштовхуються від одних і тих же образів і прямують до однакових ідей, і всі вони — завдяки комплексу Гофмана — прив'язані до первісного образу, до єдиного дитячого враження. Кожний збагачує свій предмет споглядання з суб'єктивної сторони. Але, що б не бачили люди в полум'ї, **ціннісні відношення** властиві усім мрійникам: вони пристрасно шукають пояснення якого-небудь аспекту полум'я, з сердечною відданістю "причащаються" до явища, яке, зачаровуючи, обманює їх. Це — велика тема людської культури: **відношення образу світу до самого світу**. Хоч би яку тему висвітлював проникливий автор, він стикається з цією проблемою, зокрема відношення ідеалізованого образу і світу, і виражає цим основоположні засади свого світогляду.

Ідеалізація вогню: вогонь і чистота. Всупереч психоаналізові Башляр твердить, що пригнічення є актом нормальним, корис-

ним, навіть таким, що дає задоволення. Культурна творчість несе радість, яка є **радістю опору**. Задоволення бере гору над необхідністю. На думку Башляра (і це підтверджується грунтовною психологією творчості), лікування полягає не у звільненні пригнічених потягів, а в тому, щоб несвідоме пригнічене змінилось на усвідомлене за підтримки волі до одужання.

Насолода стає ще глибшою, коли людина торкається **об'єктивного** пізнання **суб'єктивного**, коли в ній відкривається **вселюдське**, коли вона поєднує моральні правила з законами психології. Тоді опалююче нас полум'я стає джерелом світла. Пристрасть виявляється бажаною. Любов породжує сім'ю. Вогонь перетворюється на вогнище. Тут немає охолодження почуттів. Тому, хто шукає одухотвореності, очищення приносить неосяжну радість, а свідомість чистоти освітлює її неземним світлом. Природний потяг розширюється безмежно і набуває якісних змін. Так здійснюється не природна, а "діалектична" сублімація, що перебуває у систематичному свідомому пригніченні. У цьому й полягає одна з рушійних сил фантазії та творчості в цілому.

Правда, вогонь інколи виступає і як символ гріха й зла, коли йде мова, зокрема, про його сексуальне значення з демонічним відтінком. Але вогонь переважно є символом очищення. Башляр, зокрема, висуває мету — визначити об'єктивне коріння поетичних образів і моральних уявлень, згідно з якими вогонь усе очищає. Вогонь відділяє одну речовину від іншої та усуває їхню нечистоту. Однорідність тому пов'язується з чистотою. Вогонь не тільки знищує бур'яни, а й дає добриво для грунту. Про це вже казав ***Вергілій***. Уникнення зла і створення блага підводить нас до розуміння істинної **діалектики об'єктивного очищення**.

Проте справжню діалектику ідеалізації вогню Башляр убачає у феноменологічній діалектиці вогню і світла. Перетворення вогню на його іпостась — світло — викликає в пам'яті новалісівський принцип трансценденції: "Світло — це геній феномена вогню". Світло — не тільки символ чистоти, але й дійове її начало. Світло очікує на душу, і в цьому Башляр бачить основу духовного осяяння. Можна було б додати, що у цьому тлумаченні входить у свої права "світильник Психеї", спрямований не тільки на зовнішнє, а й на внутрішнє. Самє Новаліс описує перехід внутрішнього вогню до світла вищого, небесного. Він зауважує: "Моя любов перетворилася в полум'я, і воно поступово спалює в мені все земне". Людина підноситься до яснобачення. Ідеалізація любові у Новаліса виступає як дар осяяння. Башляр запитує: "А у Сведенборга вогонь залишає попіл?" Цікаве питання взагалі. Його можна вирішити, лише доповнюючи психологічний аналіз уяви об'єктивним дослідженням образів, що нас чарують.

А психологічний аналіз свідчить: уява більшою мірою, ніж воля, ніж життєві поривання, втілює **творчу силу душі**. Людина є результатом роботи своєї уяви. Вона й створює, і обмежує, показуючи рубежі розуму. Разом із тим вона працює на вершині розуму. Звідси двоїстість поривань людини. Усі її комплекси, пов'язані з вогнем, хворобливі, вони одночасно породжу-

ють і неврози, і поезію, це комплекси-перевертні. Людина досягає щастя то в русі, то у спокої, то в полум'ї, то в попелі.

У резюме до свого психолого-філософського есе Башляр показує суперечність людського життя: бути у владі комплексу або Прометея, або Емпедокла. Вогонь тлумачиться як причина "плідного архаїчного комплексу". Спеціалізований аналіз має зняти хворобливу роздвоєність цього комплексу, виявити активну діалектику, завдяки якій уява набуває істинної свободи, отримує істинне передвизначення творчої сили душі.

Структурний психоаналіз. "Феноменологія духу" Гегеля у світлі лібідозних потягів. Ж.Лакан (1901—1981)

Дослідники життя і творчості ***Жака Лакана*** зазначають його розквітчаний барокковий стиль у працях із психоаналізу та психіатрії. Його вчення було певним відступом від правовірного психоаналізу, що позначилося на поділі французьких психоаналітичних товариств у 1953, 1964 і 1980 рр. Лакан виступив як психіатр у французькій клінічній традиції вже у 1920 р. в Парижі, а як психоаналітик у 1930 р., змолоду був членом сюрреалістського та філософського авангардистських гуртів. Він був одним із перших прихильників ***М.Гайдеггера***, перебував під впливом ***кожневських*** лекцій про ***Гегеля***, збагатив психоаналіз філософськими екскурсами і поетичним підходом до животрепетних проблем людського життя.

Існує тенденція окремо досліджувати можливий (чи реальний) діалог між марксизмом і психоаналізом. ***Льюїс Альтуссер***, провідний французький комуністичний філософ, у 1963 р. запросив Лакана взяти участь у семінарі в Еколь Нормаль, зважаючи на його широку міждисциплінарну активність у науці. Альтуссер опублікував статтю "*Фрейд і Лакан*", в якій було проголошено, що ***Маркс*** і ***Фрейд*** створили нові науки, відкрили нові об'єкти знання, обидва визначили нові підходи до соціального життя, перебуваючи під впливом культурної спадщини свого часу. Фрейд оформив свою теорію на концептуальних засадах біології, механіки і психології. Маркс використовував Гегелеві ідеї щодо активності суб'єкта. Альтуссер вважав діяльність Лакана як таку, що базується на марксистській ідеології. Він розглядав Лакана як мислителя, що намагається тлумачити психоаналіз без відношень до єдиної, уніфікованої концепції "самості", або "ego"

У 1968 р. виник несподіваний інтерес до лаканівського психоаналізу, коли, здавалося, наставало узгодження екзистенціалізму і марксизму, зокрема

щодо думки про можливість **індивідуального вибору** та **індивідуальної відповідальності**. Але оскільки теорію "Я" екзистенціалізм віднайшов у працях ***Декарта***, індивідуальність тлумачилась як раціональний фактор, що може усвідомлювати мотиваційні засади своєї дії. Це була філософія індивідуальної незалежності та можливості раціонального вибору.

У 60-х роках частина психологів виявляла прихильність до ідеї самовираження, насолоди й сексуальності. Лаканівська ж теорія розкривала соціальну та лінгвістичну конструкцію самості, а також проблему взаємовідношень індивіда і суспільства. Для Лакана не існує бар'єрів між самістю і суспільством. Людське буття стає соціальним у зв'язку з оволодінням мовою. Остання водночас конституює людину як суб'єкта. Разом із тим твори Лакана, які виражають його позицію щодо мови, мають певну стилістичну розхитаність: теорію мови наскрізь пронизують суперечності між теоретичним і поетичним началом. Його асоціативний стиль не переконує, але сильно впливає на читача грою слів, використанням символів, знаків і т.д.

Своєрідним досягненням Лакана є поєднання в його теорії феноменології та структуралізму. Його ранні праці збігаються з часом формування французької феноменології під впливом Гегеля і Гайдеггера. Структуралізм дає можливість Лакану говорити про **системи інтерпретації**. Його феноменологія підкреслює вільну самість суб'єкта, його структуралізм підкреслює мовний детермінізм. Структуралістські засади не заперечують визнання **активності суб'єкта**.

Лакан пов'язаний також і з герменевтичною традицією, згідно з якою соціальні явища визначають поведінку людини. Завдання соціальних наук полягає не в поясненні (як традиційно це робить психіатрія), а в **розумінні**. Проте Лакан визнає, що в інтерпретації нерідко нав'язуються суб'єктивістські твердження.

Докторські тези Лакана "*Про параноїдні психози та їхні відношення до особистості*" цікаві тим, що він писав їх до появи праць ***Ф. де Соссюра***, присвячених структурній лінгвістиці. Він ще не був психоаналітиком і лише наближався до вчення Фрейда і до відмови від фізіологічного редукціонізму.

Головною темою творів Лакана нерідко визначають його непримиренний **антибіологізм**, хоч починав він з того, що визначав органічні причини розумових розладів. Згодом факт хвороби постав для нього як наслідок порушень комунікації, яка саме тому має бути інтерпретованою. Причинові пояснення не вичерпують суті. На думку Лакана, особистість не є "розумом", а є цілісним буттям. Психологія особи невіддільна від її власної історії.

Вже як психоаналітик Лакан зробив кілька критичних зауважень щодо фрейдівської теорії, насамперед її біологічних засад. За Лаканом, сама біологія завжди інтерпретована людським суб'єктом через структуру його мови, відтак не слід, зокрема, говорити про "тіло" до позначення його мовою. Опис поведінки від рівня біолого-анатомічного до символічного показує, що культура накладає відбиток на анатомічні структури.

Лакан заперечує не тільки поведінкознавство *Павлова* і *Скіннера*, але й американських его-психологів — *Фромма* і *Горні* — зокрема за те, що вони наголошують на пристосуванні індивіда до соціального оточення, що вони "розбавляють водою" і "підсолоджують" фрейдівські ідеї щодо несвідомого та інфантильної сексуальності. Егопсихологія твердить, що самовдосконалення можливе без звернення до соціальних факторів.

Твердження Лакана про його трансформацію фрейдівського вчення потребує поправки. Лакан зберігає основні поняття психоаналізу, але жонглює ними, щоб створити нову систему. Він визнає **принцип об'єктивності** в дослідженнях психічного, але не об'єктивність природничої науки. Він виявляє зацікавленість математичною логікою і водночас поезією і в своїх працях намагається їх поєднати. Завдяки його теорії мови повернення до Фрейда стає неможливим. Текст не може мати недвозначний, первісний смисл. Аналітики повинні звертатися прямо до несвідомого, а це означає, що вони мають бути терапевтами (практикуючими лікарями) мови несвідомого, яка й породжує поезію, жарти, внутрішні ритми. У слові переживаються причинові ланки розкладу та численні асоціації.

Знайомство з першоджерелами показує, що лаканівська психоаналітична теорія частково заснована на відкриттях структурної антропології та лінгвістики. **Несвідоме** бачиться як прихована структура, схожа на мову. Знання про світ інших людей, про самого себе також визначається мовою. Вона є засадою усвідомлення чогось як певної сутності. Діалектика "Я" і "Воно" визначає суб'єкт за допомогою їхньої взаємної опозиції. Мова є також засобом соціальних актів, культури, заборон і законів. Так, маленька дитина має манери, прагне бути вражаючою, поміченою, але не усвідомлює все це.

> Лакан згадує опис дитячої гри у книзі Фрейда "*По той бік принципу задоволення*". Дитина має бавовняний клубок із мотузкою, прив'язаною до нього. Тримаючи мотузку, вона намагається кинути клубок через край свого ліжка. Звук, який вона при цьому робила, Фрейд пояснював як спробу сказати слово "weg" (пішов геть). Коли ж дитина притягувала клубок назад, вона вітала його появу чимось схожим на "da" (тут). Ця гра давала змогу півторарічній дитині переборювати страждання з причини відсутності її матері. Водночас такий факт ілюструє народження мови в її автономності від реального світу і дозволяє краще зрозуміти, яким чином мова віддаляє нас від живого досвіду. Відокремлення від такого досвіду, за Лаканом, має дві стадії: 1) дитина рухається від матері до реальності і 2) від реальності до мови.

Перша вимова "Я" визначає, за Лаканом, "**стадію дзеркала**". Він часто звертається до цієї стадії, в якій убачає попереднє вираження діалектики між відчуженням і суб'єктивністю. Самопізнання перед дзеркалом характеризується (десь між 6-ма та 11-ма місяцями) трьома прогресивними фазами. Спочатку дитина, що стоїть разом з дорослим перед дзеркалом, ніяковіє від порівняння цих двох зображень. У другій фазі дитина вже відчуває потребу

розуміти образ, усвідомлювати, що відображення не є реальним буттям. Нарешті у третій фазі вона розуміє не тільки те, що відображення є образом, але й те, що образ є саме її образом і відрізняється від образу іншої людини.

Лакан переконаний, як це було властиве й *Леві-Строссу*, що **Едипів комплекс** є головним стрижнем гуманізації людини, переходом від натурального регістру життя до культурного групового обміну, а відтак — до суспільних законів, мови та організацій. Лакан стверджує, що дитина спочатку не прагне до контакту зі своєю матір'ю, не усвідомлює її турбот. Вона бажає, мабуть несвідомо, бути доповненням до того, що бракує матері— фалоса. На цій стадії Лакан називає дитину не суб'єктом, а "**нестачею",** нічим.

На другій стадії відбувається **"включення батька"**, який відчужує дитину від предмета її бажань, позбавляє матір уявлюваних ознак фалічного об'єкта. Дитина тепер наштовхується на "закон батька" На третій стадії відбувається **ідентифікація з батьком**. Він відновлює у правах фалос як об'єкт бажання матері до того часу, як дитина стає додатком до того, чого у неї немає. Лакан називає це символічною кастрацією: батько каструє дитину відокремленням її від матері. Це є борг, який треба сплатити за те, що хтось стає цілком самим собою.

Едипів комплекс для Лакана не є стадією, подібною до інших у генетичній психології: це момент, в якому дитина гуманізує себе, усвідомлюючи себе, світ та інших людей. Подолання Едипового комплексу звільняє суб'єкта, даючи йому, разом з його ім'ям, місце у фамільній констеляції, оригінальний позначник "Я" і суб'єктивності. Цей комплекс сприяє реалізації самості через участь у світі культури, мови й цивілізації.

Лакан продовжує думки Фрейда в дусі лінгвістичної та структурної антропології. Несвідоме виявляє себе у **сновидіннях, дотепностях, помилкових діях, мові, симптомах**. Несвідоме порівнюється зі **структурою мови**. Лакан доводить, що мова є грунтом для несвідомого, вона створює його й дає йому зростання. Але продукти несвідомого зовсім відмінні від того, що ми виражаємо словами. Ці формування спрямовуються такими механізмами мови, як **метафора** та **метонімія**. Свідоме міркування швидше схоже на рукопис, де текст спочатку був стертий, а потім покритий іншим. У таких рукописах первинний текст сприймається через розриви у другому. Справжня мова, тобто несвідоме, проривається через звичайні звороти у завуальованій і незрозумілій формі.

Лакан твердить, що завдяки характеру людського буття **метафорична здатність слова** дає можливість виражати безліч значень, і люди користуються такою здатністю для позначення чогось, що зовсім відрізняється від конкретного значення. Це можливість означення чогось іншого, ніж того, що відділяє мовну автономію від значення. Лакан наполягає на автономії означуваного. Він уподібнює метафоричні й метонімічні процеси у мові та конденсацію і виставлення зовні. Всі такі утворення несвідомого використовують ці стилістичні проекти для перемоги противників чуттєвості.

Через усі свої праці Лакан намагається пронести **ідею загальної ілюзії.**

що ідентифікує ego та самість. На протилежність тим, хто твердить "Я думаю, отже існую", Лакан проголошує: "Я думаю, де мене немає, тому я є там, де я не думаю" Або "Я думаю, якщо Я не можу сказати, що Я є". Відношення між "Я" та мовою для Лакана є одним із важливих моментів.

Проблема "Я" та **ідентичності особистості** репрезентує головні теоретичні розходження між Лаканом і Фрейдом. До цих розходжень можна додати проблеми значення потреб, запитів і бажань, смислу втрати. Розкриття відношення між "Я" та мовою показує, що Лакан формулює **цілісну теорію мови**, яку пов'язує з суб'єктивністю. Він переконаний, що не може бути людського суб'єкта без мови, проте суб'єкт не може бути зведений до мови. У їхньому відношенні мова має привілей. Якщо Ф.де Соссюр допускав можливість людини перебувати осторонь мови, Лакан наполягав на тому, що ми всі занурені в буденну мову і не можемо без цього обійтися. Він заперечує метамову, оскільки люди прагнуть репрезентувати себе самє у мові. Доступ до інших здійснюється через мову. Згідно з Лаканом, психотична особа є такою, яка не може використати мову належним чином.

Соссюр розглядає відношення між **знаком-символом** і **позначуваним** як постійне і наперед встановлене та вказує на можливість прив'язати окремий знак до окремого позначуваного з тим, щоб сформувати лінгвістичні ознаки. За Лаканом, значення виникає тільки через міркування — як наслідок руху думки вздовж означеного ланцюга уявлень. Як і ***Дерріда***, Лакан наголошує на взаємозамінюваності знака через здатність кожного позначуваного повернутися до функції знака. Як наслідок нерепрезентаційності статусу мови є те, що символ завжди має опертя.

У лаканівському погляді на мову один знак завжди вказує на інший і жодне слово не є вільним від метафоричності, адже метафора є одним знаком, що репрезентує інший. Оскільки певний знак може отримати сигніфікацію ретроспективно, жодна сигніфікація не є закритою, остаточно вирішеною. Кожне слово може бути визначене в інших термінах. Кожне слово, щойно виголошене, виявляє повний смисл, якщо сентенція закінчена, і воно, очевидно, є дійсно виголошеним останнім словом, яке ретроспективно встановлює повний сенс кожного слова, яке було перед цим. На його основі не можна передбачити, що слід говорити. Кожна сентенція завжди може бути доповненою. Не існує натуральної ланки між знаком і позначником. Один знак приходить, щоб підтвердити інший. Старий знак і те, що він означає, "витісняються в несвідоме"

Протягом свого життя індивід будує багато **ланок сигніфікації**, завжди підміняючи новими термінами старі. І завжди виявляється зростаюча дистанція між знаком, що є доступним і видимим, і тим, що є несвідомим. У пізні роки Лакан виявив інтерес до ідеї вираження законів несвідомого в термінах математичних тверджень; через процес формалізації немовби постає можливість відшукати те, що ми не можемо математизувати.

Для доведення того, що всі значення мають двоїсту природу, Лакан наводить таку історію. Поїзд прибував на станцію. Хлопчик і дівчинка — брат

і сестра — сиділи в купе напроти одне одного біля вікна, через яке можна було бачити будівлі впродовж станційної платформи. Поїзд зупинився. "Дивись, — сказав братик, — ми серед дам" "Дурню, — заперечила йому сестра, — хіба ти не бачиш, що ми серед джентльменів"

У цій історії кожна дитина має можливість бачити тільки одну з кімнат будинку; кожна дитина бачить повну **відповідність між словом і "річчю"** — шлях розуміння відношення між знаком і означуваним, що є повністю неадекватним. Зауваження, що дівчинка бачить "джентльменів", а хлопчик бачить "леді", означає, що кожен із них бачить тільки ознаки статі: кожна стать розташована в одній структурі і не в змозі бачити іншу структуру. Лакан, здається, хоче сказати: ми всі сидимо або на одному боці купе, або на другому, ми всі суб'єкти однобічної сліпоти, що спричиняється нашим місцем у купе; і немає іншого способу перебування в поїзді. Постає питання "Я" та його ідентичності.

Лаканівське використання **ідеї "дитини перед дзеркалом"** є метафорою. **Ідея рефлексії** була започаткована ***Гегелем***. У німецькій філософії ставиться питання: що означає усвідомлювати самого себе? У самосвідомості суб'єкт і об'єкт є ідентичними. Але чи можу я рефлектувати в самого себе і рефлектувати щодо цієї рефлексії? Чи може самість, яка є самістю свідомості, схопити самість свідомості? Коли ми бачимо самих себе, ми бачимо тільки погляд. Ми не можемо підійти ближче того, що ми є. Це Лакан називає **"безкінечністю рефлексії".**

Іншою важливою ідеєю Лакана є **"діалектика визнання".** Людина отримує знання про себе, оскільки залежить від того, як інші реагують на неї. Деякі стверджують, що першим дзеркалом є обличчя матері, що інші люди передбачають постійність нашої самототожності.

Зі свого боку Лакан зазначає, що ніколи не можна отримати постійний стабільний образ. Людина намагається інтерпретувати своє відношення до інших, але завжди є можливість хибної інтерпретації. Ніколи не можна бути впевненим щодо значення відповіді інших. Хоч ідея нашої ідентичності існує, але вона не відповідає реальності; дзеркальний образ є тиловим відносно фронту.

Лакан наполягає на тому, що ми не маємо фіксованих, нерухомих рис, чим нагадує позицію ***Ж.-П.Сартра,*** виражену в "*Бутті і Нічому*". У Сартра свідомість ніколи не може схопити самість. Рефлексія завжди перетворює суб'єкт в об'єкт. Сартр відкидає ідею, що потяги визначають свідомість, і підкреслює те, що "Я" уподібнюється тому, що є моїм, і ми самі перетворюємо себе в об'єкт. Ми часто будуємо характеристики ретроспективно. Не слід думати про нас самих більше, ніж є в рисах нашого характеру. Це не є рухом до нашої екстремальності, не є осягненням нас самих як чистого Ніщо.

Лакан підкреслює, що немає суб'єкта виключно в репрезентації, що репрезентація захоплює нас повністю. Я не можу ні повністю визначитись, ані уникати будь-яких дефініцій. **Я є проблемою для себе**. Як ми репрезен-

туємо самих себе — є завжди предметом інтерпретації з боку інших. Але будь-яка спроба "тоталізувати" щось, схопити, описати інше повністю була б безпідставною. **Кожен має себе оцінювати так, як це роблять щодо нього інші**.

Оскільки **ідентичність особистості** залежить від пізнання з боку інших, існує внутрішня напруга, почуття страху. Це є тема гегелівської розповіді про Пана і Раба. Гегель стверджував, що свідомість не може схопити саму себе без пізнання інших. Пан вимагає пізнання, спираючись на Раба, але це є саморуйнуючий процес. Пан жахається, адже пізнання самого себе залежить виключно від Раба. Ми зводимо інших до інструмента — дзеркала. Це вже є момент агресії, адже ми прагнемо подолати нашу залежність.

Постає запитання: чи можливе **взаємне пізнання**? Лакан твердить, що **інтерсуб'єктивність** не може бути цілком досягнута, адже ми ніколи не можемо увійти повністю у свідомість іншої особистості. Це неможливо через двоїстість знака. Існує розрив між сказаним та його значенням. Все це є ремінісценцією із Сартра, який сказав, що коли ми любимо інших, ми хочемо любові цих людей — і це настановлення перетворює любов на засіб. Тією мірою, якою особа є суб'єктом, інший є об'єктом. А між тим людина має потребу в повноті буття, в переживанні єдності, але така повнота практично недосяжна. У цьому питанні Лакан виходить за межі фрейдівської проблематики. Перелік відмінностей між Фрейдом і Лаканом продовжується за рахунок концептуалізації ego, тлумачення несвідомого, сновидінь та Едипового комплексу.

У ранніх працях Фрейда ego пов'язане з принципом реальності, а несвідоме віднесене до принципу задоволення. Пізніше Фрейд змінив свій погляд: ego формується шляхом ідентифікації з образами батьків. При цьому Фрейд ніколи не кваліфікував ego як ілюзорне.

На протилежність цьому Лакан переконаний, що **ідентифікація стабілізує індивіда**, але в той же час виводить його із самості. Він зазначав, що Фрейд виходить із потягів індивіда та їхнього задоволення, нехтуючи соціальними причинами. Для Лакана міжсуб'єктні, інтерсуб'єктивні відношення є вихідним пунктом міркування.

Якщо Фрейд вважав метою психоаналізу інтегрування потягу в гармонію з ego, якщо для нього несвідоме мало загрозливий аспект, то для Лакана це була ділянка "істини", автентичності. І все ж Лакан був переконаний, що несвідоме не може бути об'єктом знання, що ego проектує себе і тому може пізнати себе. Самопізнання, рефлексія в себе є неможливими.

У той час як для Фрейда несвідоме є суб'єктивним концептом, для Лакана несвідоме не є ні первісним, ні інстинктивним. Воно включається у все, що ми говоримо або робимо. Проте у намірах осягти несвідоме ми втрачаємо його — як двічі втрачену Евридику. Несвідоме є те, що ми ніколи не впізнаємо, але це не означає, що до цього не варто докладати зусиль.

Два процеси мають центральне значення у фрейдівській теорії: **первинний процес**, який асоційовано з несвідомим (ірраціональна думка), і **вторинний процес**, асоційований зі свідомим (логічна думка). Коли об'єкт за-

доволення відкинутий, а життя є важким, люди часто відступають від реальності і долають фрустрацію у галюцинуванні. Але після певного часу для виживання індивіда принцип реальності входить у гру. Ego втручається, розділяє речі та припиняє галюцинацію. Вторинний процес переривається несвідомим. Людська раціональність порівнюється з тонким крихким фасадом, який несвідоме розриває навпіл. Вторинний процес більш схожий на первинний, ніж про це думав Фрейд.

У наших **сновидіннях** відбуваються первинні процеси. Фрейд удало назвав сновидіння "царською дорогою до несвідомого". Для Лакана сновидіння не є образною репрезентацією; сновидіння є дійсним текстом. Про це він висловився так: "Сновидіння схоже на ігрову вітальню, в якій хтось має намір стати глядачем, щоб угадати добре відому розповідь або варіант її виключно за допомогою німого шоу. Сновидіння потребує мови. Для несвідомого воно є тільки одним із елементів вияву. Гра і сновидіння зростають за нестачі належного матеріалу для представлення таких понять, як причинність, суперечність, гіпотеза і т.д., і це доводить, що вони є насамперед формою написання". У сновидіннях постають **процеси конденсації** та **заміщення**. За Лаканом, у конденсації відбувається накладання знаків, які обирають метафору як поле свого вияву. Тому простий образ може мати різні значення. Заміщення означає, що активність несвідомого спрямована на те, щоб "збивати з пантелику" цензуру асоціюванням з метонімією (заміна одного слова іншим, перейменування).

Фрейд прагнув довести **домінування культурного над природним**. Лакан відкидає думку про вроджену людську природу. Природне — це реальне, яке не можна схопити в чистому вигляді, адже воно завжди опосередковане мовою. За Фрейдом, усвідомлення виступає трагічним елементом у природно-культурній дихотомії. За Лаканом, трагедія полягає у вічній нестачі цілого (єдності природного і культурного).

У фрейдівській теорії **Едипів комплекс** розглядається у контексті теорії психосексуальності. На першій фазі інфантильної сексуальності — оральній — є потяг сполучення і знищення. Друга фаза — анально-садистична — асоціюється з підкоренням і домінацією. На третій — фалічній — хлопчик бажає материнської винятковості. Він боїться кастрації і розвиває в собі страх імпотенції. Це інтроекція батьківської погрози, яка приводить, зрештою, до подолання комплексу.

Лакан намагається раціоналізувати фрейдівське тлумачення Едипового комплексу таким чином. У той час як Едипового батька, за Фрейдом, слід розцінювати реально, як біологічного батька, лаканівське ім'я батька оперує в регістрі мови. Ім'я батька є право. Легальне призначення батьківського імені для дитини означає зупинку для непевності щодо ідентичності батька.

Лакан не зрікається ідеї "трьох фаз", але наполягає на їхній інтерсуб'єктивності. Фрейдівська теорія стосується фізичного, а не символічного. За Лаканом, усі наші фантазії — це символічна репрезентація бажання повноти. Фрейд стверджує, що раціональний дискурс можливий, навіть якщо він руйнується несвідомими силами. Для Лакана дискурс кон-

ституює несвідоме. Мова і бажання тому співвідносні. Бажання є онтологічним, а боротьба за повноту вагоміша, ніж сексуальна сила. **Бажання є метонімією бажання бути**.

Якщо Фрейд говорить про **інстинкти** й **потяги**, Лакан звертається саме до поняття бажання, яке було запозичене з лекцій Кожнева про Гегеля. Ці лекції мали вплив не тільки на Лакана, а й на Сартра та інших. Кожнев розповідав про розвиток самосвідомості. Гегель стверджує, що самосвідомість розвивається із біологічної самості. Самосвідомість не реалізується за органічних вад. Нестача (зокрема, відчуття голоду) робить нас свідомими того, що є потреба в чомусь.

За Гегелем, наше бажання потребує специфічного об'єкта. Коли ми бажаємо не річ, а спілкування з іншими, ми стаємо людяними. Більше того, бажання є мобільним; воно може бути безперервно заперечуваним, але воно продовжується.

Особливий вплив на Лакана мав Гегель. Оскільки лаканівське розуміння бажання, потреби, вимоги було взято у Гегеля, слід знову повернутися до гегелівської феноменологічної драми про Пана і Раба. Звертання до теми "Пан і Раб" здійснювалось також Марксом і ***Ніцше***, воно постійно відтворюється і в сучасній соціальній думці.

Гегель зауважив, що особа, яка уважно споглядає якусь річ, захоплена цією річчю і забуває себе (предметна свідомість). В його міркуваннях слово "Я" тут не трапляється. Щоб воно з'явилося, має бути наявним щось інше, ніж чисто пасивне споглядання. І ця інша річ є бажання. Дійсно, коли людина має досвід бажання, коли вона є, наприклад, голодною і стає свідомою цього, вона з необхідністю усвідомлює себе. Бажання є завжди відкритим для індивіда — саме як его-бажання, і для вираження бажання він має використати слово "Я". Так тлумачить Гегеля Кожнев.

Бажання непокоїть особу, примушує її діяти. Дія спрямовується для задоволення бажання, але може це зробити тільки за умови негації, деструкції або, зрештою, трансформації бажаного об'єкта: для вгамування голоду, наприклад, їжа має бути перероблеою. Отже, кожна дія є негацією. Буття, яке їсть, створює і захищає свою власну реальність шляхом подолання реальності інших за допомогою асиміляції та інтерналізації зовнішньої реальності. Загалом кажучи, "Я" як бажання є порожниною, що отримує реальний позитивний зміст завдяки негації, яка задовольняє бажання, руйнуючи, перетворюючи та асимілюючи бажання "не-Я". **Бажання — одкровення порожнини**, наявність відсутності відрізняється від бажаної речі. Воно спрямовується проти іншого бажання, іншої жадібної порожнини іншого "Я". Бажання є гуманним тільки як бажання іншого, а не тільки якщо хтось бажає бути задоволеним або, краще, пізнаним як гуманна цінність. Будь-яке бажання спрямоване до цінності. Бажати бажання іншого є реально бажати визнання. З цим безпосередньо пов'язується величний розвиток теми "Пан і Раб"

Якщо існують **багатомірні бажання**, що потребують універсального розкриття, то дія, котра народилася від цих бажань, буде нічим іншим, як

боротьбою між життям і смертю. Ця боротьба завершується таким чином, що обидві протилежності продовжують існування. Одна з них, більше схильна до життя, ніж до смерті, стає підлеглою другій, пізнаючи її як Пана, але не пізнається нею. Пан, що не в змозі пізнати іншого, хто пізнає його, потрапляє у безвихідь.

Для Пана Раб здійснює роботу, щоб задовольнити його бажання. При цьому Раб повинен пригнічувати власні інстинкти, заперечувати або долати себе. Раб трансцендує себе в роботі, тобто він навчає себе. У своїй праці він перетворює речі й самого себе, водночас перетворюючись на Пана Природи, звільняючи себе від неї, від своєї власної Природи і від Пана. Це відбувається тому, що праця є самотворчим актом, яка може підняти Раба до свободи. Майбутнє та історія, таким чином, належать не войовничому Панові, а працюючому Рабу. Раб змінює себе, змінюючи світ.

За Гегелем, це є боротьба на смерть для збереження пізнання, яке приводить до відношення між вільною людиною і людиною, яка пригнічена нею. Людина є з необхідністю або Паном, або Рабом. Але різниця між Паном і Рабом може бути подолана часом. Панування і Рабство, отже, не є споконвічно даними або вродженими характеристиками. Людина не народжується невільною або вільною, а створює себе у вільній та вольовій дії. Характер протиставлення "Пан — Раб" є принципом мотивації історичного процесу. Все в історії є нічим іншим, як прогресивною негацією Панства самим Рабом. Зрештою, теза Панування і антитеза Рабства діалектично долаються.

Колись ***Байрон*** у "*Дон Жуані*" прокоментував віршоване послання Суворова цариці Катерині II після взяття Туртукая: "Кого він сполучив — Бога і блудницю!" У випадку з Лаканом мова йде не про сполучення імен Фрейда і Гегеля, а про внесення фалічних уявлень у "*Феноменологію духу*". Що це — фарс чи просто "гра на нервах"? Розширення змісту феноменології чи її "стриптиз" у світлі психоаналізу? На грунті цієї феноменології Лакан розглядає проблему ідентичності та негативності в людському духові.

Кожна істота залишається тією ж самою, безконечно й вічно ідентичною для самої себе і тому такою, що відрізняється від інших. Але ідентичне буття може заперечувати або долати свою ідентичність з самим собою і ставати іншим, включаючи свою протилежність. Ідентичність і негативність не існують ізольовано одна від одної. Подібно до тотальності вони є доповнюючими аспектами одного й того ж реального буття.

Теза описує даний матеріал, до якого додається дія; **антитеза** виявляє цю дію так добре, як і думка, що її одушевляє ("проект"); **синтез** показує результат цієї дії, тобто повний та об'єктивно реальний продукт, який може провокувати інші дії негації. Людське буття є завжди негативно даним. Негативність є ніщо інше, як людська свобода. Свобода, яку реалізовано і виявлено як діалектичну або негативну акцію, є істотно творчою. Лакан розуміє феноменологічний рух не як заміну одного даного іншим даним, а як подолання даних з перевагою того, що не існує. Отже, людина є ні ідентичністю, ні негативністю окремо, а є тотальністю або синтезом. Це

означає, що вона діалектично "долає" себе, адже зберігає і сублімує себе. Саме таким чином постає відношення індивідуальності та універсальності. Кожна людина бажає відрізнятися від інших. Вона хоче бути вираженою в унікальній окремішності як позитивна цінність відносно інших людей. Універсальність стосується соціального аспекту людського існування.

Індивідуальність є синтезом партикулярності та універсальності; в той же час універсальне буття є тотожним і антитетичним. Індивідуальність є тотальністю і буттям, яке є індивідуальним та у багатьох відношеннях діалектичним. Людина існує тільки для того, щоб розкритися, подолати себе діалектично (оберігаючи та сублімуючи себе). Лакан підкреслює, що опозиція партикулярності та універсальності є фундаментальною для філософії Гегеля. У тлумаченні останнього історія рухається, утворюючи суспільства, держави, в яких партикулярна цінність кожного визначається всіма. Синтез партикулярності та універсальності стає можливим тільки після подолання опозиції між Паном і Рабом, оскільки синтез партикулярності та універсальності є також синтезом Пана і Раба. Особистісна цінність пов'язується Лаканом з феноменологічною трансформацією бажання.

Лакан використовує також гегелівські інсайти. Люди мають потреби у фізичному задоволенні. Дитина на оральній фазі бажає грудей матері, реагує на гуки, звернення до неї, щоб задовольнити свою потребу. Це є трансформацією від потреби до вимоги, але тут є також бажання любові, впізнавання подій. Потреби, отже, є біологічними. У вимозі біологічне опосередковано, а вимога завжди специфічна. Бажання є тим, що не може бути конкретизовано при вимозі. Дитина кричить — мати дає шоколадку. Але дитина ніколи не може знати, чи це здійснюється для задоволення її потреби, чи як акт любові. Лакан твердить, що відповідь на це питання є внутрішньо подвійною. Тому вимога повторюється до безконечності.

Потреби, запити, задоволення — всі вони пов'язані між собою. Можна викликати фізичний голод як засіб комунікації. Дитина кричить. Їжа задовольняє фізичну потребу, але вона може стати символічно обтяжливою, може бути розкол між потребою і бажанням. Лакан малює ситуацію, коли мати дає дитині їжу і разом з тим хоче любові. Значення запиту є частково відповідним іншим елементам ситуації. Хоч він є специфічним, ми ніколи не можемо бути впевненими щодо відповідей на нього. Постає питання, чи дає людина любов?

Люди можуть постійно робити **запити,** але вони мають бути неусвідомлені. **Вимога** є засобом виявлення бажання, але є побіжною, опосередкованою. **Бажання** є бажанням для іншого, але воно має бути інтерпретованим. Лакан зауважує, що потреба перекреслюється запитом, який виникає з іншого боку бажання. Ми часто бажаємо об'єкт, який був би тільки нашим, але такого об'єкта немає. Запит існує для відповіді, але така відповідь ніколи не є навіть частково достатньою. Ми ніколи не можемо бути переконаними, що інші люблять нас за нашу унікальну партикулярність.

У деяких людей ідентичність може бути непорушною. Інші мають брак

прихованості. Бажання виникає, коли задоволення потреби недостатнє, коли існують сумнів або прогалина, яку не можна заповнити. Бажання виникає із нестачі задоволення, і воно спонукає людину до наступного запиту. Це можна тлумачити як розчарування запитом, який є базисом зростання бажання. На грунті таких ускладнень постає необхідність дослідити ціну і сенс утрати.

Лакан спеціально виділяє **сенс утрати,** або нестачі, яку суб'єкт переживає. Лаканівська **теорія суб'єкта** оповідає про це у класичному ключі становлення суб'єкта. Людина народжується, потім знайомиться зі схемою свого тіла, відбуває "дзеркальну стадію", далі оволодіває мовою, стикається з Едиповим комплексом тощо. Кожну з цих стадій Лакан викладає у своєрідних термінах "самовтрати" або "нестачі".

Отож **перша втрата** в індивідуальній історії суб'єкта відбувається ще до народження. Щоб бути більш точним, Лакан визначає цю стадію від моменту сексуальної диференціації всередині матки, але ця стадія ще не реалізується, поки не відбудеться відділення дитини від матері. Ця нестача є типово сексуальною, пов'язаною з неможливістю бути фізіологічно як чоловіком, так і жінкою. Яка чудова ***платонівська*** ремінісценція! Ідея первісного андрогіна є центральним лаканівським аргументом щодо сенсу втрати. Суб'єкт визначився недостатнім саме як фрагмент чогось більш загального й первісного.

Друга втрата, що переживається суб'єктом, відбувається після народження; найбільше Лакан пов'язує це з оволодінням мовою. Таку втрату він називає "доедипівською територіалізацією тіла суб'єкта". В часі після народження існує найтісніший зв'язок між дитиною і матір'ю, під виховним впливом якої дитина перебуває. Тіло дитини набуває досконалості, визначаються ерогенні зони, інтенсифікується лібідо, щоб рухатися у певному статевому спрямуванні.

Природні потяги згодом починають регулюватися культурою. Дуже рано у своїй історії суб'єкт втрачає безпосередній контакт з первісними лібідозними потягами і підпадає під панування "культурно-генітальної економії". Тут рушійною силою розвитку стає "уявлення" — термін, використовуваний Лаканом для позначення послідовності досвіду суб'єкта, зокрема при ідентифікації та роздвоєнні. За Лаканом, цей досвід не тільки передує появі символічних феноменів, завдяки чому суб'єкт вводиться у мовну стихію та "Едипів трикутник", але й продовжує співіснувати з наслідками цього комплексу. Провідна функція уяви найкраще репрезентована "**стадією дзеркала".**

Десь між шостим та одинадцятим місяцями існування суб'єкт досягає розуміння себе та Іншого, правда, себе як Іншого. Це відкриття здійснюється за допомогою бачення дитиною власного відображення в дзеркалі. Це відображення свідчить про те, що сам суб'єкт відчуває нестачу. Але це самопізнання, за Лаканом, є хибне пізнання. Стадія дзеркала породжує феномен відчуження, оскільки знати самого себе завдяки зовнішньому образу можна лише через самовідчуження. Суб'єкт, отже, має глибоко

амбівалентне ставлення до такої рефлексії. Він любить ідентичність образу, яку пропонує дзеркало. Проте оскільки образ залишається зовнішнім для дитини, вона також ненавидить цей образ, тому переживає амбівалентні емоції. Суб'єкт інтеріоризує у символічну структуру мови свої органічні потреби, проходить через шерег означень, що забезпечує трансформацію задоволення. Потяги вимагають частково непрямого вираження цих потреб, але мова їх опосередковує.

Гра "weg/da" розглядається Лаканом як перше дитяче означення та входження в мову. В той час як Фрейд бачить у цій грі спробу применшити незадоволення з приводу відсутності матері, Лакан наголошує на самовідчуженні, яке драматизує такі дії. Реальні предмети, якими дитина грається, ідентифікуються як речі, втрата яких переживається усвідомленням дефіцитності або нестачі. Лакан тлумачить цей факт як такий, що свідчить про зникнення самості. Як і Фрейд, Лакан розцінює ситуацію "weg/da" як алегорію лінгвістичної майстерності вираження потягів. Він описує цей повний розрив з потягами як "завмирання" буття суб'єкта, як його зникнення. Суб'єкт не лише розколюється, відділяється від власних потягів, а й субординується під символічний порядок, який з цього часу визначає його ідентичність і бажання.

Формування несвідомого, перетворення суб'єкта в **упорядковану сукупність символів** та вступ у свої права бажання — тісно пов'язані між собою події. Бажання спрямовані до ідеального вираження суб'єкта, тому залишаються назавжди поза реалізацією. Так, інші люди можуть мати статус любимих тільки у випадку, якщо вони здатні духовно виповнити суб'єкт; при цьому бажання Лакан тлумачить як нарцисичні. Об'єкт любові виступає заміщенням утрачених компліментів.

Лакан концептуалізує **Едипів комплекс** у лінгвістичному стилі. Зокрема, інцест, табу можуть бути артикульовані тільки через відрізнення одних культурних феноменів від інших за допомогою лінгвістичних категорій, подібних до "батька" й "матері". Лакан визначає батьківський знак, котрий називає "Ім'я-Батько", як важливий в історії суб'єкта і той, що має широке символічне поле.

Лакан пропонує різні підходи до сексуальності, як її пояснював ***Фрейд***, і робить наголос на терміні "фалос", а не пеніс. Слово "фалос" використовується Лаканом стосовно цінностей, які протиставлені нестачі. Він підкреслює його дискурсивний (більший, ніж анатомічний) статус і бачить у ньому знак для таких речей, які були відділені від суб'єкта протягом ряду рівнів їхнього конституювання та які ніколи не будуть відновлені. Фалос є знаком для потреб, яких суб'єкт позбавляється, щоб отримати доступ до символічного регістру.

Річ, яку втрачено, підносить бажання. Фалос є також знаком для культурних привілеїв і набуття позитивних цінностей, які визначають чоловічу суб'єктивність у патріархальному суспільстві, де жіночий суб'єкт залишається ізольованим. Фалос є знаком як для тих речей, які втрачено під час

входження чоловіка до певної культури, так і для тих речей, які вже є досягнутими.

Лакан стверджує, що міркування, в якому суб'єкт віднаходить свою **самототожність**, є міркуванням Іншого на основі символізації. Саме **Інший трансцендує суб'єкта**, зумовлює всю його історію. Значна частина її розіграна сексуальною різницею, що викликає свідомий фалоцентризм біжучої практики.

Один із лаканівських принципів психоаналізу полягає в тому, що **суб'єктивність є цілком відносною**: вона тільки входить у гру через принципи різниці, при протиставленні "Я" та "інші" або "ви" і "Я". Суб'єктивність є не сутність, а тільки вершина відношень, і може бути індукованою при задіянні системи значень, яка існує до індивіда і визначає його культурну ідентичність. За допомогою міркувань суб'єкт продукується, а існуючий порядок підтримується. У зв'язку з цим постає питання про **відношення символіки до реального і нереального** — того, що перебуває тільки в уяві.

Уяву Лакан розглядає як рід довербального регістру, логіка якого насамперед є наочною та виступає перед символікою як ступінь у розвитку психіки. Час її утворення було названо "станом дзеркала". На цій стадії ще не існує утворення, що давало б змогу дитині відрізняти власні форми психічного від форм інших. ***М.Клейн*** була першою, хто в дусі психоаналізу розкрив дитячу психологію та вказав на риси уяви, які згодом описав Лакан.

Функціонування уяви має доедиповий смисл. Самість прагне злитися з тим, що виступає як Інший. Дитина викликає занепокоєння інших своїм "дзеркалом" рефлексії; поки "Я" формується з тих складових, що базуються на хибних пізнавальних актах, вона повільно, з напруженням утворює цілісну особистість, переживаючи глибоку розділеність "Я".

Першим бажанням дитини має бути те, що бажає мати. Стосунки дитини з матір'ю формуються на грунті взаємної проникливості та безпосередності. Згодом бажання дитини відкриває шлях для ідентифікації з батьком.

Поява асоціального, дуального і змішаного відношення дитини та її матері є зреченням для світу символічного міркування. Батько стає третім терміном. Постає символічний порядок, коли сприймаються його ім'я та відповідні заборони. У символіці немає конкретної відповідності між речами і тим, як вони називаються, — символ пробуджує відкрито кінцеву систему значень. Символічне значення є соціальним, а не нарцисичним. Це Едипова криза, яка свідчить про входження дитини у світ символіки. Закони мови і суспільства оволодівають дитиною, оскільки вона сприймає батьківське ім'я і батьківське "ні".

Лакан розуміє історію Едипа в термінах мови, а не в термінах тілесного. Біологія завжди тлумачиться людським суб'єктом, що має мову. І не тільки біологія, — весь досвід символічно опосередкований і має бути інтерпретований у контексті соціальних умов.

ва до свідомого суспільного існування; б) **філогенезу** — ріст репресивної цивілізації від первісної орди до розвиненої держави.

Культура — це насамперед прогрес праці заради здобуття життєво необхідних речей. Але Фрейд не говорить про "інстинкт працелюбності" чи "інстинкт майстерності". Наголос робиться на теорії консервативної природи інстинктів, які керуються принципами задоволення, нірвани. Фрейд пов'язує працю з нещастям, підкреслює "природну неприязнь людей до праці"

Маркузе зауважує, що не будь-яка праця передбачає десексуалізацію, що не будь-яка праця є неприємною та вимагає самозречення. Праця в умовах цивілізації пов'язана з соціальним використанням агресивних потягів і таким чином служить Еросу. Маркузе прагне звільнити теорію потягів від виключної орієнтації на **принцип продуктивності** та проаналізувати сутність нерепресивної цивілізації у зв'язку з цим принципом.

За Маркузе, **психологічні джерела праці** та їхні ресурси становлять одну з галузей душі, яка ігнорується психоаналізом. Саме неофрейдизм показує, як торжествують над його теорією спрямування трудової моралі. Праця, яка заклала матеріальну базу людства, була відчуженою працею, пов'язаною зі стражданнями й нужденністю. Маркузе вважає, що такою праця залишається і до здобуття свободи. Індивідуальні потреби та схильності в такій праці ігноруються.

У своїх підсумкових роздумах Фрейд не стверджував, що людина живе лише для руйнування. Інстинкт руйнування слугує також інстинктам життя. Метою інстинкту смерті є не руйнування як самоціль, а усунення потреби руйнування. Маркузе не згоден із ***Горні*** в тому, що люди прагнуть до руйнування з тієї причини, що відчувають себе приниженими, що хочуть захистити "свою безпеку чи щастя або те, що ми приймаємо за них". Маркузе зауважує, що такі ідеї не є суто психоаналітичними.

Тих, хто відходить від правовірного психоаналізу, Маркузе називає "ревізіоністами". Зокрема це стосується відмови від інстинкту смерті. Аргументи "ревізіоністів" принижують можливість змін, метаморфоз у теорії Фрейда. Маркузе зауважує, що енергія інстинкту смерті не обов'язково паралізує зусилля, спрямовані на досягнення кращого майбутнього; такі зусилля характеризуються систематичними обмеженнями, що накладаються цивілізацією на інстинкти життя. Відтак — нездатність останніх до ефективної протидії агресії. Для досягнення кращого життя зовсім недостатньо зруйнувати негативні риси "ринку", конкуренцію тощо: потрібні грунтовні зміни у структурах інстинкту і в самій культурі. Фрейд не вірив, що людську природу можна змінити соціальним шляхом такою мірою, щоб звільнити її від зовнішнього і внутрішнього пригнічення. Але його фаталізм не був безвихідним.

Ревізія теорії Фрейда неофрейдистами, на думку Маркузе, є безплідною. Головний рух теорії Фрейда — це рух від свідомого до несвідомого, від особистості до дитинства, від індивіда до родових процесів. Тільки шляхом "регресії" за межі оманливих форм зрілого індивіда, його приватного та

публічного життя Фрейд виявив негативність засад, на яких вони базуються. Тільки дійшовши до глибокого біологічного шару, Фрейд зумів розкрити вибухонебезпечний зміст цих форм, а разом із тим усю потугу цивілізованого пригнічення. У лібідо він розпізнав енергію інстинктів життя і цим протиставив їхнє задоволення спіритуалістичному трансценденталізму. Саме тому, вважає Маркузе, поняття щастя і свободи у Фрейда неминуче критичне, оскільки матеріалістичне: у ньому виражено протест проти спірітуалізації бажань.

На думку Маркузе, неофрейдисти в теорії Фрейда **зміщують акцент з організму на особистість**, з матеріальних засад на ідеальні цінності. "Культурна орієнтація" неофрейдистів розглядає соціальні інститути та відношення як завершені продукти. Неофрейдисти зміщують психологічний акцент з дитячого віку на зрілий, оскільки лише на рівні розвиненої свідомості можливо приписати культурному середовищу функцію формування характеру та особистості — повз біологічного розвитку. Тільки приниження ролі біологічних факторів і спотворення теорії інстинктів дає можливість визначити особистість у термінах об'єктивних культурних цінностей, відірвавшись від їхнього репресивного грунту, який виключає їх реалізацію. Щоб уявити ці цінності як свободу і здійснення, доводиться очистити їх від матеріалу, з якого вони зроблені, а боротьбу за їх реалізацію перетворити в духовну і моральну боротьбу.

На відміну від Фрейда неофрейдисти відкидають істинну цінність інстинктивних потреб, якою, мовляв, необхідно "пожертвувати", аби людське єство могло функціонувати у сфері міжособистісних стосунків. Жертвуючи істиною, якій психоаналітична теорія зобов'язана всіма своїми прозріннями, неофрейдисти входять у спілку з негативними рисами того самого принципу реальності, який вони так красномовно критикують.

Отже, через півстоліття після виникнення психоаналізу з його класичним ортодоксальним спрямуванням Маркузе кваліфікує неофрейдизм як досить хитку теорію, що не відповідає основним засадам класичного фрейдизму, відходить від нього зовсім у протилежний бік, руйнує його підвалини та цілісність усієї теорії. Тому пропонується кардинальне повернення до фрейдизму класичного.

Основна думка "*Еросу і цивілізації*" полягає в тому, що життя в Державі Благоденства, але ціною постійної боротьби, зовсім не є долею людини. Остання має потребу в новому життєвому началі для того, щоб усунути "внутрімирський аскетизм", який створював базу для панування, перебудувати апарат виробництва і пізнання, яке йому служить. Це людина, совість якої дозволяє їй зрозуміти **життя як самоціль** і прожити його в радості і без страху. Тут Маркузе утверджує нову концепцію гедонізму, використовуючи термін "**поліморфна сексуальність**" Тобто нове спрямування прогресу буде цілком залежати від можливості активізувати пригнічені, загальмовані органічні потреби, можливості перетворити людське тіло в інструмент не стільки праці, скільки задоволення. Стара формула розвитку

потреб і здатностей перестала бути адекватною: передумовою і змістом звільнення стають нові, якісно інші потреби і здатності.

Це було проголошенням **нового принципу реальності**: сформувати належним чином довкілля і перетворити природу здатні не пригнічені, а вільні інстинкти життя, які тільки й могли б підкорити агресивність своїм вимогам. Тоді виникає запитання: чи можна говорити про сполучення еротичного і політичного вимірів?

Суспільство надмірності, створюючи умови для "виховання потягу до краси і жадоби спілкування", оновлення "контакту з природою", готується до можливості утвердження "творчості заради творчості". Але в суспільстві ці принципи спотворюються. Еротична енергія інстинктів життя не може звільнитися в умовах дегуманізованої надмірності, яка заснована на прибутку. Життя стає самоціллю.

Для реалізації своїх ідей Маркузе звертається до молоді. За природою своєю молодь — на передньому краї боротьби Еросу проти Смерті та проти цивілізації, яка прагне скоротити шлях до смерті через контроль над засобами підтримання життя. Сьогодні боротьба за життя, боротьба за Ерос — це політична боротьба. Тому й психологія має стати політичною дисципліною — такий висновок робить читач.

Так постало своєрідне "натуралістичне" тлумачення класичного фрейдизму. А сам цей натуралістичний аналіз мав стати під пером Маркузе найсоціальнішим ученням.

Це завдання Маркузе вирішує в іншій своїй праці — "*Одновимірна людина*", в якій можна знайти психологічні засади дослідження **ідеології розвиненого індустріального суспільства**.

З самого початку твору Маркузе проголошує його основну думку: ніколи раніше суспільство не мало такого багатства інтелектуальних і матеріальних ресурсів і, відповідно, ніколи раніше не знало такого необмеженого панування суспільства над індивідом. Це схоже на постулат ***Ж.-Ж.Руссо:*** "Людина народжується вільною, але всюди вона в ланцюгах" На відміну від минулих епох сучасне суспільство має приборкувати відцентрові сили радше за допомогою техніки, ніж терору, спираючись одночасно на вражаючу ефективність і життєвий стандарт, який підвищується. Питання формулюється так: чи можливі якісь способи організації та використання наявних ресурсів, щоб здійснити оптимальний розвиток суспільства?

Риси, які віднаходить Маркузе в сучасному йому суспільстві, унеможливлюють такий розвиток. Насамперед це **тоталітарність суспільства, контроль за вчинками людей**. Тоталітарну тенденцію суспільного життя Маркузе бачить як у суспільстві соціалістичному, так і в капіталістичному. Саме високий розвиток технології породжує відповідну систему панування.

Як вихідний пункт аналізу Маркузе бере **ідею вибору між існуючими альтернативами**, а сам вибір пояснюється як результат гри пануючих інтересів. Вибір спричиняє переважання певних способів використання людини і природи в суспільному житті. Тоталітаризм зумовлюється політичним вибором, що приводить до політичного універсуму і, зрештою,

до відповідних форм панування. Формується єдиний універсум дискурсу і дії. Альтернативи зникають. Технологічна раціональність стає раціональністю політичною.

Розрізняючи **істинні** та **хибні потреби**, Маркузе зауважує, що останні нав'язуються індивіду з тим, щоб закріпити обтяжливі умови праці, агресивність, злиденність, несправедливість. Більшість пануючих потреб є хибними: розслабитися, розважитися, використовувати, поводитися у відповідності з рекламними взірцями, любити й ненавидіти те, що люблять і ненавидять інші. Контроль над цими потребами недоступний для індивіда.

Переважання репресивних потреб є безумовним фактом. Людина вже не може долати своє рабство. В розвиненому індустріальному суспільстві всіляко пригнічуються потреби звільнення. Для визначення ступеня людської свободи вирішальним фактором є не багатство вибору, а те, що може бути вибраним і що дійсно вибирається. Але вільні вибори панів не відміняють протилежності панів і рабів. Форми контролю за людиною передбачають, що остання виступає вже як преформована посудина тривалого гартування. Ідеологія намагається зрівняти класові відмінності.

Маркузе особливо підкреслює такий дратуючий аспект розвиненої індустріальної цивілізації, як **раціональний характер її ірраціональності**. Суспільний контроль коріниться у нових потребах, які породжує суспільство. Інтелектуальна та емоційна відмова "йти разом з усіма" кваліфікується як невроз і безсилля. В цих рисах Маркузе вбачає соціально-психологічний аспект політичних подій сучасного періоду. Термін "інтроекція" мало пояснює контроль над людиною з боку суспільства, адже цей термін передбачає індивідуальні особливості самої людини, її внутрішню свободу, можливість залишатись самою собою. Сучасна технологічна реальність вторгається в особистісний простір і ліквідує його, захоплює всього індивіда. "Індустріальна психологія вже давно вийшла за межі заводу"

Внутрішній вимір свідомості зводиться нанівець. Це стосується і критичної сили Розуму. Відчужені суб'єкти поглинаються формою відчуженого буття: так постає його **одновимірність**.

Індивідуальна культура стає більш **ідеологізованою**, ніж попередня. Продукти виробництва визначають спосіб життя. Виникає **модель одновимірного мислення і поведінки**. У цій моделі ідеї, спонуки і цілі як своєрідний **універсум дискурсу і вчинку** або відштовхуються, або приводяться у відповідність до термінів цього універсуму. Маркузе знаходить аналогію з цими особливостями функціонування суспільства в операціоналізмі у фізиці, біхевіоризмі в соціальних науках. Загальну рису цих методів він убачає в тотально емпіричному поясненні поняття "значення", яке звужується до окремих операцій та поведінкових реакцій. ***П.Бріджмен*** у зв'язку з цим зауважив: дане поняття синонімічне відповідному набору операцій. Цей спосіб мислення стає домінуючим. Усе, що не піддається тлумаченню відповідної системи, категорично заперечується. Всі форми і способи філософствування стають церемоніальною частиною **практичного**

біхевіоризму. На цій основі одномірне мислення систематично насаджується провідниками політики і відповідно у сфері масової інформації.

Операціональна точка зору (як мислительна звичка) репрезентує весь універсум **міркування** і **вчинку**, потреб і спонукань. Операціональні і біхевіористичні поняття спрямовані проти вільної думки та образу дій. Як наслідок, теоретичний і практичний розум, академічний і соціальний біхевіоризм зустрічаються на спільній ниві розвинутого суспільства, яке перетворює науковий і технічний прогрес в інструмент панування. Виникають два виміри життя: **як ціль** і **як засіб** — непримиренні між собою виміри.

Стає дедалі очевиднішим **політичний характер технологічної раціональності** як основного засобу вдосконалення панування, внаслідок чого створюється тоталітарний універсум, в якому суспільство і природа, тіло і душа утримуються в стані постійної мобілізації для захисту цього універсуму.

Ця своєрідна соціальна та історична психологія Маркузе має публіцистичний характер. І слід сказати, що не треба надто гострого розуму, щоб указати на недоліки людського життя навіть у процвітаючих суспільствах, а далі й зробити висновок про існування **одномірного індивіда**.

У розділі "*Перемога над нещасною свідомістю*" (гегелівський термін) прямо зауважується, що художнє відчуження разом з іншими формами заперечення стають жертвою наступу технологічної раціональності. Люди не чинять опір раціональному поясненню і завоюванню, вузьким рамкам організації, маніпулюванню та інтегруванню. Нерозкладуване ядро людської істоти нігілюється технологічною раціональністю.

Зростає здатність управляти невирішеними конфліктами. Трагедія і романтична ностальгія, архетипні мрії і тривоги піддаються технічному вирішенню і руйнуванню. Дон Жуан, Ромео, Гамлет, Фауст, Едип стали пацієнтами психіатра. Сучасні політичні діячі не наближаються до справжньої драми, але наслідки їхніх дій серйозно переважають її масштаби.

Установки **безлюдяності** і **несправедливості** породжуються раціонально організованою безпосередністю. В душі залишилося небагато таємниць, які не можна було б холоднокровно обміркувати і винести на голосування. Одинокість — найважливіша умова здатності індивіда протистояти суспільству — стає технічно неможливою. Смисл речей уже не цікавить, ідеться про **пошук смислу слів.**

У старому світі були нужда, важка праця і бруд, які слугували тлом для втіх і насолод. Але в цьому світі існував "пейзаж" — середовище лібідозного досвіду. Теперішній пейзаж дееротизовано. Довкілля, яке давало індивідові задоволення і було для нього ніби продовженням його тіла, жорстко скоротилося. Скоротився і лібідозно наповнюваний "універсум" Еротичний досвід (як потяг усього організму) зведено до сексуального (окремий спеціалізований потяг).

Стара "нещасна свідомість", про яку говорив Гегель, у вимірах технологічної раціональності незмінно витісняється "щасливою свідомістю". Виникає загальна переконаність у тому, що дійсність є розумною, адже виробляє блага. Думки людей спрямовуються таким чином, щоб вони бачили в апараті виробництва ефективну рушійну силу мислення і дії, до яких мають приєднуватися їхні індивідуальні мислення і вчинок.

У цьому світі всезагальної необхідності немає місця для вини. Знищення сотень і тисяч людей залежить від сигналу однієї людини, яка заявляє про свою невинність і продовжує жити щасливо, не відчуваючи докорів сумління. Концентраційні табори були квінтесенцією інфернального суспільства, в яке нас втягують щоденно.

У царстві "щасливої свідомості" муки совісті перебрав на себе розрахунок. Коли мова йде про долю цілого, жодне діяння не вважається злочином, крім неприйняття цілого і відмови його захищати. Злочин і провина стають суто приватною справою. Згідно з Фрейдом, у душі індивіда живуть сліди злочинів людства, а в його історії — історія цілого. Нині цей фатальний зв'язок успішно долається. Ті, хто ототожнює себе з цілим, хто піднесений до рівня вождів і захисників цілого, можуть помилятися, але вони не можуть бути неправими, оскільки перебувають по той бік вини. Лише коли ця тотожність розпадається, коли вони покидають п'єдестал, на них може впасти вина.

Усю проблематику соціальної та історичної психології, запропоновану Маркузе, можна звести до **ідеї віднайдення і функціонування "щасливої свідомості".** Герої одного популярного фільму впевнені: "No problem!" Все це є відображенням нового конфлікту, породженого переходом технологічної раціональності в соціальну поведінку. Автономна творча ініціатива і критичність відступають перед знаком, твердженням та імітацією. Мова і мовлення наповнюються магічними, авторитарними і ритуальними елементами. Якось зникає той факт, що переважаючою формою свободи є рабство, а рівність нав'язана силою нерівності.

В усьому соціальному та індивідуальному житті Маркузе бачить лише перекручення, неправду, насильство, оману, підлоту. І все це ніби прикрито пристойними словами. Мабуть, раніше все було краще, навіть гидота була кращою. Моральний розклад людини, особистості набуває катастрофічних форм. Слід лише знайти відповідні терміни. Їх можна взяти з ідеології, що прикриває цей розклад.

Маркузе "в собі" міркує над тим, як аналізувати сучасну йому дійсність. Справа не в тім, щоб указати читачеві на якесь ідеальне суспільство або продемонструвати свою перевагу над людською історією. Філософ, психолог, історик не може просто перебувати у скорботі з приводу невиліковного світового зла, не може він і пропонувати рецепти проти хвороби, адже не знає, що таке здоров'я. Тим більше не слід прибирати позу зверхності над світовим злом. Але й позу скорботи недоцільно видавати за найліпшу. Надсвітова позиція якоїсь абсолютної істоти, абсолютного духу буде

об'єктивістською. З іншого боку, поблажливість до суспільних пороків, ідея всепрощення будуть здаватися глумом.

В усіх теоріях, продовжує свої роздуми Маркузе, є ідеологічний підтекст. Яким він має бути в історії психології чи його взагалі не слід до неї включати? Співчуття до людини, як у ***А.Швейцера***, співчуття до всього живого — навіть до хвороботворної бактерії? Зарозумілість, як у ***Ф.Ніцше***, коли він створює у своїй уяві ідеальну надлюдину? Песимізм ***А.Шопенгауера***? А може, всі ці позиції приводять до певних обмежень у тлумаченні історико-психологічних явищ?! Маркузе залишає останнє питання без відповіді. Єдине, що його захоплює, — це глибина думки, проникнення у природу людини — без будь-якого натяку на повчальність.

Незважаючи на всі історичні зміни, **панування людини над людиною** в соціальній дійсності є тим, що пов'язує дотехнологічний і технологічний розум в єдиний історичний континуум. Проте в ході історії особистісну залежність (раба від пана, кріпака від поміщика) замінює залежність від об'єктивного порядку речей (економічні закони, ринок і т.д.). "Індустріальне суспільство володіє інструментом для перетворення метафізичного у фізичне, внутрішнього у зовнішнє, подій у свідомості людини в події у сфері технологій". Виникають страхітливі дефініції — "інженери людських душ", "перекачування мозку", "наукове управління", "наукове використання". Це результат прогресуючої раціоналізації ірраціонального, відмова від ідеалістичної культури.

Зрештою, у своїх висновках Маркузе звертається до **уяви**, яка могла б допомогти людині самоутвердитися в суперечливому житті.

Уява, відокремлена від матеріального виробництва і матеріальних потреб, була просто грою, яка пов'язувалася лише з фантастичною логікою і фантастичною істиною. Але технічний прогрес наділяє її образи своєю власною логікою та своєю власною істиною, скорочуючи вільні здатності свідомості. Тим самим він скорочує розрив між уявою і розумом. Маючи спільний грунт, ці дві антагоністичні здатності стають взаємозалежними. То чи не є в умовах розвиненої індустріальної цивілізації будь-яка гра уяви грою з технічними можливостями, які можуть бути перевірені практично? Так романтична ідея "Науки уяви" набуває дедалі більш емпіричних рис.

В епоху панування сцієнтистського раціоналізму вчені чимдалі частіше звертаються до уяви, сподіваючись знайти в ній рятувальний круг у морі раціональності. ***Луї де Бройль*** показує **роль уяви в науковій творчості**, нігілюючи по суті наукове мислення, яке ніколи реально не здійснюється. ***Сартр*** присвячує уяві значну працю. У цілому психологія творчості XX століття підносить уяву на гідну висоту.

Маркузе підкреслює, що науковий, раціональний характер уяви давно визнано в математиці, у гіпотезах та експериментах природничих наук. Так само його визнано у психоаналізі, грунтованому на припущенні специфічної раціональності ірраціонального: пізнання перетворює уяву, змінюючи її

спрямування, в терапевтичну силу. Маркузе вважає, що ця сила здатна до значно більшого, ніж лікування неврозів.

Г.Башляр у праці "*Раціональний матеріалізм*" наголошує: "Повний матеріальний психоаналіз може допомогти нам вилікуватися від наших образів або, принаймні, обмежити владу цих образів над нами" Башляр сподівається, що згодом ми будемо здатні зробити уяву тільки щасливою, примирити її з чистою совістю, надавши їй повну свободу в розгортанні всіх її засобів вираження, всіх матеріальних образів, що виникають у природних снах, у нормальній діяльності сновидіння.

Уява несе в собі протилежні тенденції. Вона не залишається несприйнятливою до процесу опредметнення. Образи володіють людиною, і вона страждає від цього. Маркузе говорить при цьому, що давати волю уяві в засобах вираження було б регресом. Звільнення руйнівного потягу (з використанням уяви) вилилося б у розгул найбільш репресивних тенденцій культури. Раціональною є та уява, яка може стати а ргіогі реконструкції та переведення виробничого апарату в річище умиротвореного існування, життя без страху. Така уява не бажана для тих, хто прагне звільнити уяву, повернути їй усі її засоби вираження, долаючи те, що слугує увічненню репресивного суспільства. Психології та естетики тут недостатньо. На перше місце має вийти політична практика, яка дасть індивідам можливість звільнити себе від самих себе і своїх хазяїв. Але чи може бути розірване таке замкнене коло?

На думку Маркузе, лише **технологічна раціональність**, позбавлена своїх експлуататорських властивостей, залишається єдиним стандартом та орієнтиром планування і розвитку наявних ресурсів в інтересах усіх людей. Те, що було піддано критиці, стало у Маркузе єдиною засадою звільнення суспільства від експлуатації, створення передумов для осмислення самовизначення людини. Це самовизначення має стати фактичним у прийнятті рішень, що зачіпають виробництво і розподіл, а також в особистому житті.

РОЗДІЛ 22

ТРІУМФ І КРАХ ПСИХОАНАЛІЗУ. ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ ПСИХОАНАЛІЗУ

3. Фрейд: життя для нашого часу. П. Гай

Відкрити книгу ***Пітера Гая***, присвячену життю і творчим пошукам однієї з найпопулярніших особистостей XX століття, означає увійти в світ ***Зигмунда Фрейда*** як ніколи до цього часу. В оповіді постають його сім'я, його місто, його професійні перипетії, його тривале, надзвичайно плідне і сповнене боротьби життя. Читач бачить Фрейда за роботою в часи проголошення лібералізму, спустошливої війни, стійкого миру, сходження Гітлера і падіння Австрії. Ми спостерігаємо становлення і перебудову його епохальних теорій — аж до того часу, коли вони від маленького кола прихильників у Відні опанували думку Європи, а за тим сягнули через океан до Сполучених Штатів Америки — до цілого світу.

Долаючи інструктивні перепони щодо неопублікованих документів, Гай досліджує фрейдівську творчість, приховані почуття автора, його дивну кар'єру. Він пильнує Фрейда як пацієнта у психоаналізі, який шукає підтримки для своїх суперечливих знахідок. Він показує ставлення Фрейда до дочки Анни та його незвичайний аналіз її психіки, відносини з такими його послідовниками, як ***К.Г.Юнг*** і ***Ш.Ференці***. Гай ретельно висвітлює суперечливі ситуації у стосунках Фрейда з друзями, його любов до життя, його теоретичні відкриття, які, за словами самого Фрейда, розбудили спляче людство. Видавці цієї книжки розраховували на її успіх серед студентів, лікарів, психологів, закоханих чоловіків, батьків, друзів, переможених і переможців. Мова в цій книзі йде навіть не про особистість, а про цілий особливий світ думки.

Як визначний історик культури, який закінчив Західний інститут психоаналізу в Новій Англії, Гай є унікальним авторитетом у цьому питанні. Перший том його двотомового дослідження з історії культури "*Просвітництво. Спроба тлумачення*" здобув премію Національної книги в 1967 р. Численна кількість інших його книг широко відома у світі ("*Політика Вольтера*", "*Партія гуманістів*", "*Стиль в історії*", "*Мистецтво і дія*"). Книжка, про яку йдеться, є кількатомовим дослідженням під назвою "*Громадянський експеримент: Перемога для Фрейда*".

У передмові до своєї капітальної праці Гай пише: "У квітні 1885 р. у багаторазово цитованому листі Фрейд звернувся до своєї нареченої і проголосив, що він майже готовий взяти на себе зобов'язання, яке значне число людей, ще не народжених, але приречених на нещастя, буде сприймати й оцінювати особливо. Він звернувся до своїх біографів: "Я знищив усі мої записи за останні чотирнадцять років, як і всі листи, наукові виписки і рукописи моїх праць. Серед листів тільки трохи сімейних було збережено" З усім матеріалом, написаним ним про нього самого, він почував себе схожим на Сфінкса, який занурився в сипучі піски, і тільки його ніздрі стирчали над купами паперу". Фрейд був безжалісний до тих, хто прагнув висвітлити його життя, адже він часто бачив, як неправильно писали про нього. Згодом він не раз заявляв про це, а вже весною 1938 р., готуючись до переїзду з Австрії до Англії, він викинув матеріали, які практично чудом були врятовані.

Фрейд знайшов ще й інші шляхи, щоб збентежити своїх майбутніх біографів. Кілька його коментарів мали стримати всіх, хто збирався писати про його життя. "Біографи, — зауважив він у 1910 році, — у своїх творах про Леонардо да Вінчі відзначили у свого героя зовсім часткові речі, адже відчували перед ним сильний афект. А їхні праці внаслідок цього мали риси ідеалізації, далекі від реальності". Чверть століття згодом, під впливом старості, хвороби, загрози нацизму, Фрейд став ще більш саркастичним. "Хто з біографів, — писав він ***Арнольду Цвейгу***, — дозволяє собі брехати, лицемірити, прикрашати і навіть приховувати свої власні недоліки розуміння, для того не є важливою біографічна правда" Коротко кажучи, Фрейд мав мало довір'я до біографічних спроб.

Досліджуючи нерозкриті сфери психіки, Фрейд був готовий використати себе в якості піддослідного. Його метафора про Сфінкса вказує на це, але завжди він бачив себе більш як Едипа — героя, який сам складав містерійну і смертельну креатуру свого життя. Як безстрашний дослідник, він розкривав свій внутрішній світ перед допитливими поглядами публіки; як істинний громадянин, він оцінював своє приватне життя як надзвичайне.

Фрейд залишив "танталізовані" автобіографічні натяки, які ті, що вивчають його життя, тлумачили з незрозумілим і некритичним ентузіазмом. В листі до свого друга Вільгельма Флісса в 1900 р. він писав: "Я не є вченим узагалі, також не спостерігач, не експериментатор, ні мислитель. Я ніщо інше, як конкістадор темпераменту, шукач пригод... з усією впертістю такої людини". Але заява такого типу вводить в оману тих, хто хотів би зрозуміти Фрейда. Як буде видно в наступному, далеко не завжди Фрейд є кращим своїм суддею.

Усі пристрасті, пов'язані з фрейдівськими ідеями, вкрай суб'єктивна манера самооцінювання були властивими для кожного виміру його життя. Незважаючи на десятиліття роботи його дослідників, Фрейд залишився значною мірою суперечливою постаттю. З одного боку, — геній, майстер, гігант серед творців сучасної науки, з іншого — автократ, плагіатор, фа-

буліст, "найбільш довершений із шарлатанів". Хтось бачив у ньому Колумба, а хтось — Каліостро.

Життя Фрейда проходило у фізичному і психічному виснаженні, чим давало привід для всіляких інсинуацій. Навіть психоаналітики часто плюндрували Фрейда, хоча для них він був "верховним мудрецем". Проте напади на Фрейда не можуть дивувати. Це була його доля, яку він приймав зі своєрідним глузливим задоволенням. Фундаментальним завданням психоаналізу Фрейд вважав поміркування "боротьбу з демоном" — демоном ірраціональності. Але, додавав він, редукування цього демона до зрозумілого об'єкта науки навряд чи робить його ідею про характер людської природи менш можливою для розуміння. Не дивно тому, що людство будь-якими засобами захищало себе від фрейдівських мірок. Однак усі ми у важких випадках звертаємося до репресії і проекції, неврозу та амбівалентності, суперництва між дітьми одних батьків тощо. Історичний поклик нашого часу постає в ідеї нарцисизму і відвертому визнанні кожним необхідності ствердження власного "Я"

Палкі дискусії довкола особистості Фрейда довели, що вона більш "небезпечна", ніж його теорії. Фрейд сам створив атмосферу, в якій чутки й плітки можуть процвітати й визначати помилкові оцінки його власних праць. Це парадоксально, якщо враховувати те, що Фрейд вважав себе руйнівником ілюзій, безстрашним служителем наукової правдивості. "Істина, — писав він Ференці в 1910 році, — є для мене абсолютною ціллю науки". Два десятиліття згодом він повторив це, звертаючись до ***Альберта Ейнштейна***: "... Я завжди розповідав правду тією мірою, як це можливо. Це стало моїм мистецтвом".

Завдяки праці Гая ми знаємо про Фрейда досить багато: Гай намагався бути акуратним більше, ніж вражаючим. Проте досить значні обшири на карті його життя залишилися чистими. Скільки разів був Фрейд одружений: двічі чи тричі? Чи був він насправді закоханий у свою невістку? Яким чином Фрейд піддавав психоаналізу свою дочку Анну, коли його теорія вимагала більш ніж тісного зв'язку аналітика з аналізованим? Чи був Фрейд плагіатором, чи його посилання на свою "бідну пам`ять" були чесними? Чи був Фрейд схильний до кокаїну і створював свої теорії під його впливом?

Існує ще ряд питань: чи був Фрейд науковим позитивістом, як він говорив про себе, чи він радше був принципово незалежним від туманних спекуляцій романтика або навіювань європейського містицизму? Чи був він ізольованим від медичних установ свого часу, на що так часто скаржився? Чи була його огида до Відня тільки позою, враховуючи переважання у ньому суто віденських рис? Чи це правда, що його академічні заслуги були принижені через те, що він був євреєм, чи це легенда для тих, хто бачить антисемітизм усюди? Чи була його самотність так званою седуктивною теорією неврозів переглядом попереднього наукового захоплення, чи обережним відступом від генералізації? Що він мав на увазі, коли назвав гомосексуальними свої почуття до Вільгельма Флісса? Чи був він самопроголошеним вождем дисципліни — таким собі Людовіком XIV психології,

путівником у прихованих царинах розуму, що зі вдячністю визнає внесок колег та попередників?

Такі особистісні контроверзи становлять щось більше, ніж біографічний інтерес. Вони стикаються з більш широким питанням: що таке психоаналіз — наука, мистецтво чи шахрайство? На відміну від інших видатних постатей в історії західної культури Фрейд чомусь здавався таким, що обов'язково має бути вседосконалим. Ніхто з тих, хто знайомився з психопатологією Лютера або Ганді, Ньютона або Дарвіна, Бетховена або Шумана, Кітса або Кафки, не вдавався до авантюри стверджувати, що їхні неврози компрометують їхні творіння. В той же час фрейдівські вади, реальні або уявні, мали слугувати одній меті — збанкрутуванню його теорій.

Великий інтерес до біографії та самої постаті Фрейда, його власних психологічних (і навіть антропологічних) рис обумовлюється тим, що психологічні одкровення самого Фрейда були породжені не тільки його спостереженнями, а й значною мірою самоспостереженнями. Проте валідність психоаналітичних пропозицій не залежить від того, що саме ми відкриємо про засновника психоаналізу. Хтось може легко уявити Фрейда як чудового джентльмена, що пропагує завідомо дефектну психологію, а хтось як генія, зрешеченого пороками. Але важко заперечувати те, що мова йде про найбільш визнаного психолога в історії, кінцевою метою якого було створення всезагальної психології, яка мала б пояснити все людське всюди — включаючи й самого себе.

В ході своєї тривалої кар'єри Фрейд розвивав компоненти теорії, емпіричні дослідження і терапевтичну техніку, що в руках скрупульозних біографів мали виявити його бажання, острахи, конфлікти, значний репертуар мотивів, що залишилися несвідомими, але допомагали відтворити його життя. "Отже, я не вагався, — пише Гай, — використати його відкриття і якомога більше його методів для дослідження історії його власного життя. Проте я не хочу дозволяти їм повністю захопити мою увагу. Як історик, я намагався вмістити Фрейда і його спадщину в різне оточення: професійне, політичне, загальнокультурне тощо"

Гай стверджував, що написана ним книга не є ні улесливою, ні викривальною: "В самому тексті я ні з ким не сперечаюсь; я зайняв позицію змістовного викладу, який продовжує розходитися з думкою коментаторів Фрейда і психоаналізу в цілому, проте не вибудовую нарисовий путівник, який приводить до моїх висновків"

Головний інтерпретатор Фрейда, з ким не погоджується Гай, є сам Фрейд, коли той називає своє життя "зовнішньо спокійним і беззмістовним, розкладеним на кілька дат". Дійсно, фрейдівське життя при поверховому розгляді схоже на життя багатьох інших високоосвічених інтелігентних лікарів XIX століття: він народився, вчився, мандрував, одружився, практикував, читав лекції, публікувався, сперечався, старів, нарешті помер. Проте його внутрішня драма, мабуть, не має прямих аналогів. Якщо Фрейд називав самого себе конкістадором, то книга Гая є історією його завоювань — найбільш драматичних із цих завоювань.

Гай зробив серйозну спробу накреслити єдину лінію життя і творчості Фрейда з урахуванням тодішніх культурних і соціально–політичних обставин. Проблеми життя особистості, оточуючих її людей, людства в цілому тісно пов'язані з постанням психологічних теорій. Провідними поняттями психоаналітичної теорії Фрейда є Ерос і Танатос. Це — могутня основа життя і творчості самого Фрейда, мотиваційне ядро всієї його наукової діяльності. Саме в цих темах убачається й осереддя підходу його біографа.

Сто років психоаналізу: здобутки та перспективи. А. Грюнбаум

Американський вчений ***А.Грюнбаум,*** здійснюючи історико-критичне дослідження психоаналітичного напряму, зазначає, що основні ідеї психоаналітичної теорії вперше були сформульовані в роботі ***Й.Брейєра*** та ***З.Фрейда*** *"Вступне повідомлення"* (1893 р.), яка стала початком їхнього *"Дослідження істерії"* Але само слово "психоаналіз" постало у статті Фрейда 1896 р. *"Спадковість і етіологія неврозів"*. У ній Фрейд визначив брейєрівський метод клінічного дослідження як новий метод психоаналізу, який був побудований за принципом **катартичного зняття витіснення**. В історичному огляді 1924 року Фрейд визнав прогресивну роль цього методу, стверджуючи, що він став безпосереднім прологом психоаналітичного методу і, незважаючи на розширення досвіду та модифікації теорії, продовжує залишатися його ядром.

У 1993 році виповнився сторічний ювілей видання *"Вступного повідомлення"* Брейєра та Фрейда. Ця дата була відзначена міжнародним конгресом у Женеві. Водночас вона спричинила необхідність провести ретельний критичний огляд минулого досвіду психоаналізу як теорії людської природи та способу лікування, а також зазирнути в його перспективи.

Історія та логічні відношення динамічного й когнітивного видів несвідомого. Хоча Фрейд створив зрілу, цілісну теорію психоаналізу, він не був першим, хто постулював **існування різновидів несвідомих психічних процесів**. Ще ***Платон*** у діалозі *"Менон"* намагався зрозуміти, яким чином неосвічений хлопчик-раб зміг осягнути істини геометрії лише за допомогою орієнтувальних запитань співрозмовника та демонстрації креслень. І Платон доводить, що хлопчик просто відтворює знання, які були в нього ще до народження, зберігалися несвідомо, а зараз лише повернулись у свідому пам'ять.

На початку XVIII ст. ***Лейбніц*** навів психологічні аргументи на користь існування підпорогових сенсорних сприймань та існування несвідомого психічного змісту мотивів, що проявляються у нашій поведінці. Більше того, він указував, що коли зміст якихось забутих досвідів через деякий час виникає в нашій свідомості, ми можемо — скоріше неправильно — визначити їх як нові досвіди, чим визнати такими, що несвідомо зберігаються в нашій пам'яті та залишаються по суті неусвідомлюваними й надалі. "Одного разу якийсь чоловік думав, що він склав власні вірші, проте згодом виявилося, що він колись давно читав їх, слово в слово, у якогось стародавнього поета. Я вважаю, що сни досить часто воскрешають для нас минулі думки таким же чином". У цьому прикладі — коріння майбутнього твердження Фрейда, що "тлумачення сновидінь є царський шлях до пізнання несвідомої активності мислення".

Гельмгольц також відкрив феномен "несвідомого висновку", котрий постає у процесі сенсорного сприймання. Наприклад, ми можемо сприймати об'єкт як такий, що рухається у нашому полі зору від однієї точки до іншої, коли стробоскоп послідовно висвітлює його образ у цих точках. Проте в реальності цей об'єкт не рухається. Можна вважати, що спостерігач несвідомо виводить ілюзорний рух із даних, що надаються стробоскопом, абсолютно не знаючи про будь-який подібний висновок.

Історично більш важливим є те, що Фрейд мав і інших попередників, які своєрідно передбачили ряд його ключових ідей. Так, ***Артур Шопенгауер*** і ***Фрідріх Ніцше*** умоглядно висунули головні психоаналітичні принципи, які сам Фрейд, незалежно від своїх клінічних спостережень, розробляв лише згодом.

Критичні оцінки психоаналітичних тверджень слід вибудовувати через тлумачення головних відмінностей між несвідомими процесами в їх визначенні сучасною когнітивною психологією, з одного боку, і несвідомим змістом розуму, про яке заявляє психоаналітична психологія, — з іншого. Ці відмінності показують, що факт існування **когнітивного несвідомого** явно не може підкріпити, навіть скоріше кидає тінь сумніву на існування фрейдівського **психоаналітичного несвідомого**. Його так зване **"динамічне" несвідоме** — це передбачуване вмістилище витіснених заборонених бажань сексуальної та агресивної природи, чиє повторне або початкове входження у свідомість запобігається захисними операціями "Я". Постаючи соціально неприйнятними, ці інстинктивні бажання є настільки настійливими й категоричними, що вони безрозсудно чекають якнайшвидшого задоволення, незалежно від обмежень зовнішньої реальності.

Згідно з Фрейдом, ми навіть не змогли б розвинути здібності, необхідні для використання в пізнавальній діяльності, якби без опори на них можна було б цілком достатньо задовольняти наші інстинктивні потреби. Як указував ***М.Ігл***, Фрейд скоріше не припускав можливості того, що пізнання та мислення можуть за своєю суттю бути запрограмованими на відображення реальності та мати власну структуру та розвиток, — припущення, що лежить в основі когнітивної психології.

Після Другої світової війни психоаналітик ***Г.Гартман*** був вимушений, посилаючись на факти біологічного дозрівання, відкриті непсихоаналітично, визнати у своїй так званій егопсихології, що такі функції, як пізнання, пам'ять та мислення, можуть розвиватись автономно через вроджену генетичну програму і незалежно від задоволення інстинктивних потягів. Когнітивне несвідоме є дуже раціональним у всеохоплюючих розрахункових та асоціативних процесах вирішення проблем, що реалізуються пам'яттю, сприйманням, судженням та увагою. На противагу цьому, як підкреслював Фрейд, зміст бажань динамічного несвідомого спонукає його діяти алогічно у найвищому розумінні цього слова.

Є ще одна велика відмінність між двома видами несвідомого: динамічне несвідоме отримує свій зміст з непередбачуваного витіснення ідей у тій формі, яку вони початково мають у свідомості. Навпаки, у породженні процесів когнітивного несвідомого ні виключення думок чи пригадувань із свідомості, ні цензурна заборона на їхню появу не впливають. Заповнюючи динамічне несвідоме продуктами витіснень, Фрейд дійшов висновку, що використання його нової техніки вільного асоціювання може зняти ці витіснення інстинктивних бажань і таким чином повернути витіснені ідеї незмінними назад у свідомість. Але у разі когнітивного несвідомого ми, що є характерним, не можемо ввести інтелектуальні процеси, котрі там, як передбачається, відбуваються, у сферу феноменальної свідомості, хоча можемо описати їх теоретично.

Оцінюючи психоаналіз, слід також бути обережним щодо такої логічної помилки, яка останнім часом стала визнаватись навіть модною. Твердження, що теорія Фрейда стала частиною інтелектуального етносу й фольклору західної культури, не може сприйматися буквально. Як підкреслює видатний швейцарський вчений ***Г.Елленберг*** у своїй монументальній праці *"Відкриття несвідомого"*, поширеність вульгаризованих, псевдофрейдистських понять робить досить складним надійне визначення тієї міри, якою психоаналітичні гіпотези здійснили безумовний вплив на світову культуру загалом.

Критика фрейдистського і постфрейдистського психоаналізу. Слід зробити акцент на критиці вихідного ядра психоаналітичної теорії Фрейда та двох головних постфрейдистських гіпотез, що мають назви "психологія самосвідомості" та "теорія об'єктних відносин".

Як стверджує сам Фрейд, "теорія витіснення — наріжний камінь, на якому базується вся конструкція психоаналізу. Це його найбільш суттєва частина". Трьома головними напрямами теорії витіснення є такі:

1) група гіпотез, що стосуються несвідомої причинності та психоаналітичного лікування психопатології;

2) теорія сновидінь;

3) теорія помилок та помилкових дій.

В усіх цих напрямах витіснення психічного змісту вважається **каузаль-**

по необхідним: воно є визначальним для виникнення неврозів та психозів через несвідомі сексуальні мотиви, для формування сновидінь через латентні інфантильні бажання і для здійснення помилкових дій через приховані механізми невдоволення.

Припускається, що **процес витіснення**, що являє собою виключення ідей із свідомості або заборону на їх входження у свідомість, є несвідомим. Згідно з Фрейдом, наші невротичні симптоми, явний зміст наших снів та помилок, які ми здійснюємо, — все це компроміси між вимогами імпульсу, що витісняється, і протистоянням сили цензури в "Я". Будучи, скоріше, лише такими компромісами, ніж здійсненням інстинктивних імпульсів, ці продукти несвідомого демонструють лише задоволення-заміщення або вихід. Можна сказати, що Фрейд запропонував єдину **"компроміс-модель"** для неврозів, сновидінь та помилкових дій.

Але що, по-перше, є **мотивом** або **причиною,** яка викликає і підтримує діяльність несвідомого механізму витіснення перед тим, як він здійснить свої власні, більш пізні ефекти? Фрейд приймає за **аксіому,** що хворобливі стани психіки (заборонені бажання, емоційні травми, відраза, страх, гнів, сором, ненависть, вина й туга, кожний з яких є неприємним) майже завжди стимулюють процес забування аж до витіснення. Так, витіснення регулює задоволення й незадоволення, захищаючи нашу свідомість від різного роду **негативних афектів.** Фактично Фрейд постійно стверджував, що витіснення — взірець із-поміж **захисних механізмів:** "тенденція забути те, з чим ми не згодні, здається мені досить універсальною". Відомим є також його вислів, що "пригадування про хворобливі уявлення та випадки тривожних думок натикаються на протистояння".

Якщо допустити, що деякі хворобливі психічні стани яскраво врізаються у пам'ять, в той час як інші забуваються або навіть витісняються, можна стверджувати — на противагу Фрейду, — що саме **фактори, які відрізняються від самої цієї хворобливості, визначають їх збереження у пам'яті або забування.** Наприклад, фактично **каузально релевантними** можуть бути особисті схильності або ситуативні обставини. Фрейд ніколи не усвідомлював негативного впливу такого моменту теорії витіснення: згідно з його поглядами, якщо відбувається забування хворобливих або заборонених вражень, то це забування є рівносильним їх витісненню, що **викликається їх негативним афектом**, а тим самим воно створює невротичні симптоми або інші компромісні утворення.

Друга складність, яка стосується всіх трьох гілок теорії витіснення, постає в епістемологічних дефектах фрейдівського "фундаментального правила" **вільних асоціацій** — так званого мікроскопа та рентгенівського апарата людського розуму. Це правило зобов'язує пацієнта без приховування говорити психоаналітику все, що приходить на розум. Така процедура слугує основоположним методом клінічного дослідження. Вважається, що використовуючи техніку розблокування потоку підсвідомості, Фрейд отримав можливість показати, що неврози, снобачення та помилкові дії викликаються витісненими мотивами. Центральна теза всієї психоаналітичної теорії

Фрейда полягає в тому, що метод вільних асоціацій має подвійну особливість, водночас дослідницьку й терапевтичну: 1) він сприяє встановленню неусвідомлюваних причин людських думок і поведінки, нормальної та ненормальної; 2) долаючи протистояння та знімаючи витіснення, він допомагає долати передбачувані неусвідомлювані патогенні фактори неврозів, тим самим забезпечуючи терапію для важливого класу психічних розладів.

Проте що є підставою стверджувати, що вільна асоціація має чудову здатність **бути інструментом виявлення реальних причин,** тобто **каузально перекопуючою** для етіологічного пошуку в психопатології? Фрейд вважає, що зникнення невротичних симптомів у процесі лікування є каузальним результатом зняття витіснення через застосування методу вільних асоціацій. Спираючись на цю вихідну терапевтичну гіпотезу, він робить два головних теоретичних висновки: 1) подолання неврозу за допомогою зняття витіснення, що підлягає спостереженню, є добрим свідченням того, що витіснення каузально необхідне для самого існування неврозу; 2) оскільки акти витіснення, таким чином, є сутніснимн причинами неврозів, а метод вільних асоціацій має унікальну здатність розкривати зміст витіснення, тоді такий метод унікально підходить для *виявлення причин*, або патогенних факторів, неврозів. У цьому полягає аргументація Фрейда, коли він стверджує, що вперше розроблений ним дослідницький метод на основі вдосконалення техніки гіпнозу здатний виявляти причини хвороб, тобто може бути ***етіологічно доведений***. Можна бачити, що відправним пунктом даної аргументації є гіпотеза, що має стосунок до терапевтичної діяльності, де метод вільних асоціацій відіграє необхідну роль.

Повіривши у каузальну доведеність свого методу на основі терапевтичних результатів у випадку тих неврозів, які він вважав успішно виліковуваними, Фрейд вирішив, що даний метод є надійним і як засіб встановлення причин захворювання у випадку тих *інших неврозів* (так званих нарцисичних, подібних до паранойї), які він вважав психоаналітично невиліковними.

Передусім слід зазначити, що надійний терапевтичний успіх, на якому було побудовано даний аргумент, ніколи не мав місця в реальності, що визнавав сам Фрейд і на початку, і в самому кінці своєї кар'єри. Навіть у рамках тимчасових терапевтичних результатів Фрейд **не зміг виключити альтернативну гіпотезу — гіпотезу ефекту плацебо**, яка стверджує, що за дійсне поліпшення здоров'я відповідають лікувальні фактори, що відрізняються від осягнення змісту, витісненого із свідомості пацієнта, наприклад, мобілізація лікарем надій на одужання.

Фрейд стверджує, що етіологічна доведеність методу вільних асоціацій базується на приписуванні причини зцілення зняттю витіснень через розкриття їхнього змісту. Оскільки життєздатність альтернативної гіпотези ефекту плацебо справедливо кидає виклик такому приписуванню, то його аргументація за етіологічну доведеність вільних асоціацій втрачає свої підстави.

Утім припущену каузальну доведеність вільних асоціацій, що спочатку

були лише методом дослідження причин хвороби, орієнтованим на терапію, Фрейд екстраполював на їхню можливість слугувати і визначенню неусвідомлюваних причин сновидінь та ідентифікації їхніх прихованих мотивів.

Що ж свідчать вільні асоціації про наші сновидіння? Хоч би яким був явний зміст сновидінь, вони є **припущенням щодо реалізації бажань** у двох логічно різних смислах: 1) для кожного сновидіння існує щонайменше одне нормально неусвідомлюване інфантильне бажання, що є мотиваційною причиною; 2) явний зміст виражає, у більш чи менш замаскованій формі, той стан справ, який є бажаним, очікуваним. Проте стверджувати, що метод вільних асоціацій дає змогу точно виявити мотиви сновидінь, було би значним перебільшенням.

Ретельні дослідження показали, що так звані вільні асоціації є далеко не вільними, а залежними від ледве помітних підказок психоаналітика пацієнту. Відомим є ефект **псевдопригадувань**, які по суті є хибними, але самим пацієнтом сприймаються як істинні.

Загальна критика компроміс-моделі подає важливий урок — і для філософської онтології, і для теорії наукового пізнання. Прихильники психоаналізу проголосили, що експланаційною перевагою їхньої теорії є те, що компроміс-модель дає єдиний погляд на такі непорівнювані явища, як неврози, сновидіння та помилки, і навіть те, що теорія витіснення також пояснює дитячу сексуальність. Деякі філософи науки, наприклад ***М.Фрідман***, вітали експланаційну уніфікацію як одне із значних досягнень наукового прогресу.

Проте в інших контекстах уніфікація може бути більше недоліком, ніж перевагою. ***Фалес Мілетський*** хоча й справедливо шукав передусім раціоналістичну, а не міфопоетичну картину світу, вчив, що все складається з води. Інші філософи-моністи також висунули свої уніфікаційні онтології. Проте чи можна беззастережно погоджуватися з ними?

Це стосується і Фрейда: спираючись на каузальну достовірність методу вільних асоціацій, його компроміс-модель створила ***псевдоб'єднання*** невротичної поведінки, сновидінь та помилкових дій. Ця сумнівна уніфікація була здійснена через розуміння ***нормальної*** активності сновидінь та випадкових дій як міні-невротичних симптомів того ж роду, що й ненормальні стани психіки при неврозах і навіть психозах. Аби підкреслити цю моністичну психопатологізацію нормальності, Фрейд назвав свою фундаментальну працю про помилки *"Психопатологією буденного життя"*.

Французький філософ ***Поль Рікер***, як і ***Карл Ясперс*** з ***Юргеном Габермасом***, стверджують, що сам Фрейд "сцієнтистськи" не розумів власного теоретичного досягнення, що міститься у **семантичній площині тлумачення смислу і значення** досліджуваних явищ та феноменів. На думку самого Фрейда, відкритий симптом проявляє одну або декілька неусвідомлюваних причин, що лежать за ним, і свідчить про свої причини, відтак смисл та значення симптому встановлюються його прихованими мотиваційними причинами. Але таке поняття "значення" відрізняється від

того, яке відповідає контексту **комунікації**, в якому лінгвістичні символи отримують семантичне значення. Очевидно, що відношення проявлення, в якому симптом перебуває щодо своєї причини, відрізняється від семантичного відношення позначення, в якому лінгвістичний символ перебуває зі своїм об'єктом. Проте, на жаль, слово "значення" використовується в обох випадках. "Герменевтична" реконструкція психоаналізу плине від одного з відомих смислів "значення", з яким ми стикаємось у звичайному дискурсі, до іншого. Поряд з усім, на думку Рікера, фрейдівській теорії витіснення може бути адресована справжня "семантика бажання".

В чому ж полягають сучасні постфрейдистські досягнення, наскільки вони характеризуються як психоаналітичні передусім за змістом, а не тільки за назвою? Чи просунули вони вперед обговорення щодо результативності та доведеності наукових та практичних досягнень психоаналізу? Клінічний психолог і філософ М.Ігл дав усебічну та глибоку відповідь на це питання.

Ігл стверджує: абсолютно очевидно, що не існує єдиної сукупності ідей, аналогічної основному зводу фрейдівської теорії, яку можна назвати сучасною психоаналітичною теорією. За останні 40—50 років постало три головних теоретичних досягнення у психоаналізі: **егопсихологія, теорія об'єктних відносин і психологія самосвідомості**. Якщо сучасна психоаналітична теорія щось собою являє, вона є чимось одним із названих трьох або комбінацією, що синтезує ці три, тощо.

Егопсихологія Г.Гартмана на відміну від Фрейда перестала шукати витоки когнітивних функцій серед інстинктів. Але ще більш важливо, що і філософія самосвідомості ***Г.Когута***, і теорія об'єктних відносин ***О.Кернберга***, і ***британська школа*** цілком відмовилися від фрейдівської компроміс-моделі у психопатології. Психологія самосвідомості фактично заперечує кожний із принципів Фрейда. Так, Когут замінює фрейдівську конфлікт-модель, грунтовану на витісненні внутрішніх сексуальних та агресивних бажань, психологією дефектів самосвідомості й помилкових функцій, що викликаються гіпотетичними подіями у зовнішній обстановці, адресованими до перших двох років дитинства. Аналогічно Когут заперечує, що "інсайтне" осягнення причини хвороби має лікувальну силу, пропонуючи натомість емпатичне розуміння аналітика як дійовий терапевтичний фактор. Представники теорії об'єктних відносин також заперечують, що причини психічних хвороб лежать у сфері фрейдистських ("едипових") конфліктів і травм, пов'язаних із сексом та агресією, стверджуючи, що вирішальним фактором є якість материнського догляду за дитиною.

Дві останні постфрейдистські школи не лише відхиляються від Фрейда, але й розходяться одна з одною. Проте ортодоксальні психоаналітики ***Арлоу*** й ***Бреннер*** висловлюють сподівання, що в результаті обновлення психоаналітичного методу вільних асоціацій будуть відкриті такі загальновизнані положення, які врешті-решт розв'яжуть конфлікт між конкуруючими теоріями. Утім ці сподівання утопічні, передусім через сувору обмеженість методу вільних асоціацій. Як свідчить сучасний досвід, майбутнє декількох клінічних і теоретичних підприємств, що називають себе психо-

аналітичними, перебуває під загрозою. Загальна кількість пацієнтів, бажаючих пройти повний курс психоаналітичного лікування у Сполучених Штатах, постійно скорочується, і академічні психоаналітики стають зникаючим видом в американських медичних школах. Не дивно, що у книги "*Психоаналіз*" відомого аналітика ***Маршалла Едельсона*** є підзаголовок — "Теорія в кризі"

Разом із тим, розмірковуючи стосовно перспектив психоаналізу у XXI столітті, Арлоу і Бреннер дійшли такого оптимістичного висновку: психоаналіз залишиться найбільш усебічним та глибоким проникненням у людську психіку. Він продовжить стимулювання досліджень у багатьох сферах прикладання людських зусиль. На додаток до того, що в багатьох випадках психоаналіз є кращим видом лікування, він слугуватиме, як і раніше, фундаментальною підвалиною майже для всіх методів, які спрямовані на полегшення людських страждань за допомогою психологічних засобів.

Психоаналіз дійсно має підстави зберегти свою евристичну роль. Така функція взагалі не вимагає правильності його нинішніх теорій. Як зазначає гарвардський аналітик ***Ф.Гольцман***, "даний погляд на евристичну роль психоаналізу, навіть у світлі його неадекватної науковості, починає відповідним чином оцінюватися лише тепер"

Фрейдизм в Україні

Майже століття вчення ***Фрейда*** та його послідовників продовжує свій тріумфальний поступ. Старий і новий фрейдизм не лише виявився опорою багатьох психіатричних концепцій, але й активно інтерпретує психологію, історію культури, соціологію, філософію та інші галузі людського знання. Разом із цим психоаналіз залишається об'єктом критики представниками окремих наукових традицій.

Своєрідну історію мав фрейдизм як в усьому Радянському Союзі, так і в Україні, де він набув значного поширення у 20-х роках. На початку 30-х його було відкинуто зовсім. Проте, враховуючи гостру ідеологічну полеміку про шляхи розвитку гуманізму та про його принципи, критичний розгляд учення Фрейда не втрачав актуальності. Особливо це стосувалося спроб неофрейдизму дати тлумачення різним соціальним явищам.

Психоаналіз постав спочатку як одна з **теорій істерії** та водночас як один із **методів лікування** хворих. Спостерігаючи патологічні явища, Фрейд та його послідовники побудували своєрідну концепцію нормального психічного життя і застосували свій метод до вивчення всіх найважливіших його проявів (художньої творчості, міфотворчості, буденної поведінки лю-

дини, дотепних висловів, сновидінь, помилкових дій та ін.). Значний вплив мав психоаналіз на українську педагогіку, адже на завершальному етапі психоаналітичні дослідження спрямовуються до переживань дитини. Сам Фрейд кваліфікував своє вчення як "продовження виховання шляхом усунення залишків дитинства". Він указував, що "несвідоме в душевному житті є інфантильне"

Істеричні симптоми породжуються **психічною травмою**. Вона виникає тоді, коли хворий затримав який-небудь ефект, не дав йому нормально розрядитись у тих рухових явищах, якими супроводжується емоція. Ефект зачаївся, його начебто забуто. Але, несвідомий, він виявляє себе якими-небудь обхідними шляхами, а саме — обмовками, помилковими діями, сновидіннями і т.д., а також викликає хворобливі явища. Для вилікування істерії треба збудити забуті уявлення, примусити емоцію, пов'язану з ними, нормально відреагувати. Таке оживлення пригнічених уявлень є характерною рисою психоаналізу.

Основою психоаналітичної теорії в її класичному вигляді є **вчення про несвідоме душевне життя та про статевий характер рушійних сил людської поведінки**. Якщо для багатьох психологів несвідоме відрізняється від свідомого лише нечіткістю, тьмяністю тощо, то, згідно з теорією Фрейда, між свідомим і несвідомим існує значний антагонізм. Інше важливе положення Фрейда полягає в тому, що потяги статевого характеру відіграють особливу роль як причини психічних захворювань, а також беруть участь у творчості вищих культурних, художніх, соціальних та інших цінностей людського духу. Вступаючи в суспільні відносини, людина змушена відмовлятися від задоволення своїх особистих потягів на користь суспільства. Зокрема, статеві потяги сублімуються (розривають безпосередній зв'язок з сексуальною метою) і виявляються в різних сферах суспільного життя людини. Ідеї про роль несвідомого та статевих потягів сам Фрейд вважав "сміливими твердженнями психоаналізу".

Саме те, що особистість як суспільна істота силою своєї волі затримує дії та вчинки всупереч своїм найсильнішим бажанням, ніби свідчить про соціальну природу людської психіки. Це і виявилось привабливим для тих учених, які намагалися вдосконалити ряд положень Фрейда в плані матеріалістичної, марксистської філософії. Принципи фрейдистського вчення вважались універсальним ключем, який може розкривати складні й різноманітні проблеми людської культури. "Психоаналіз Фрейда, — писав ***Е.Берглер*** у журналі "*Червоний шлях*", — є необхідним засобом для кожного психічного лікаря. Заперечення, які ще й досі офіційна медицина протиставляє науці Фрейда, полягають на хаосі незнання, небажання розуміти та дріб'язковому бажанні зменшити значення цієї науки. Зі студій психології неврозу здобуто багато для розуміння культурного розвитку, бо неврози, з одного боку, виявляють вражаючі й глибокі аналогії до творчості в мистецтві, релігії та філософії, а з другого боку, вони бувають їхнім перекрученням. Ледве чи існує якась галузь історії культури та соціології, яку дійсно можна було б зрозуміти без психоаналізу"

Фрейдизму в Україні було дано надзвичайно високу оцінку. Засновника цього вчення зарахували до найбезстрашніших умів нашого віку, революціонерів, які сміливо порушили "вікові традиції буржуазної моралі та науки". Певний час у нашій країні фрейдизм користувався значною увагою не тільки в наукових колах, а й у широкого читача. Були спроби перекладати Фрейда українською мовою.

В Україні виходить низка праць, з яких учення Фрейда поширюється на всі галузі науки про людський дух. Психологія вікових особливостей людей, питання художньої творчості, аналіз окремих психічних процесів тощо — все це реально переглядалось у плані основних понять психоаналізу. Одна й та ж виявлена закономірність, причому надто загального характеру, мала пояснювати різні аспекти людської психіки. Саме тому вона мало розкривала психічне в його конкретному індивідуалізованому вираженні. Українські фрейдисти широко використовували у своїх працях такі терміни, як "надолуження", "витіснення", "компенсація" та ін.

Відчувалося прагнення дати нову, оригінальну теорію психоаналізу, яка б здійснила, зокрема, синтез фрейдизму та марксизму за допомогою вчення про умовні рефлекси. Подекуди з'являлися системи "рефлексологічного фрейдизму в дусі діалектичного матеріалізму", тобто спроби об'єктивними засобами розшифрувати темну "психологію глибин" людського життя.

Викладаючи думку Фрейда про те, що потяг до смерті є загальним принципом органічного життя, ***Л.С.Виготський*** спеціально застерігав проти песимістичного та занепадницького її розуміння. Зокрема, підкреслювалося те, що концепція "потягу до смерті" спрямована безпосередньо проти віталізму. Це робилося на тій підставі, що центр уваги при дослідженні біологічної еволюції переноситься з "життєвої сили" на оточуючий організм світ. ***Фрейд*** оцінювався як учений, який дошукується остаточних базових стимулів, рушійних сил поведінки живої істоти.

Концепція Фрейда дорівнювалася до рангу відкриттів ***Галілея***, в яких, мовляв, зроблено крок за межі досвідного знання, але не в зверхдослідне і надчуттєве, а в те, що поки не досить вивчене й освітлене. Виготський з захопленням писав, що "вже саме відкриття нової Америки — країни по той бік принципу задоволення — складає колумбову заслугу Фрейда", що в цих поглядах є "глибоко матеріалістична" лінія: сили, які виводять організм зі стану біологічної консервативності, породжуються зовнішніми умовами матеріального середовища.

Психологію Фрейда за її тенденціями вважали наскрізь соціальною. Психологам-матеріалістам, які працюють в інших, сприятливіших умовах, ніж Фрейд, залишалося тільки розкрити і до кінця аргументувати матеріалістичні основи його вчення.

Те, що фрейдизм знайшов співчуття серед радянських учених, пояснюється переважно захопленням фактичною стороною цього вчення, однобічним підкресленням тих моментів, що формально відповідали деяким положенням марксистської теорії. Існували твердження, ніби психоаналіз методологічно продовжує у психологічному напрямку історичний ма-

теріалізм, ніби у своїх методологічних передумовах та принципових висновках несвідомо відтворює положення діалектичного матеріалізму. З іншого боку, деякі радянські фрейдисти вважали, що психоаналіз сприяє визволенню людини від матеріалістичного обскурантизму минулих десятиліть, тоді як марксизм спроможний з'ясувати лише ту об'єктивну форму релігійних вірувань, в якій вони фіксуються на певному щаблі суспільного розвитку. Загальнолюдське, що властиве людям в усі часи і зумовлює всі релігійні системи, розкриває саме психоаналіз.

Слід зазначити спроби українських фрейдистів аналізувати художню творчість Т.Г.Шевченка, І.Я.Франка та інших письменників і митців. Старанно доводили, ніби лібідо у Шевченка фіксовано в найбільшій частині на матері, ніби матір у почуттях поета ототожнюється з Україною, набуває божественних рис та зливається з матір'ю Божою. Твердили, ніби вся творчість Шевченка відкрила для нього шлях до сублімації певних потягів, до відтоку лібідозної енергії.

Наприкінці 20-х років в Україні виявився сильний рух проти психоаналізу. Чим більше намагалися радянські прихильники фрейдизму синтезувати його з марксизмом, тим більш гостру критику мусили вони витримувати. Зрозуміло, що захоплення фрейдизмом не мало і не могло мати в радянських умовах того розвитку, який він мав на Заході. Разом із тим масштаби критики були досить значними. Врешті-решт було зазначено, що метод Фрейда становить повну протилежність об'єктивному методові справжньої науки. Нагадували при цьому, що й сам Фрейд указував на свою спорідненість з ідеалізмом ***Канта*** і ***Шопенгауера***. Під обстрілом опинилися й деякі західні ідеологи, які вбачали у теорії Фрейда "нове євангеліє", і деякі соціал-демократи, для яких Фрейд "замінив" Маркса.

Характерно, що, крім введення політичного присмаку, автори ряду статей явно змішували критику психологічну і філософську, внаслідок чого виходило, ніби у Фрейда психічна діяльність визначається первинною, а зовнішній світ — чимось вторинним, похідним. Насправді ж Фрейд наполягає на первинному характері "принципу задоволення" зовсім не в онтологічному значенні, і зовнішнє реальне середовище не утворюється, за Фрейдом, психічним апаратом "витіснення"

Деякі українські вчені робили спроби розмежувати у фрейдизмі дві сторони: клінічні спостереження і загальну (з надмірними екстраполяціями) теорію, яка обгрунтовувала не тільки нову індивідуальну і загальну психологію, а навіть нову соціологію. Всупереч тодішній ситуації все ж припускалося, що деякі фрейдистські ідеї (про несвідоме і підсвідоме, про значення статевого фактора у формуванні психіки та ін.) увійдуть до скарбниці науки. Помилкою Фрейда та його послідовників вважалася тільки абсолютизація сексуального моменту, що ніби шкодило справжньому науковому аналізові питань соціології, релігії, мистецтва, науки.

Заперечення психоаналізу стосувалося не лише його методології та "необгрунтованих екстраполяцій", а й фактичного боку психологічної теорії, методики лікування тощо. Деякі психологи зазначали, що фрейдизм не роз-

криває психологічних особливостей конкретної "соціально-класової" людини в умовах конкретної історичної доби. А саме конкретний аналіз відкидає думку про те, ніби над поведінкою людини тяжіє Едипів комплекс. Що ж стосується представників радянської філософської думки, то вони твердили, що у фрейдистській ідеї про деструктивну тенденцію в живих істот, про їхню потребу переходити в неживе відбились настрої буржуазного занепадництва.

Полеміка довкола фрейдизму точилася гостро, що врешті-решт зайвий раз підтвердило безсумнівний вплив цього вчення на світову науку, в тому числі вітчизняну.

РОЗДІЛ 23

ПСИХОАНАЛІЗ І ЗАХІДНА ФІЛОСОФІЯ XX СТОЛІТТЯ

Герменевтика і психоаналіз: конфлікт інтерпретацій. П. Рікер (нар. 1913)

Поль Рікер виступив як екзистенціаліст релігійно-феноменологічного спрямування. Його ідеальними джерелами були екзистенціальні відкриття ***Гуссерля*** і психоаналіз ***Фрейда***. Центральним поняттям Рікер визначив **волю як "межовий початок" людини**. Саме на основі та за допомогою волі людина здатна осмислювати навколишній світ. Дослідження волі дає можливість Рікеру здійснити аналіз **вкоріненості суб'єкта у бутті** і висунути питання руху свідомості до майбутнього.

Ідея "межової первинності" дає можливість індивіду осягнути і пережити можливість свого небуття. Де кінчається людська воля, там виступає уявлення про Бога. А Бог як безумовне начало визначає буття людини. Тлумачення людського буття, світу і людської культури Рікер здійснює, спираючись на засади релігії, феноменологічно-екзистенціального вчення, а також на *"Феноменологію духу" Гегеля*.

До головних праць Рікера належать: *"Історія та істина"* (1955),

"*Філософія волі*" у двох томах (1950—1960), "*Про інтерпретацію. Нариси про Фрейда*" (1965), "*Жива метафора*" (1975). Наразі доцільно зупинитися саме на праці "*Нариси про Фрейда*", де розглянуто позитивний і негативний вплив Фрейда на людську свідомість XX століття.

Рікер досліджує взаємозв'язки і взаємодію герменевтики і психоаналізу, розкриваючи відношення свідомого і несвідомого, впливу психоаналізу на розвиток сучасної культури, відшукуючи взаємодію мистецтва і фрейдівської психоаналітичної системи.

Підходячи до інтерпретації психоаналізу, Рікер наголошує, що зустріч з ним викликає у людини сильне потрясіння. Фрейд прирівнюється (уже не вперше!) до ***Ніцше*** і ***Маркса***. Всі вони зривають маски людської поведінки. Виступає нова проблема — хибної свідомості, свідомості як неправди, свідомості як забобону. Рікер указує, що "питання про свідомість таке ж темне, як і питання про несвідоме". Отож як слід переосмислити і обгрунтувати поняття свідомості, щоб несвідоме стало його "іншим"?

Осягти діалектику свідомого й несвідомого дає можливість філософська антропологія. Якою має бути людина, щоб стати одночасно і відповідальною за здоровий глузд, і здатною виявити логіку та економіку, оскільки в ній говорить це? Якої нової точки зору на уразливу людину, а також на парадоксальне співвідношення відповідальності та уразливості вимагає мислення, яке під впливом рефлексії про несвідоме відмовилося від ролі центра свідомості?

Рікер викладає свою **концепцію "кризи поняття свідомості"**. ***Декартова*** ідея про істинність і самоочевидність свідомості видається йому надто сумнівною. І Фрейд, і Гегель говорять одне і те ж: свідомість не може тоталізуватись, і тому філософія свідомості неможлива. Саме фрейдівський реалізм є необхідним еталоном у засвоєнні того, що рефлексивна свідомість терпить поразку. Проте ця поразка не даремна, вона не є цілком негативною. Свідомість має переосмислити себе і свої необгрунтовані претензії, які є наслідком нарцисичного відношення безпосередньої свідомості до життя. Як зазначав Гегель, своєю поразкою свідомість виявляє те, що її безпосередня переконаність у собі є лише зарозумілістю; то чи може свідомість, виходячи з цього, знайти доступ до мислення, яке не є більше увагою свідомості до свідомості, а увагою до говоріння, до самого предмета говоріння?

Рікер вважає, що критика фрейдівського реалізму може бути тільки епістемологічною з застосуванням того або іншого поняття, яке здатне відбивати цю нову галузь об'єктивності та інтелігентності. Несвідоме Фрейда на протилежність несвідомому романтиків є пізнаваним. Це стосується всього внутрішнього досвіду людини. "Реальність" несвідомого існує тільки як реальність, яку діагностовано.

Реальність психоаналітичних фактів полягає в тому, що вони мають значення для іншого.

Рікер ставить питання, чи існує несвідоме, і відповідає на нього так: несвідоме є об'єктом у тому розумінні, що воно "конституйоване сукупністю

герменевтичних прийомів, які його розшифровують". Ця відносність несвідомого не відрізняється від відносності фізичного об'єкта, який постає в результаті наукових процедур, які його конституюють. Для критиків психоаналізу є одна відносність: несвідоме є лише проекцією аналітика.

Рікер стверджує, що феноменологія потребує ідеї несвідомого. При цьому він зауважує, що й свідоме є таким же темним, як і несвідоме. Свідоме є, і воно виступає як задача. Слід говорити тому не про реалістичне, а про діалектичне пізнання несвідомого. Це сформульовано у Фрейда таким чином: якою людина виходить із свого дитинства, такою вона й стає дорослою. Тобто для аналітика людина стає жертвою дитинства.

Проти свідомості як епігенезу виступає інтроспективна психіатрія. Тут Рікер знову звертається до "*Феноменології духу*" Гегеля, бажаючи рішуче зіставити фрейдівський психоаналіз з методом Гегеля. Цей метод не є витонченою інтроспекцією. Не як продовження безпосередньої свідомості розвиває Гегель свої "фігури" — рух категорій. Цей генезис не є генезисом свідомого, або генезисом у свідомості; це генезис духу в дискурсі. Ключові фігури "*Феноменології духу*" зовні нагадують фігури Батька, Фалоса, Смерті, Матері, що відповідають ключовим постатям психоаналізу. Людина стає дорослою, тільки ставши здатною до створення нових ключових понять, які близькі моментам Духу в гегелівській феноменології. Саме ці моменти керують сферами смислу і відтак абсолютно не зводяться до фрейдівської герменевтики.

Ідея відношення свідомого і несвідомого у феноменології Гегеля є дійсно діалектичною, адже свідоме й несвідоме переходять одне в одне, в той час як психоаналіз вирив між ними прірву. У Гегеля є двобічний взаємний перехід свідомого і несвідомого; більше того, свідоме водночас є і несвідомим (знамениті сцени із "*Дон Кіхота*", в яких Санчо водночас вирішує глибокі проблеми людських взаємин і не усвідомлює того, що він сам став об'єктом чужої гри).

Розглядаючи гегелівське тлумачення теми хазяїна і раба, Рікер, указує, що це не є діалектикою свідомості. Мова йде про народження "Я" в умовах роздвоєної свідомості. Рікер вважає за необхідне пройти через ті "регіони" людських значень, які у своїй сутності не є сексуальними. У своєму первинному конституюванні ці області смислу створюються не лібідозними інвестиціями. У зв'язку з цим Рікер пропонує три області смислу, що виражаються в трьох іпостасях: **"володіти", "мати можливість", "мати значення"**.

Володіння пов'язане з присвоєнням і працею. Тут виникають певні людські почуття, що йдуть від рефлексії, від об'єктивності, зокрема економічної. Ідея володіння пов'язується і з владою. Її сфера конституюється в об'єктивній структурі, яка породжує відношення панування—підкорення, що властиві політичній владі. Саме тут виступають такі людські риси, як амбіційність, покора, підлабузництво, відповідальність тощо, — широкий спектр саме психологічних понять. "Людина стає свідомою, оскільки виявляється здатною осягти політичний аспект влади. Зріла винуватість народ-

жується саме тут" Влада робить людей несамовитими. Рікер зауважує: "Психологія свідомості є лише зворотним боком розвитку фігур, які супроводжують людину тією мірою, як вона породжує економічну, а далі й політичну об'єктивність"

Ще однією сферою людського смислу виступають **цінності**. Становлення "Я" відбувається ні в економіці, ні в політиці, а в культурі. На жаль, і тут психологія відбиває тільки тінь людини. Мистецтво сприяє піднесенню **гідності** людини та її самоповаги, але характер розуміння гідності може привести і до самовідчуження, деградації. Цей рух, за Гегелем, є рухом духу. Виходячи з цих міркувань Рікер протиставляє регресивному рухові фрейдівського аналізу прогресивний рух гегелівського синтезу.

Аналітичний рух веде до несвідомого, синтетичний — до свідомого. Зважаючи на це, Рікер шукає ключ до **діалектики свідомого і несвідомого**. Якщо свідомий рух є поступальним рухом, то несвідоме є причиною усіх регресій, застійних явищ. Іншими словами: **свідоме — це порядок завершальний, несвідоме — порядок первинний.** Зокрема, стає можливим інтерпретувати політичний зв'язок за допомогою фігур "*Феноменології духу*", а також лібідозних моментів. Рікерт зауважує, що такі два пояснення не викликають, а доповнюють одне одного. Він також додає, що жодна з фігур "*Феноменології духу*" не може обійтися без лібідозних засад.

Зокрема, фрейдівська інтерпретація харизматичного вождя через гомосексуальні лібідозні інвестиції визнається Рікером істинною. Адже політика включає міжлюдські відносини, породжені в лібідозній сфері. Проте психоаналітик не дасть повноти тлумачення політичних зв'язків, виходячи тільки із сфери імпульсів.

На прикладі трагедії ***Софокла*** "*Цар Едип*" Рікер намагається пов'язати діалектику протистояння: герменевтики свідомості та несвідомого. Фрейд тлумачив цю трагедію як регресію до первісного комплексу (Едипа). Інший погляд виходить із ідеї прогресивного синтезу (поза комплексом Едипа). Мова йде про "трагедію істини", про відношення Едипа не до Сфінкса, а до Провидіння. Це — трагедія самосвідомості. Це — проблема світла, Аполлона. Саме Аполлон закликає Едипа до самопізнання, провокує Сократа вивчати інших людей і пізнавати самого себе. **Зовнішня доля** перетворилась у **внутрішнє напередвизначення**.

Отже, намагаючись розкрити діалектику свідомого і несвідомого, Рікер указує на існування двох інтерпретацій — прогресивної та регресивної. Він виявляє певний оптимізм у тлумаченні людської долі: "Людина здатна вийти із свого дитинства, подолати повторюваність і створити історію. Несвідоме тлумачиться як джерело, генезис, свідомість — як мета часу, апокаліпсис. Це одна і та ж система" Рікер пропонує чудовий образ для розуміння співвідношення свідомого і несвідомого — саме як тих, що перебувають в одній системі: "Несвідоме пояснює в людині її нижню частину, нічний рівень... воно є Пристрасть Ночі; свідомість виражає верхню частину, вищу, денну, вона є Законом Дня"

Цей образ можна вважати еклектичним, тобто свідомість і несвідоме до-

повнюють одне одного. Насправді ж герменевтика Дня і герменевтика Ночі — це одне і те ж. Не можна змішувати Гегеля і Фрейда, а потім віддати кожному половину цієї суміші. Як можна сказати, що все в людині психологічно і все соціологічно, так можна сказати, що гегелівський і фрейдівський підходи стосуються однієї і тієї ж сфери. Це безумовно єдиний підхід. Хіба "*Феноменологія духу*" не завершується поворотом до безпосередньо даного, як це відбувається у психоаналізі, коли звертаються до пригадування? Хіба рух до архаїки у психоаналізі не пов'язаний з рухом до майбутнього? Хіба терапевтична ситуація не вказує на свободу? Тому Рікер пропонує "розуміти цілісно протистояння свідомості як історії та несвідомого як долі, щоб подолати це протистояння і зрозуміти ідентичність двох систематик — тієї, що є синтезом свідомості, і тієї, що є аналізом несвідомого" Зрештою Рікер наполягає на **ідентичності двох герменевтик**: феноменологія духу та археологія несвідомого не вказують на дві половини людини, а кожна з них свідчить на користь цілісної людини.

Рікер ставить також питання **зв'язку психоаналізу з розвитком сучасної культури**. Психоаналіз тлумачить культуру не як допоміжне, малозначне утворення. Він не тільки пояснює недоліки людського існування, не тільки викриває їх, а й розширює рамки терапевтичного відношення аналітика і пацієнта і виходить на рівень герменевтики культури. Рікер підкреслює, що психоаналіз вписується в сучасну культуру як її герменевтика. Він сам є частиною культури, оскільки інтерпретація людського буття вже є внеском у саму культуру. "Інтерпретуючи світ, психоаналіз його змінює. Правда, сам психоаналіз ще не знайшов своє місце в культурі, і значення самого психоаналізу ще остаточно не з'ясовано. Він, проте, є інтерпретацією людського буття, є гарантом нашої культури"

У своїй критиці спадщини Фрейда Рікер не доходить до логічного завершення, а його використання терміна "діалектика", зрештою, показує, що головною у фрейдизмі є проблема відношення свідомого і несвідомого, вирішувана у дуалістичному ключі (непримиренність цих двох провідних інстанцій психіки). Але цей дуалізм є глухим кутом інтерпретації, оскільки дане відношення тлумачиться не як головне, а як маргінальне, про що свідчить втеча людини у хвороби (її перманентний стан). Тим, що стверджує справжню гідність людини, є дійсна діалектика свідомого і несвідомого, їхній свідомий і несвідомий взаємний перехід, що дає людині можливість бути задоволеною культурою як вираженням її творчого потенціалу. Цей здоровий стан психіки пов'язується з вільним переходом, зі взаємним збагаченням свідомого і несвідомого. Будь-який феномен психіки є водночас усвідомленим і неусвідомленим, і саме тому здійснюється поступальний рух психіки.

Психоаналіз часто звертається до давньогрецької міфології, щоб розкрити свої глибинні задуми. Можна згадати й інші класичні взірці. Взаємний перехід свідомого і несвідомого показує ***гоголівська*** Коробочка, коли виявляє стурбованість, чи не дешево вона продала "мертві душі", і здійснює відповідну розвідку "ринкової" ситуації. А хіба не з'являється раптове

усвідомлення суму людського буття після гумористичних пасажів "*Травневої ночі*"? Несвідоме стає свідомим. І цей сум, глибокий сум буття найбільше розкриває його смисл: ми не шукаємо якусь приховану сутність, а перебуваємо в ній, самі є нею і в цьому відчуваємо **істинну самодостатність, завершеність.** І цим ми стаємо осторонь зневаги до іншої людини, адже і в ній цінуємо саме таку самодостатність.

Психосинтез: від душевної кризи до вищого "Я". Р. Ассаджолі (1888—1974)

Ідея психосинтезу має свою історію, пов'язану з досягненнями психології та психіатрії. ***П.Жане*** говорив про "ментальний синтез". ***З.Фрейд*** указував на синтезуючу функцію ego. Мова йшла про **відновлення стану, який передував розщепленню**, дисоціації процесів у результаті психологічної травми або глибокого конфлікту. Що ж до таких авторів, як ***Юнг, Медер, Карузо, Стокер і Кречмер,*** то вони мають на увазі **синтез існування і синтетичну психотерапію з метою розвитку цілісної та гармонійної особистості.**

Роберто Ассаджолі у своїх психологічних міркуваннях кваліфікує сучасну цивілізацію як загострено екстравертовану, як таку, що досліджує і знищує природу для задоволення своїх потреб і квазіпотреб.

Ассаджолі зазначає, що внесок у пізнання психіки людини зробили психосоматична медицина, психологія релігії (***В.Джемс*** та ін.), дослідження надсвідомого з його особливими проявами (інтуїція, інсайт, геніальність, творчість, обдарованість, космічна свідомість тощо), парапсихологія, індійська психологія, "твори розуміння" ***(Г.Кайзерлінг),*** холістичний підхід і психологія особистості (***Шмутц, Олпорт, Гольдштейн, Маслоу, Перлз,*** рух у Швейцарії під назвою "Лікування особистості", персоналізм ***В.Штерна)***, міжособистісна та соціальна психологія, психіатрія, антропологія (***Салліван, К.Левін, П.Сорокін, М.Мід)***, "активні методи лікування і розвитку особистості" (зокрема, психодрама ***Дж.Морено, Е.Берна*** та ін.).

Підсумовуючи ці дослідження, Ассаджолі в якості пояснювальної та інструментальної моделі індивідуального буття людини пропонує так звані "Карти внутрішнього світу"

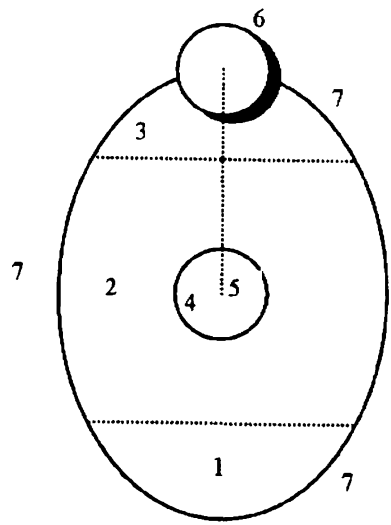
За Ассаджолі, модель **структури психіки передбачає**: вище, середнє та нижче несвідоме. **Нижче несвідоме** керує діяльністю тіла, воно включає прості потяги, комплекси з сильним емоційним зарядом, кошмарні сновидіння і фантазії, парапсихологічне, фобії, манії, примусові ідеї та бажан-

ня. **Середнє несвідоме** — це бадьорість свідомості, де відбувається визрівання задуму. **Вище несвідоме** — натхнення в різних формах творчості, етичні "імперативи", потяг до героїчних вчинків, альтруїстична любов, екстаз, парапсихічні функції. Коли йдеться про **поле свідомості**, то мають на увазі насамперед усвідомлювану частину нашої особистості.

Свідоме "Я" — чисте самоусвідомлення, центр нашої свідомості, а не просто відчуття, думи, почуття як зміст нашої свідомості. Плинні форми усвідомлення, в яких потопає людина, слід відрізняти від свідомого, "Я", чистого "Я"

---

1. Нижче несвідоме
2. Середнє несвідоме
3. Вище несвідоме
4. Поле свідомості
5. Свідоме "Я"
6. Вище "Я"
7. Колективне несвідоме



Вище "Я" — той центр, з якого виходить чисте "Я" і в який воно входить під час сну. Пізнання вищого "Я" описано у працях ***Р.Бекка, В.Успенського, Андергілла, І.Лапшина*** та ін. Це "Я" можна відтворити також за допомогою методик "процесу індивідуації" ***К.Г.Юнга***, прийомів ***раджа-йоги***, "пробудженого сну" ***Дезуаля*** і т.д., а ще раніше це питання піднімали ***Кант*** і ***Гербарт*** у спробах вирізнити ноуменальне "Я" Особове, свідоме "Я" є лише його відображенням, проекцією на поле особистості. Це **ноуменальне "Я"** в теорії Ассаджолі виступає синтезуючим центром, навколо якого постає справжня особистість.

Ідея колективного несвідомого спрямована проти екзистенціалістського розриву індивідуальних існувань. Зовнішня лінія овалу не відокремлює, а більше пов'язує — щось на зразок "психічного космосу". Ассаджолі зауважує, що Юнг не досить чітко подав структуру колективного несвідомого,

включивши до нього як примітивні архаїчні структури, так і вищу новаторську діяльність надсвідомого порядку.

Ассаджолі стверджує, що не існує двох "Я" — відокремлених одна від одної істот. Існує єдине "Я", що виявляється на різних рівнях усвідомлення та самоосягнення. Саме такий підхід, на думку Ассаджолі, дає можливість по-справжньому зрозуміти драматичні колізії нашого життя та знайти засоби їхнього вирішення, визначити шлях звільнення від ілюзій та фантазмів (привидів).

Ця роздвоєність людини штовхає її до внутрішнього розколу, вона не розуміє себе і не керує собою: вдається або до виступів проти існуючих порядків, до свавілля, або до розгулу пристрасних і неконтрольованих учинків. Виходячи з таких теоретичних засад Ассаджолі намагається допомогти людині **звільнитися від рабства неістинного життя**, "здійснити гармонійну внутрішню інтеграцію, осягти справжнє "Я" і вступити в правильні стосунки з іншими людьми".

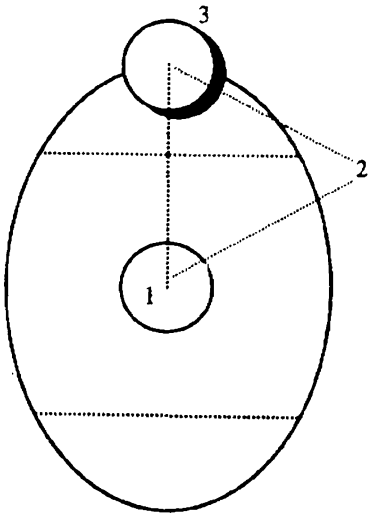
Ассаджолі визначає кілька **стадій досягнення даної мети**.

1. **Глибоке пізнання особистості на всіх її рівнях**, що можна здійснити також за допомогою психоаналізу — занурення в глибини нижчого несвідомого і т.д. Треба дослідити всю структуру особистості: виявити свої здібності, істинний поклик, запас психічної енергії, щоб здійснити самостворення.

2. **Контроль над різними елементами особистості**, адже над нами панує все те, з чим ми себе ототожнюємо. У цьому — секрет свободи і поневолення. "Я" здійснює критику і нагляд за станами особистості і здобуває перемогу. Цьому сприяють: 1) розклад шкідливих комплексів або думок на елементи; 2) управління енергіями, що звільнилися, та їх використання. Усвідомлення комплексів, як доведено психоаналізом, приводить до їх знешкодження. Ці комплекси слід опредметнити, критично проаналізувати і здійснити відрізнення від істинних ситуацій, встановивши "психологічну дистанцію". Проте аналіз почуттів має бути обережним, адже при цьому можна ліквідувати вищі стани почуттів. Слід спрямовувати енергію, що звільнилася, на конструктивні цілі, творчість.

3. **Осягнення свого істинного "Я"** — виявлення або створення об'єднуючого центру. Для здійснення цього Ассаджолі пропонує розширяти особистісну свідомість до перетворення її у свідомість "Я", об'єднувати нижче "Я" з вищим, ураховуючи проміжні фази та використовуючи належні активні методи. Проміжні стадії пов'язані з певними ототожненнями. Люди, які не можуть осягти своє істинне "Я" в його чистій сутності, можуть створити ідеальний образ досконалої особистості, що відповідає їхньому масштабу, стадії розвитку та психологічному досвіду, а далі почати практично втілювати його в життя. Це можуть бути творці — художники, філософи, вчені, хороші батьки — своєрідні ідеальні моделі, що сприяють зв'язку з зовнішнім світом, виявленню екстраверсії. Так, патріот цілком присвячує своє життя батьківщині, дружина повністю віддана чоловікові тощо. Ассаджолі твердить про проекцію центру назовні, про певну ексцентричність. Це

своєрідна форма опосередкованого самоосягнення — через посередництво зовнішнього ідеалу. Останній тому стає опосередкованою ланкою між особистим "Я" людини та її вищим "Я", яке символізується цим об'єктом. Ассаджолі пропонує ще одну схему, де встановлені такі відношення:



1. Свідоме "Я"
2. Зовнішній об'єднуючий центр
3. Вище "Я"

4. Центральний пункт психосинтезу полягає у **формуванні та перебудові особистості навколо нового центру** — особистості органічної, внутрішньо узгодженої та об'єднаної в одне ціле. Для цього необхідні план дій, "внутрішня програма". Справжня ідеальна модель має в собі творчу силу, усуває невизначеності, зосереджує зусилля людини. Інші типи людей самі не створюють такі ідеали, а віддають себе на волю Божу, налаштовуються на космічний порядок, всесвітню гармонію, надають Життю можливість діяти в них і через них (у-вей, "недіяння" даосів тощо).

Після визначення ідеалу починається **практичний психосинтез, побудова нової особистості**. Несвідомі сили породжують власні "трансмутації": емоції, потяги перетворюються в дії, викликають активність розуму, уяви. Ідеї зі свого боку збуджують емоції, перетворюються у плани та дії.

Теорію та практику перетворення внутрішньої енергії Ассаджолі віднаходить в індійській йозі, християнському містицизмі та аскетизмі, у працях з духовної алхімії, у психоаналізі. Їхні провідні компоненти мають допомогти створенню науки про психічні енергії (психодинаміки), побудові надійних методик, що сприятимуть бажаним змінам у людині.

Створення структури стійкої особистості передбачає узгодження і підпорядкування різних психічних функцій та енергій. Такою є загальна

картина психосинтезу. Людина, що здійснює психосинтез, формує в собі нову особистість і починає справжнє життя. Ось чому Ассаджолі розглядає психосинтез не як обмежену психологічну теорію або психотехнічну процедуру, а насамперед як динамічну й драматичну концепцію життя, яка проголошує безперервну взаємодію різних сил з об'єднуючим центром, що постійно керує ними, узгоджує їх та використовує.

Особистість має здійснити **гармонізацію відношень з "Я"**, що здійснюється у дві фази, які Ассаджолі називає особистісним і духовним психосинтезом.

За Ассаджолі, психосинтез — це **метод психічного розвитку і самоосягнення з метою зробити людину хазяїном свого життя**. Він спрямований також на лікування психічних і психосоматичних розладів на основі конфліктів між свідомими і несвідомими силами, розладів, пов'язаних з глибокими кризами самоосягнення. Це також метод інтегрального виховання дитини і підлітка з метою розвитку гармонійної особистості.

Психосинтез, спрямований на людську індивідуальність, Ассаджолі розглядає як окремий випадок більш широкого, всезагального закону міжіндивідного та космічного синтезу. Адже всі індивіди, на його думку, включені в наддіндивідну духовну реальність. Вона має свої конфлікти, і розв'язувати їх можна тими ж методами, які застосовуються для індивідів.

Ассаджолі виявляє інтерес до філософських узагальнень, коли зауважує: все життя Всесвіту можна уявити як боротьбу між множинністю та єдністю, як потяг до єдності. Дух (буде це божественна істота або космічна енергія), який діє у тварному світі, встановлюючи в ньому порядок, гармонію і красу, об'єднуючи всіх істот узами любові, здійснює саме Вищий Синтез.

Досліджуючи **проблему самореалізації та психічних розладів**, Ассаджолі визначає заслуги психологічних теорій, побудованих на даних патології, проте вказує на їхні суттєві недоліки: песимістичний погляд на людську природу, зведення вищих психічних функцій до нижчих, ігнорування таких речей, як інтуїція, творчість, воля, а головне — серця людської психіки — "Я". На противагу такому підходу було висунуто **ідею "ортопсихології"** (правильної психології), а також "ортогенезу". Зазначимо, що автори цієї ідеї не спромоглися послатися на ***І.Мечнікова*** з його принципом "ортобіозу", який визначав засади побудови ортопсихології ще на початку XX ст.

Ассаджолі зауважує, що **потяг до внутрішньої інтеграції** виражає фундаментальну мотивацію нормальної особистості, але органічна та гармонійна цілісність не є з самого початку даною людині, а постає в результаті її цілеспрямованої активності. Особистість має субособистості — певною мірою автономного характеру. Психоаналіз, як і твори визначних письменників, розглядає конфлікти, властиві природі людини.

Ассаджолі виділяє **амбівалентність як головну рису внутрішнього конфлікту**, який пояснює дивні й суперечливі вчинки людини. Інший конфлікт полягає в поєднанні двох тенденцій — інертності і потягу до росту, самоствердження, ризику, що також уже було грунтовно розроблено ***К.Ушинським*** і ***І.Павловим***. Останній говорив про інертність і лабільність

центральної нервової системи, що лежать в основі побудови її динамічного стереотипу.

Ассаджолі цілком слушно кваліфікує **органічну єдність особистості як ціль людини**, а не явний її стан. Іноді єдність може бути результатом стихійних процесів. Але найбільш органічною вона виступає як заслужена нагорода роботи над собою, тобто самореалізації. Ассаджолі вказує також на психічні розлади, якими іноді супроводжується цей процес. Що ж розуміє Ассаджолі під самореалізацією?

Це може бути **самоздійснення** — психічний ріст і визрівання, пробудження прихованих можливостей людини. Такий підхід відповідає самоактуалізації ***Маслоу***. Це може бути осягнення себе як синтезуючого духовного центру. Самоактуалізація не обов'язково має включати в себе духовний рівень. Внутрішня інтеграція може бути властивою негармонійній особистості, на що вказує ***Юнг***. Людина також може мати видатні здібності, але не бути при цьому особистістю. **Духовне пробудження**, духовне осягнення відрізняється від свідомого осягнення "Я". Мова йде про різні форми усвідомлень змісту **надсвідомого**, що виражається в "пікових переживаннях" (Маслоу). Надсвідоме становить вищу частину особистості, яка не усвідомлюється ego. Коли зміст надсвідомого опускається на рівень свідомості ego, виникає "натхнення". На думку Ассаджолі, взаємодія між свідомим і надсвідомим рівнями має велике значення для розвитку творчих здібностей, для здійснення психосинтезу. Слово "духовний" Ассаджолі пов'язує з цінностями, що перевищують середній рівень (етичні, естетичні, героїчні, гуманістичні або альтруїстичні). Вершиною самоосягнення є злиття особистого "Я" з духовним "Я". Ассаджолі далі розглядає послідовні етапи самоактуалізації та повного самоосягнення. Духовний розвиток людини передбачає радикальне перетворення рис особистості, підняття свідомості до нових сфер, нову внутрішню спрямованість діяльності. Цей процес може супроводжуватися нервовими і психічними розладами.

Ассаджолі підкреслює, що **розлади духовного походження** охоплюють недалі більше число людей, які шукають власний шлях до повноти життя. Він намагається дати загальний нарис таких розладів і дає вказівки щодо їх лікування. При цьому виділяються чотири стадії.

1. Криза, що передує духовному пробудженню. Звичайна людина не живе, а животіє, не міркуючи про цілі, смисл і цінності буття. Для неї головне — задовольнити свої бажання, отримати максимум чуттєвого задоволення, мати гроші, здійснити честолюбні плани. Вона може мати стосунок до релігії, але виключно до її зовнішніх ритуальних форм. Така людина вважає єдиною реальністю чуттєвий, предметний світ, який є для неї безумовною цінністю. Потойбічне іноді стукає в її серце, коли постають думки про смерть, але вона хоче відстрочити момент зустрічі з небесним божеством.

Проте буденний порядок життя раптом порушується, наприклад внаслідок якогось потрясіння. Людина відчуває, що їй чогось бракує, повсякденне життя стає порожнім. Виникають питання життєвого призначен-

ня, смислу людських страждань тощо. Нові почуття бентежать людей, і вони відчайдушно чіпляються за "реальність" звичайного життя. Але внутрішнє бродіння не зникає. Людина ніби передчуває божевілля. Старе буття відходить, як сон, але нового світла ще немає.

Внутрішня розладнаність нерідко супроводжується моральною кризою. Загострюються почуття совісті, відповідальності, вини, каяття. Виникають депресії, думки про самогубство. Такі прояви кризи нагадують симптоми психоневрозів і межових шизофренічних станів. Тут слід з'ясовувати дійсні екзистенціальні проблеми, що постали перед людиною. Це кризи зростання особистості пацієнта.

2. Криза, зумовлена духовним пробудженням. Коли відкривається канал, що поєднує "я" та "Я", виникають радість (ода ***Ф.Шіллера*** *"До радості"*) і полегшення. Конфлікти і страждання зникають як такі, що були викликані внутрішньою боротьбою, а не фізичною причиною. У цьому випадку духовне пробудження означає зцілення.

Якщо людина не може перетерпіти осяяння, неправильно його тлумачить, зникає різниця між "я" та "Я". Негативний ефект дорівнює посиленню **ego**. Коли ж "Я" просякає наскрізь "я", людина переживає піднесений стан, свою причетність до божественної природи.

Як бачимо, Ассаджолі наполягає на необхідності чіткого розрізнення індивідуального і всезагального "Я". Останнє він називає нашим "Джерелом", "Центром", "Глибинною істотою", "Вершиною", які протиставляються обмеженому "я" буденної особистості. Іноді люди наділяють своє емпіричне "я" якостями "Я". Це все одно що змішувати абсолютну і відносну істину, метафізичний та емпіричний рівні реальності, тому лікар має вказати, як розрізнювати "я" та "Я". Якщо це не відбувається, людина вдається до безконтрольної поведінки або під впливом духовного пробудження бере на себе роль пророка. У сензитивних індивідів виникають парапсихічні форми сприймання — вони бачать вищих істот, підкоряються їм, приймають від них послання.

3. Реакція на духовне пробудження. Її важливою складовою є усвідомлення єдності життя, потік любові виливається через пробуджену істоту на оточуючих людей і всі творіння. Нова людина, що "постала", має м'який, принадний характер, готова поділитися своїми духовними надбаннями. Проте на цій стадії повного переображення ще не відбулося. Іноді буденне "я" знову набирає сили. Переображення, що наступає, піддається сумніву, кваліфікується як ілюзія. Але повного повернення до попередніх станів вже бути не може. Разом із тим трапляються депресії і спроби самогубства. Це щось схоже на психотичну депресію або меланхолію — почуття власної недостатності, самоприниження, самозвинувачення, безпорадності. Тут слід допомогти пацієнту усвідомити, що його переображення, краса світу, яка при цьому відкривається, мають ствердитись. Розуміння пацієнтом, що такий його відступ був закономірним, нормальним явищем, приводить до полегшення. Людина оволодіває наснагою приступити до вирішення тих завдань, які стоять перед нею на шляху до самоосягнення.

4. Фази процесу переображення. Вони найбільш багаті подіями у психіці людини. На неї дивляться з пересторогою, зважаючи на грандіозність планів, ідеалів, потягів, і таке ставлення людина сприймає хворобливо. Це — випробування на шляху до самопізнання. Про подібне випробування, тільки в інших масштабах, говорив ***А. Тойнбі,*** спираючись на неосяжний матеріал людської історії.

Ассаджолі називає цей період перехідним проміжком, оскільки людина паралельно має перебувати і в буденному житті (сім'я, професія тощо). Таке "подвійне життя" може спровокувати психічні розлади — занепад сил, неспання, емоційну пригніченість, творчу неміч. При спробах пригнічення сексуальних та агресивних потягів конфлікт лише поглиблюється і викликає невротичні симптоми. Тут відбувається боротьба між свідомими і несвідомими установками — біологічними і соціальними за своїм змістом.

Вихід із такого стану Ассаджолі бачить у гармонійній інтеграції потягів у єдиній особистості — спочатку шляхом належного узгодження їх між собою та підпорядкування, а далі шляхом перетворення і сублімації зайвої або невикористаної частини енергії. Всезагальне "Я" виявляє тут свою волю, що сприяє гармонійності інтеграції, біопсихосинтезу цілісної людської істоти.

Ассаджолі зауважує, що люди, які стали на шлях самоосягнення, не є більш схильними до психічних розладів, ніж ті, які на такий шлях не стають. Трапляються і протилежні феномени. Але середньостатистичних людей важче лікувати, адже вищі рівні психіки у них не активізовані, відсутня база для розв'язання конфліктів. В цілому ж різного роду розлади у зв'язку з самоосягненням — це минущі реакції у процесі оновлення особистості.

Картина майбутнього, образ цілі надихає людину. Лікар має це враховувати і зберігати такий образ у пацієнта. Тоді людина здатна чимдалі повніше переживати стан свідомості індивіда, який осягнув себе. Це стан радості, апогею, безпеки, сили, ясності розуму, любові до всього сущого. "У своїх вищих аспектах це — осягнення сутності Буття, залучення до Всезагального Життя і ототожнення з ним".

На основі таких теоретичних засад самоосягнення Ассаджолі пропонує методи діагностики та лікування тих чи інших відхилень. Звичайні розлади та розлади, пов'язані з самоосягненням, різняться між собою. Адже життєва ситуація цих двох груп пацієнтів протилежна. Психічні симптоми звичайних пацієнтів мають регресивний характер, повертають людину до більш ранніх стадій розвитку. Розлади, пов'язані з самоосягненням, є прогресивними, оскільки показують вихід до нової стадії. Активізується можливість надсвідомого.

Ці моменти чудово описав Юнг: "Бути "нормальним" — ідеал для невдахи, для всіх тих, кому ще не вдалося піднятися до рівня загальних вимог. Але для тих, чиї здібності набагато вищі середніх, кому не важко було досягти успіху, виконавши свою частку буденної роботи, — для таких людей рамки норм означають прокрустове ложе, нестерпну нудьгу, пекельний морок і безвихідь. У результаті багато людей стають невротиками саме тому,

що вони просто нормальні, в той час як інші страждають неврозами від того, що не можуть стати нормальними". Отож психотерапія має враховувати ці дві групи пацієнтів. Для перших терапевтична допомога полягає у звільненні від пригніченості, внутрішніх заборон, страхів, інфантильної залежності (особистісний психосинтез). Для других пацієнтів має здійснитися не тільки особистісний, а й духовний психосинтез. І терапевт не має права заземляти духовні потяги пацієнтів другого типу, відсувати цілі їхнього самоосягнення.

На стадії емоційного підйому, ентузіазму пошуків слід попередити пацієнта про можливі відступи, показати, що невдачі мають тимчасовий характер: криза долається через страждання.

На стадії переображення — найбільш тривалій і складній — має посилитись робота психотерапевта. Ассаджолі висуває шість вимог, що з цим пов'язані. На жаль, їх формулювання дуже абстрактне. Як висловлювався з аналогічного приводу ***Гегель,*** "іди своєю дорогою й роби свою справу". Мова, мабуть, має йти не тільки про конкретність формулювання вимог, а й про принципову постановку питання про сенс психосинтезу та характер його втручання у "феноменологію духу".

Отже, за Ассаджолі, психотерапевт повинен:

1. Повідомляти пацієнту про те, що з ним відбувається в дійсності, і допомагати йому виробляти правильне ставлення до того, що відбувається.

2. Вчити його мудро керувати потягами, що піднімаються з несвідомого, не пригнічуючи їх страхом або осудженням, але твердо підкоряючи собі за допомогою волі, що правильно застосовується.

3. Навчати методам перетворення і сублімації сексуальної та агресивної енергії. Застосування такого роду методів слугує найбільш удалому й конструктивному розв'язанню багатьох психологічних конфліктів.

4. Допомагати пацієнту розпізнавати і засвоювати енергію, що надходить від "Я" і надсвідомих рівнів.

5. Допомагати йому виражати і використовувати таку енергію в альтруїстичній любові та служінні. Це дуже важливо також у плані протидії тенденції до надмірного заглиблення у внутрішній світ і зосередженості на самому собі, яка нерідко присутня на цій та іншій стадіях саморозвитку.

6. Вести пацієнта через різні фази перебудови особистості — аж до досягнення духовного психосинтезу.

Ассаджолі ставить у своїх розвідках велику задачу: допомогти людині оволодіти своїм існуванням, досягти усвідомлення вищих цінностей цього існування, підняти людину над буденністю, маючи при цьому великі взірці, що їх постачає історія. Проте поза його розглядом залишається основне: **вистраждати феноменологію духу**. Як зауважив ***О.І.Герцен***, той, хто переламав ногу, краще знає, що таке біль при переломі, ніж людина, з якою цього не траплялось. Ассаджолівська феноменологія самоосягнення нормальної людини не знає дійсно кризових явищ. Сильні страждання при цьому є не хворобою духовності, а духовною силою особистості. Ассаджолі

хоче мати справу виключно з фаустівською душею, яка здатна пройти весь шлях феноменологічного багатства духу в борінні, знахідках, розчаруваннях, утвердженні. Лише у цих ваганнях і пошуках, де терапевтом виступає світ — природа, люди, космос у цілому — людина може знайти смисл свого життя і вчиняти згідно з ним.

Популярний психосинтез: ким ми можемо бути? П.Феруччі

Людина має в собі все, що їй потрібно. Але це треба зібрати докупи. Якщо синтезувати елементи в цілісності, людина відчуває приплив сил, благополуччя і знаходить у житті більше смислу. Цю ідею вже розкривали ***Д.М.Овсянико-Куликовський*** та ***С.Л.Франк*** в їхніх тлумаченнях самоподолання, тобто подолання психічного хаосу.

В різних культурах протягом кількох десятиліть ***П'єро Феруччі*** перевіряв прийоми психосинтезу. Він дійшов висновку про те, що далеко не відразу після застосування цих прийомів людина усвідомлює якісь зрушення. Несвідоме потребує певного часу для свого вияву, "визрівання психічного плоду", коли, нарешті, стає можливим та дійсним нове життя.

Успіх психосинтетичних вправ залежить від багатьох чинників. Зокрема, нарцисизм перешкоджає цій роботі, як і відчуття власної величі. Разом із цим, зважаючи на безконечну різноманітність людських істот, якихось стандартів тут бути не може. Однобічність є згубною для психосинтезу. Отож популярний психосинтез Феруччі встановлює певний набір намірів людського життя, без яких воно втрачає смисл. Цей набір наближається до трюїзмів:

Вираження волі, прояв самостійності;
Відточування інтелекту;
Насолода красою;
Розвиток уяви;
Пробудження інтуїції;
Осягнення любові;
Розкриття "Я" та його призначення.

Процес саморозкриття людиною нових можливостей свого життя постає у сукупності певних кроків, кожний з яких спрямований на відтворення пев-

ної психологічної діяльності, внаслідок якої актуалізуються нові (або приховані раніше) можливості, здатності й спроможності людини. Застосування циклу психосинтетичних вправ дає змогу обумовити й забезпечити їхню актуалізацію. Ось деякі з цих вправ.

Зосередження. Подібно до того як людина навчається оперувати речовим світом, вона хоче здійснити це і стосовно свого внутрішнього світу. Для цього вона виробляє здатність зосередження.

Процес зосередження може бути актуалізований через застосування вправ для зору, які в свою чергу мають бути ефективними й для тренування уяви. Треба утримувати певний образ в розумі якийсь час і постійно повертати до нього увагу. Слід також поєднувати зорові образи з тактильними, нюховими, кінестетичними, смаковими тощо. Саме так тренується увага.

"Відблиски далекого світу". Ця вправа має ще одну назву — "вільний малюнок". Такий малюнок наділяє зовнішнім зоровим образом психічну енергію, що нас утискує зсередини, і послаблює її. Це Феруччі називає очищенням. Малюнки дуже безпосередньо допомагають усвідомити, що ж визначає наші дії та установки, а розуміння приводить до звільнення від контролю несвідомих енергій, що сліпо керують нами.

Треба взяти в руки олівець і заспокоїтись. Нехай рука малює все, що заманеться — "абстрактне і конкретне". Після закінчення вивчайте свій малюнок, щоб інтуїтивно відчути, що він показує. Далі малюнок аналізуємо. А зрештою всі особливості малюнка мають виражати і збуджувати у нас вільні асоціації.

Відкладаємо малюнок убік і пишемо те, що постає в уяві. При цьому здійснюється самовираження. Безконечна предметність, що постала в малюнку, виражає багатоманітність наших енергій. Кожна з них — це справжня психічна істота, що має власне життя. Далі слід здійснити серію вільних малюнків. Зрештою на папері втілиться якесь нове почуття, яке дозволить вийти на світло свідомості прихованим рівням нашої істоти.

Феруччі зауважує при цьому, що ми досліджуємо малюнки у трьох аспектах: **рухи нашого тіла, уява і письмо**. Якщо з'являються образи негативного, страхітливого смислу, після тривалого їх споглядання відбувається переображення цього смислу. На письмі наші почуття трансформуються. Несвідомий матеріал спливає, він усвідомлюється. Сам акт виявлення і всебічного розглядання того або іншого стереотипу змінює його. Руйнівні тенденції замінюються продуктивними. Гнів може перетворитися на ствердження свого права бути собою, надмірне почуття перетвориться на любов, упертість — у наполегливість.

Загалом у процесі психосинтезу особистість переходить від стану різноманітних суперечливих тенденцій до стану гармонійного цілого, яке осмислено організоване навколо єдиного центру — "Я". Саме за допомогою волі "Я" керує кожною функцією цього психофізіологічного організму.

Феруччі зазначає велику багатоманітність і багатозначність наших світоглядних установок: люди змінюють їх, і це впливає на наш спосіб життя: жести, почуття, вчинки, слова, думки. Це своєрідна особистість у мініатюрі, або **субособистість**. Можна пригадати ***Гете***, який писав про існування двох істот в одній душі. Правда, можна передбачити, що насправді їх безліч. І всі ці субістоти, втиснуті в одну людину, сперечаються між собою: бунтівник і мислитель, спокусник і хатня господарка, саботажник і естет, організатор і добродій, — і кожен має свою міфологію.

Феруччі прагне виявити субособистості, щоб знайти між ними згоду. Він пропонує таку вправу:

> Проаналізуйте мотив, характерний для певної ситуації вашого життя. Знайдіть відповідний образ та його почуттєвий тон, з яким ви можете співвіднести враження від проаналізованого мотиву і ситуації, в якій він виникає. Постає образ вашої субособистості — розумна істота, що живе своїм життям. Тепер треба записати все, що відбулося, дати ім'я субособистості: Артист, Гад, Дід Мороз, Скептик, Блазень, П'яний матрос і т.д. Пропонується описати характерні риси цієї субособистості. Далі слід знайти інші субособистості і так само їх описати, усвідомити. Так буде відібрано кілька характерних рис тих чи інших установок та мотивів.

Інші субособистості можна виявити, спостерігаючи власну поведінку в різних ситуаціях: на основі цього виступає **картина внутрішнього життя**. Виявлені субособистості можна спостерігати ніби збоку, своєрідно їх "розототожнюючи". Оскільки людина ототожнює себе з якоюсь субособистістю, розототожнення є розривом з цією ілюзією і поверненням до себе. Разом із цим стверджується почуття свободи. Але й субособистість виражає реальні характерологічні особливості людини. Людина має оволодіти собою так, щоб ототожнюватись і розототожнюватись за своїм бажанням. У протилежному випадку вона попадає у психічну залежність від своєї субособистості.

В **усвідомленні субособистостей**, у вільному відношенні до них людина прагне до своєї цілісності, щоб не розпадатись на безліч компонентів. Але субособистості складають великий психологічний зміст "Я" особистості: без них вона була б нічим. Феруччі міг би згадати діячів Відродження, де ця феноменологія стосунків між "Я" та цілісністю людини постала в найбільш загостреній формі. Можна навіть сказати, що вся драматургія людського характеру є динамічним феноменологічним відношенням між субособистостями. Людина шукає себе через них, вичерпує себе в них і звертається до наступних. Але, заперечені, вони все ж залишаються: підпорядковані, вони будують відносну повноту характеру, хоч, на жаль, Феруччі про це нічого не говорить. А в характері — важливий фокус психосинтезу як процесу, який ніколи не завершується. Можна тому говорити про незрілість характеру, і ***Ерік Берн*** у своїй моделі трансакційного аналізу звернув на це особливу увагу.

Феруччі вказує на певне почуття міри при намаганні поєднати субособистості, щоб їх безмежна кількість не внесла хаос у структуру особистості. Адже субособистості — це світи, не пов'язані між собою, тому часто вони не розуміють одна одну. Усвідомлення, навпаки, їх об'єднує. Феруччі говорить про "розморожування" субособистостей: коли людина здійснює акт усвідомлення, між ними ніби тане лід відчуження.

Субособистості — це, за висловом Феруччі, "нижчі прояви архетипів вищих якостей", тобто вони конституювались і стали в певну автономну позицію, впливаючи на подальшу роботу зі створення "Я" субособистості. Все, що підноситься високо, зближується, як чудово висловився ***Тейяр де Шарден***. В цьому і смисл оригінальності, яка у своїй унікальності охоплює все дитинство. Лише через таку оригінальність досягається піднесення до джерела життя. Не визнаючи свою субособистість, ми можемо привести до її виродження. Визнаючи її, людина збагачується конструктивно.

Проводячи психоаналіз субособистостей, ми їх немовби "усиновлюємо", а не витісняємо в несвідоме. Цим ми підвищуємо внутрішню інтеграцію, знімаємо протистояння субособистостей, унаслідок чого вони посилюють одна одну. Людина має піднести кожну субособистість на вищий ступінь розкриття її можливостей, адже будь-який психічний зміст має в собі зерно власного переображення. Нарешті, знімаючи маски одна за одною, людина чимдалі більше наближається до виявлення прихованого ядра своєї особистості — свого істинного "Я".

Саме це "Я" представники психосинтезу вважають найелементарнішою частинкою, що далі не розкладається. Феруччі, як і ***Ассаджолі***, неодноразово підкреслює, що це "Я" є незмінним та виступає об'єднуючим центром, який керує своїм оточенням та організує його в одне органічне ціле. Саме "Я" відрізняється від інших людей та вічно мінливого змісту нашої свідомості. Це опора для особистості, що залишається незмінною в екстазі і відчаї, в спокої та суєті, в болю і насолоді, в перемозі й поразці. Це "Я" — чиста свідомість, без будь-якого психологічного одягу. Така свідомість набуває форми того, з чим стикається, і процес цей названо ототожненням, а зворотний процес — розототожненням і самоототожненням, коли свідомість відкидає чужий їй зміст.

Зрештою тут виступає закономірність, що виражає поєднання свідомості та уяви, їхнє ототожнення, — як в юнацькому віці предмет бачиться таким, що повністю відповідає ідеалу. Психосинтез, зауваживши про цю закономірність, проте не показує, як же феноменологічно розпадається тотожність свідомості та уяви (тазик для гоління чи шолом знаменитого лицаря Мамбріна) і відбувається рух до нового образу, в якому також ототожнюються свідомість і продукт уяви.

При зникненні такого синтетичного продукту (єдність свідомості та уяви) людина переживає потрясіння, відшукує новий синтез і тільки в такому стані може впевнено діяти ("*Фауст*" ***Гете***, "*Дон Кіхот*" ***Сервантеса*** та ін.). Феруччі називає такий стан запамороченням свідомості (що є мало вдалим),

а також сновидіннями або ілюзіями. Але ілюзія щодо кваліфікації світу не усвідомлюється особою як ілюзія. Вона стає такою, коли відповідний стан заперечується "зсередини", людина піднімається над ним і бачить ілюзорність певної форми свідомості.

Фауст чує брязкіт лопат, але не знає, що то лемури риють йому могилу. Він думає, що йдуть іригаційні роботи. Психосинтез на конкретному матеріалі вловив важливу психологічну закономірність, але не побачив її великі філософські та психологічні джерела, відкриті у відповідних класичних творах. "Я" у психосинтезі — це чиста свобода, чиста можливість, і воно має відігравати ту ж роль, яку відіграє у філософській системі Гегеля абсолютний дух. Коли ж відбувається розототожнення, людина рушає уперед і піднімається на новий рівень свідомості. А те, що було абсолютизовано, стає окремою психічною здатністю, наприклад, гіперболізація як ототожнення зі свідомістю, стає тільки прийомом фантазії, художнім прийомом взагалі.

З цього приводу Феруччі зауважує: коли ми себе розототожнюємо з елементами ситуації, екзальтація стає почуттям, упередження — думкою і т.д. Проте ідеї негації, розототожнення свідомості і прийому не було розкрито як слід, і Феруччі тільки натякає, що це відбувається за допомогою спостереження збоку, без будь-якої оцінки, без наміру змінити їх.

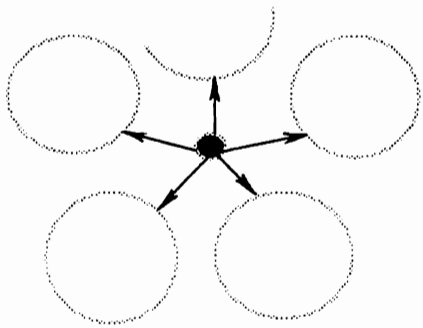
Феруччі подає ряд схем, які мають унаочнити провідні ідеї його концепції. Авторські пояснення до схем ми цитуємо дослівно.

1. "Порожні кола означають зміст свідомості: почуття, відчуття, ідеї і т.д. Точка означає "Я", яке протягом дня недовільно переходить від одного ототожнення до другого: "Я змій, я щасливий, я втомлений"

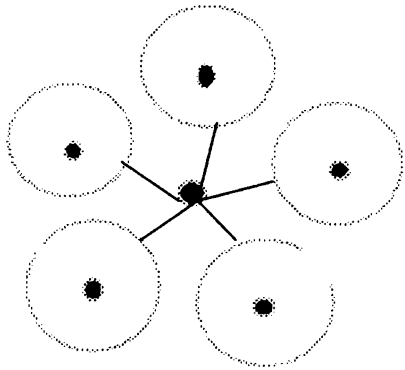
---

2. "Можна переживати себе як чисту свідомість, "Я" без будь-якого змісту". З цієї точки "Я" спостерігає всі складові змісту свідомості, не ототожнюючись з якою-небудь із них"

3. "Згідно з концепцією психосинтезу, "Я" не є ні пасивним глядачем, ні актором. "Я" — це режисер-постановник вистави, що відповідає за її якість, своєчасність і чуйне керівництво".



4. "Коли "Я" переконливо, очевидно присутнє в особистому досвіді індивіда, він може легко і повністю ототожнитись з будь-якою складовою змісту свідомості — від романтичного кохання до несамовитого гніву або вовчого апетиту. Але він може також розототожнитись з будь-якою із них. Усвідомлюючи себе як "Я", людина постійно має свободу вибору"



Феруччі не бачить того, що "Я" як чистої свідомості не існує, а є лише відношення при збереженні самого відношення. Такий по суті і зміст поняття "нірвана". Пережити себе як "чисту свідомість" і є відноситись до іншого і бути водночас незалежним від нього. А це, між іншим, і передбачає ту свободу вибору, яка має психологічну підставу саме в тому, що "Я" та психічна емпірія перебувають у відношеннях вільної співзалежності. А саме тому й саме "Я" може стати предметом допитливого розгляду.

Усвідомлення самого себе передбачає усвідомлення свого тіла, своїх почуттів, своїх бажань, своїх думок. Людина стає спостерігачем. Її "Я" — не образ або думка, а істота, яка спостерігає за ними і несхожа на них.

І людина має сказати про себе: "Я — це я, центр чистої свідомості". Почуття і думки можуть поставати і зникати, але тепер вони зміщуються на задній план усвідомлення, яке стає самоусвідомленням.

Феруччі зауважує, що **самоосягнення** не обов'язково передбачає умову "заплющених очей". Це можна здійснювати у вирі повсякденності. Не останнє місце тут посідають оцінка інших людей, визнання нашої особи з їхнього боку. І людина переконується, що вона існує, що може покластися на саму себе. Феруччі підкреслює важливий момент усвідомлення вирішального факту існування людини, її глибинної, сутнісної самотності (щось схоже на ***лейбніціївську*** монаду, яка не має ні вікон, ні дверей). Людина має дійти внутрішньої рівноваги. Та багато людей зі страхом дивляться на свою самотність, не розуміючи того, що це модус існування.

Феруччі справедливо пише: "Кожна людина в глибині душі залишається сама собою і наодинці з собою, і цей природний факт, який не слід вважати трагедією, може сприяти її зверненню до своїх власних творчих ресурсів. Це може здатися парадоксом, але зустріч зі своєю сутнісною самотністю є необхідним кроком на шляху осягнення своєї сутнісної єдності з усіма істотами".

Це "Я" осягається у відношеннях до іншого, в певних ситуаціях. В них постає глибина відчуття життя. Але Феруччі нагадує, що відчувати життя можна і безвідносно певних ситуацій. Для цього слід відкрити в собі те безумовно живе, що не залежить від іншого, — наше надособове "Я". Його осягають не часто. ***Плотін*** говорив про нього як про "зовсім невимірюване, яке не може бути збільшеним, адже не має мети".

Так психологія, починаючи в XIX ст. з визначення **"нижчих"** психічних функцій (відчуттів, пам'яті і т.д.), поступово переходить до функцій **"вищих"**, пов'язаних з духовним становленням людини і, зрештою, вже в XX ст. аналізує такі стани психічного, які раніше були предметом виключно філософського розгляду. Але ж які стани вважати вищими? Загалом це стани, які підносять людину над пов'язаністю з предметним світом, над утратою чуття буття. Але буття, коли воно осягнуто (людина є, вона існує, і цей факт здається простим, але до нього веде тривала дорога осяянь), не зупиняється на усвідомленні своєї чистоти, а знову йде у вир життя, ніби у той самий, з якого людина вийшла, але це життя тепер сприймається і виражається в новій тональності, новому ключі: так, ніби людина знову народилася на світ. Це вже інша симфонія, просякнута буттям, і інше буття: не абстрактне, а сповнене великого змісту — морального, пізнавального, естетичного, практичного, що тепер має незрівнянно вищий сенс.

Зміст філософського осягнення світу нічим іншим бути не може. Говорячи філософською мовою, людина має осягти субстанціальність, екзистенцію як вихідний пункт, а потім знову рушити у вир переповненого змістом життя, але бачити це життя через субстанцію, Бога, чисту екзистенцію тощо. ***Якоб Рюйсдаль*** був майстром двоїстого світосприймання ("Єврейське кладовище", "Зимовий вечір"). ***Рембрандт*** сонячним сяйвом, що продерлося крізь хмари і кинуло світло на землю, показує теж двоїстість пейзажу, його потойбічну і посейбічну сутність і вводить глядача в чуття безконечного, переповнює людину безконечним змістом існування. І відчуття та сприймання, і пам'ять та мислення, і характер та особистість, і все, що є в людській душі, стає новим відчуттям, сприйманням, пам'яттю, мисленням, характером, особистістю, коли людина знає, що вона існує, але тепер існує у філософському осмисленні.

Філософія спирається на психологію, психологія на філософію, а сама психологія, що нас цікавить насамперед у своїй історії, набуває нового звучання. Зрештою, вона вже не повинна ділити функції на "вищі" і "нижчі", відшукуючи шляхи їх поєднання. Кожна функція має спочатку нижчий, емпіричний рівень, а потім набуває філософського сенсу і стає, умовно кажучи, вищою. У цьому напрямі й намагається працювати психологія XX ст.

Феруччі досліджує, зокрема, **волю** як один із предметів психогенезу, вважаючи її ключем до особистісної сили і свободи людини. Так, свобода волі є індикатором звільнення людини від рабської пов'язаності з предметним світом, важливим мотивом осягнення чистого буття, і разом з цим вона свідчить про перебування людини у цьому предметному світі як про необхідну умову її існування взагалі. Те, що у психосинтезі Феруччі називає

волею, є здатність приймати зовсім вільні рішення і бути відповідальним за своє самовизначення.

Психосинтез пропонує людині відповісти на ряд запитань, серед яких є й такі, на які вона відповісти не може (зокрема: "Чи робите ви звичайно те, що хочете в глибині душі, або на ваші вчинки впливають якісь інші фактори?"). Щоб відповісти на це запитання, хіба не слід бути філософом досить високого гатунку? І присвятити все своє життя відповіді на нього?

Для **виховання волі** у повсякденному житті психосинтетики радять посилювати прояви, робити те, що ніколи не робили.

> Наприклад, така рекомендація. Здійсніть відважний вчинок, реалізуйте свій план. Хоч ви втомились, але продовжуйте свою справу. Робіть найважливіше. Вчиняйте незалежно від усіх очікувань, не думайте про те, що скажуть інші, зламайте звичку, ідіть на ризик. Справжнє призначення волі полягає в тому, щоб спрямовувати, а не примушувати.

Слід сказати, що Феруччі робить тут чисто емпіричні заклики, з яких ніяк не випливає філософська психологія, якої так прагне психосинтез. Насамперед необхідно було б з'ясувати, де воля виступає як банальний предмет психології, а де — психології філософської. Положення Феруччі про те, що **свідомість волевиявлення — ключ до розвитку волі**, надто прямолінійне і не враховує багатоманітності внутрівчинкових і міжучинкових структур. Практичні рекомендації щодо вироблення ідеї цілі здійснюються з застосуванням образів субособистостей як персоніфікованих істот. Але знову все це відбувається на суто емпіричному рівні, без піднесення до філософського осягнення ідеї волі. Мова має йти про вибір стратегії поведінки, смислу життя. Скептицизм, стоїцизм, евдемонізм, атараксія — ці філософські стратегії вольової поведінки психологія має екстраполювати на проблеми життєвого та творчого шляху особистості.

Продовжуючи думку щодо засад психосинтезу, Феруччі звертає увагу на **необхідність подолання людської агресивності**, до якої він підібрав гостру назву — "тигри гніву". І не треба бути надто спостережливим, щоб усюди бачити нездоланні вияви агресивності.

Стара наукова психологія XIX ст. звертала на це мізерну увагу, мусуючи абстрактне метафізичне питання про те, чи добра людина, чи зла за своєю природою. Це добре підмітив ***Лев Толстой:*** "Я питаю, чому люди знущаються одні над одними, вбивають інших, перелюбствують і таке інше, але коли я звертаюся до творів з психології, щоб знайти відповідь, я знаходжу спробу вирішувати питання: що таке душа, як вона пов'язана з тілом, чи є свобода волі тощо?" Феруччі переказує це в більш приземленій формі, без толстовського пафосу, але слушно зазначає, що люди, самі того не бажаючи, спрямовують агресію і проти самих себе. Агресивність лежить в основі багатьох психічних і тілесних патологій, а форм її вияву, прямих і опосередкованих, — безліч.

Феруччі разом з Ассаджолі відшукує первісну глибинну суть агресив-

ності і бачить у ній "сліпий імпульс до самоствердження, до вираження усіх складових своєї істоти без розбору і різниці, без будь-якої думки про наслідки, без будь-якого врахування інтересів інших. Тоді агресія й тлумачиться як одна із форм природної (більш точно — вродженої) енергії".

Далі тавтології таке тлумачення не йде. Ставлячись агресивно до іншої, людина хоче знайти екзистенціальну опору в ній, і для цього намагається різними способами поневолити її: виставити як козла відпущення, послати як жертву замість себе, виявити своє життєствердження у зверхності над нею тощо. Зважаючи на це, запитання, які Феруччі рекомендує ставити пацієнтам, є просто антипсихологічними, і людина з нормальною психікою відповісти на них не зможе. Сцієнтизм у найтоншій психологічній справі показує свою повну безпорадність.

Ось запитання, на які пацієнтові треба дати відповідь:

1. Якої форми набуває ваша агресивна енергія?
2. Чи пригнічуєте ви свою агресивну енергію, чи даєте їй вихід?
3. Чи немає яких-небудь характерних особливостей у прояві вашої агресивної енергії?

Читачеві пропонують розрядити свою агресію (розбити посуд тощо), перетворити її, спрямувавши на інший об'єкт. Наприклад, агресивна енергія перетворюється на бажання прибрати кімнату. Але Феруччі втрачає головний предмет свого дослідження: підняття особистості до вищих смислів існування. Чи може вроджена агресивність, перетворюючись, сприяти цьому? Яким чином, яким шляхом?

Далі Феруччі намагається тлумачити **почуття,** — зрозуміло, в дусі психосинтезу. Почуття повинні не визначати вчинки, а визначатися самими вчинками. Лише перебуваючи в собі, в "Я", можна бачити справжню ціну кожного почуття і володіти ним. Негативне почуття можна усунути заміщенням, і це слід робити свідомо й цілеспрямовано. Управління увагою скеровує почуття, замінює неприємну ситуацію приємною. При цьому завжди необхідно перебувати в центрі усіх заміщень. А головне — спрямувати себе на одну справу і присвятити їй цілком свою увагу. І знову Феруччі залишає осторонь найважливіші для психосинтезу мотиви: як підняти почуття людини до рівня переживання екзистенції? як почуття із органічних, "тваринних", стають духовними?

Тут мала б стати у нагоді **практика релігійно-філософського піднесення**, досягнення екстатичного стану. Лише з його вершини можна оцінити доекстатичні почуття, а після екстазу (в *плотінівському* розумінні) всі звичайні почуття набуватимуть екзистенціального смислу, збагачуватимуть себе ним. Звичайна любов як сексуальний потяг зростатиме в своїй насиченості смислоутворюючим змістом, підніматиметься сходинками краси, а це і будуть сходинки любові. ***Платон*** геніально розцінював красу як відгомін потойбічних ідей. Краса вже викликає неабияку увагу, вона само-

достатня, вона вказує на якийсь потойбічний еталон, згідно з яким оцінюються явища посейбічного світу. Сходинками краси йшов ***Данте***, відтворюючи любов до земної Беатріче і піднімаючи це почуття до філософсько-релігійного переживання. А рух фаустівського почуття від реально-чуттєвої Маргарити до потойбічно-чуттєвої Єлени, а далі — до "вічно жіночого", що звучить у містичному хорі!

Психосинтез мав би показати психологічний рух від краси чуттєвої до такої ж чуттєвої краси, але збагаченої подихом екзистенції, що можна відчути не тільки в ***рафаелівській*** Мадонні, а й у розписах київського собору Св.Володимира. Мова йде про **архетип краси**. ***Юнг*** указував більше на архетипи поведінки, але архетипів є чимало: і пізнавальних, і моральних, і практично-дійових. Можна також зауважити про архетип учинку, правчинок як ядро філософсько-психологічної системи. Його осягнення — шлях тривалий, а після — відповідний інсайт: переображення краси чуттєвої в красу надчуттєву, що спирається на емпіричні образи, але надає їм такого змісту, який вбирає в себе безконечність, стає позитивно невичерпним.

В розділі, присвяченому **медитації**, Феруччі зазначає, що наші думки визначають те, чим ми живемо, адже ідеї мають енергетичний заряд, спрямований на їх утілення в життя. ***В.Джемс, А.Валлон*** та інші психологи висловлювали цю ж думку: думаючи про силу, любов, радість, ми творимо їх у собі. Методику цілеспрямованого звертання до певної психологічної якості і наступного міркування про цю якість Феруччі називає **медитацією з осмисленням**. Пропонується обрати для осмислення, зокрема, такі вислови: "Час затьмарює не речі, а те, що ми думаємо про них" (***Епіктет***), "Самообмеження — перший крок до майстерності" (***Гете***), "Любов є потяг до цілого" ***(Платон)*** та ін.

При будь-яких спробах відійти від предмета медитації треба неодмінно повертатися до нього. Думки поринають у несвідоме, де продовжується їхнє життя. Зрештою виникає неочікуваний інсайт — зміна поведінки, установок. Але може трапитися демонізація нашого розуму, який спрямовуватиме негативні вчинки. Це означає, що частина нашої істоти розвивається у відриві від цілого, а останнє і має бути предметом психосинтезу. Плекаючи думки, пов'язані тільки з обраним предметом осмислення, ми створюємо якісно нове середовище. Треба пильнувати, про що ми думаємо та як ми це здійснюємо. Тоді можна говорити про добре функціонуючий розум, який здатний зосереджуватись, організовувати інформацію, всебічно розглядати питання, враховувати негативні моменти, переключатися з однієї системи думок на іншу, не втрачати загальних принципів, нічого не приймати на віру і т.ін.

Що це таке? Чи не глибокодумний ***чеховський*** герой тут міркує? "Летом не то, что зимой. Летом печки топить не нужно", або ж "Раньше вы не были женаты и жили отдельно, а теперь вы женились и живете вместе". А чи не більше тут смислу, ніж у тих сентенціях, що їх пропонує Феруччі читачеві раннього юнацького віку? Це — практичні поради взагалі, котрі аж ніяк не вводять в стихію чистого "Я", про що автор часто забуває.

Школа життя, за Феруччі, полягає в тому, що людина привчає себе визнавати дійсність (юнак її заперечує як таку, що не відповідає його ідеалам). Мова йде не про примирення з дійсністю, з її ганебними подіями тощо, а про визнання її такою, що іншою бути не може. Визнання дійсності — це вже мужність людини, її мудрість. Опір дійсності приводить до поразки. Тому Феруччі пропонує людині перепланувати діяльність і змінити реактивну установку на когнітивну. Життя стає школою. Слід прийняти не тільки зовнішній світ, а й внутрішній. Боротися з негативними психічними якостями — значить потрапляти в порочне коло. Визнаючи їх, ми відмовляємо їм у силі, послаблюємо їх.

У ставленні до дійсності Феруччі висуває цікаву ідею про минущий характер "неприємної ситуації". Адже приємне і неприємне породжені одним і тим же світом. І знову тут безліч недомовленостей. Ідея минущого стосується світогляду в цілому. Вона визначає цінність минущого. За висловом ***Гете***, боги зробили красу минущою, адже тільки минуще вони наділяють красою. Минущим є все те, що людина сприймає в емпіричному світі. Дзенівську історію з Банцанєм, який хотів купити найкращий шматок м'яса і почув у відповідь, що всі шматки найкращі, можна висловити так: найкращий шматок м'яса має головний атрибут — минущість.

Саме минуще перетворюється у символ, а із символу ми прагнемо витягти сокровенну сутність. Символ осягається інтуїцією і, на думку Феруччі, залишається недосягненим для "аналітичного розуму", немовби такий розум може існувати, не маючи в собі рівнозначної синтетичної риси.

Феруччі дає можливість клієнту попрацювати з символом, уявляючи кожний з них чітко і детально. Пропонуються символічні образи — "маяк", "метелик", "сонце", "вогонь", "джерело", "діамант", "небо", "корабель", "дзвін", "стріла" і т.ін.

> У штормову ніч ви ведете корабель, і небезпека вас підстерігає. Але ви угледіли маяк. Незважаючи на бурю, ви впевнені, що доберетеся неушкодженими до берега. Ви пережили цю картину. А тепер через деякий час дайте цьому уявленню зникнути, щоб залишилося відчуття яскравої сили.
>
> Ви кокон, в якому розвивається метелик. Опісля він вилітає в поле, в луки, сідає на квіти, бачить неповторні явища в природі. Перебувайте якийсь час, відчуваючи свої можливості, які безмежно розширили вашу свободу й легкість.

Аналогічна робота проводиться з іншими символами-уявленнями. Те, що тут раціонально висловлює Феруччі, є спроба для клієнта відчути **перехід від символу до дійсності**, але вже **переображеної.**

У розділі під назвою "*Квітка відкривається*" Феруччі переходить до основної своєї теми — психосинтезу. **Людська свідомість розкривається потоком яскравих та вражаючих осягнень,** і людина торкається вищої сфери своєї істоти, свого надсвідомого, яке виражається, зокрема, у вищому прозрінні, переображенні погляду на світ, відчутті єдності з усім сущим,

просвітленні, "хвилі світлої радості", звільненні, відчутті себе провідником певної сили, у насолоді красою, у любові до всіх людей, творчому натхненні, екстазі, чутті безмежного співстраждання, у виході за межі простору і часу. Це все є вираженням неминаючої сутності, повного злиття з нею. Це — чисте, незмінне, безумовне буття ("Я є"). Це — надособове "Я", ядро надсвідомого, схоже на те, як особистісне "Я" становить ядро свідомої особистості.

Феруччі, як і Ассаджолі, це відчуття буття передає за книгою ***Річарда Бека*** *"Космічна свідомість"*. Хоч би як ганебно людство падало в безодню аморальності у своїй історії, окрема людина здатна розширювати свою істоту до вищих сфер реальності, де відчувається причетність до вищих цінностей, до цілого. Виникає почуття таємничості життя та благоговіння перед ним, що зціляє і перетворює людину. Феруччі спирається на образ Рози, який було створено Ассаджолі, для того, щоб піднятись від свідомості звичайної до свідомості космічної.

Роза розкривається, і людина теж відчуває певне саморозкриття, уявляючи це. Феруччі стверджує, що сфера надособового "Я", надсвідомого є, без сумніву, реальною. Така подія реально дає людині нове життя.

Можна говорити про **просвітлення, пробудження, нове народження**. Цей стан має тенденцію виразитися в дії, втілитися в дійсність. Справа полягає не тільки в тому, щоб пережити екстаз, саторі, самадхі, інші вершинні переживання, а щоб створити нові ідеали — краси, добра, пізнання, практичної дії тощо. Це має стати невід'ємною частиною людського буття, а не просто минущим екстатичним епізодом.

Істина не міститься ніде, як у людському серці. Виступає людина-Мудрець як символ "Я", а вона, на думку Феруччі, і є кращим терапевтом. Виникає внутрішній діалог, особливо значний в екзистенціальних ситуаціях. Виникає здатність до "вертикальної телепатії" Людина знаходить опору у своєму власному "Я"

Внутрішній діалог Феруччі бачить в образі підняття на вершину гори, підняття поступового, коли починає відкриватися небо та оточувати тиша. Ви на вершині, а з неї видно вершини нові. Ви помічаєте іншу людину і йдете назустріч. Присутність іншої людини викликає радість і внутрішню силу. Виникає тепло любові. Ви стоїте обличчям до обличчя.

Цей образ має свою історію. Ще діячі Відродження в Італії підіймалися в гори, відкриваючи навколо себе пейзаж, а разом з тим і свій внутрішній світ. Підняття на вершину здавна символізує подолання буденності, обтяжуючих ситуацій, звільнення від рабства предметного світу. Згадаймо й ***Р.Кента*** з його картиною "На вершині" Слід сказати, що представники психосинтезу в цілому вдало використовують базові та допоміжні, посередницькі образи для осягнення буття "Я" а далі й повноти переображення буття. Але вони надто ідеалізують цей новий стан як стан любові одних людей до інших. Високі рівні філософського осягнення світу ще не забезпечують любов та інші вищі якості людини. Добро і зло, любов і ненависть не

існують окремо. Осягнення вищого буття не завадило *Платону* побудувати у своїй уяві ідеальну, а по суті рабську, державу.

В якості ще однієї форми внутрішнього діалогу Феруччі пропонує так званий **Лист до Себе**, до надособового "Я". Клієнт детально описує проблему або ситуацію, пов'язані з нею почуття, висуває можливі рішення, їхні позитивні й негативні сторони. Відповідь може бути уві сні, в інсайті, у певних натяках, викликаних різними подіями. Чітких відповідей, на думку Феруччі, очікувати не доводиться.

Тут психосинтез підходить до головного. **Активізація підсвідомих енергій** приводить до повної перебудови особистості, переорієнтації на цілі та закони надособового "Я". Але особистість прагне захистити себе від цього, використовуючи механізми пригнічення надсвідомого, проекцію, компенсацію, десакралізацію, захисний песимізм, заорганізованість, догматизм.

Найбільш поширеним ускладненням при зіткненні з надсвідомим "Я" є зростання почуття своєї недостатності, вини та пригніченості. Реакція може бути й протилежною: здається, що все зрозуміло, особливо стосовно рішення важливих проблем. У містиків може статися протидія поверненню до прози повсякденного життя, особливо після глибокої медитації. Осуджують "речовий" світ і виявляють повну нездатність жити на практичному рівні ті, які прагнуть до вищих рівнів свідомості, але не мають надійного особистісного фундаменту. Феруччі називає це "ікаровим комплексом", який він розуміє як тенденцію забувати у своєму духовному потязі про особистісні обмеження. Необхідну основу сходження до "Я" становить особистісний психосинтез, що сприяє формуванню дієздатності особистості, вільної від емоційних блоків. Далі починається надособовий, або духовний, психосинтез.

Людина має виявити **задум** — психосинтетичний термін, що означає ціль життя як у цілому, так і на окремих його етапах. Це має бути основним завданням психотерапії. При заняттях різними діяльностями слід усвідомлювати дійсне зростання нашої неповторної істоти. Це здійснюється шляхом спроб і помилок. У разі невдачі людина ніби запроторює себе в "тюрму перфекціонізму"

Феруччі трохи зачепив, свідомо чи несвідомо, вузловий пункт психосинтезу: **повернення після підняття до надсвідомого "Я" в буденність**, яка стає тепер **перетвореною** для людини. Але цю думку не було розвинено, не показано, в яких же формах відбувається така трансформація. Взагалі ті метаморфози зі свідомістю, які Феруччі тлумачить як предмет психотерапії, трапляються здебільшого як вікові феномени, котрі мають свою "діалектику". Саме на її основі й відбувається становлення духу, подолання одних, попередніх рівнів свідомості і перехід до інших, наступних. А хто ж спостерігає, хто ж є основою цієї зміни? Не тільки основою, а й критерієм? Це можуть бути абсолютний дух, абсолютне "Я", архетип колективного несвідомого та інші поняття.

Феруччі розбиває велику спекулятивну бриду "феноменологічного духу" і з її уламків намагається робити рекомендації клієнтам. До напряму психо-

синтезу напрошуються психологічні паралелі: психологія вікових особливостей людини, ортогенез, феномени історичної психології, психологія ортобіозу, або ортопсихологія, і т.ін. Мова має йти не про те, щоб якось виявляти свої життєві задуми, а про те, щоб увійти у вир феноменологічних страждань — сумніву, стоїчного ставлення до незгод, безконечності вибору як самовизначення і самовизначення як своєї індивідуалізації. Та головне, мабуть, у тому, що психологія XX століття упевнено повертає до **екзистенціальних, буттєвих проблем людини**, стає філософською, і своєю психотерапією, яка не може бути нічим іншим, як "феноменологією духу", прагне підняти людину до такої вершини, де вона усвідомлює, що існує, і існує на рівні, гідному людини. Це рівень "розумної душі" за ***Арістотелем***, це усвідомлення того мучіння матерії (Qual), про яке говорив ***Якоб Беме***.

На жаль, те, що Феруччі весь час перескакує з однієї площини на іншу, з емпірично-тварної на розумово-спекулятивну, мабуть, свідчить, що сам він так і не осягнув до кінця завдання психосинтезу. Адже "феноменологія духу" у своїй цілісності і послідовності має підводити людину до вищих цінностей на грунті абсолютного критерію, щоб, нарешті, все те, що переживає людина, було позначено цим критерієм. У Феруччі ж не видно ні початку, ні кінця в його теоретичній структурі.

Те, що Феруччі каже про **"ідеальні форми"** (як архетип), чи підводить людину до осягнення серця феноменології? Клієнтові пропонують подумати про які-небудь досконалі форми (кристал, квітка, тварина, зірка, твір мистецтва). Все це слід відчути, щоб отримати радість від зіткнення з силою краси та ідеалу. Тільки слід спитати більш конкретно: про який ідеал іде мова? Який характер об'єктивності у цього ідеалу? Які реальні підстави цього ідеалу?

Феруччі висуває **ідеальну модель майбутнього особи**. Але спочатку слід "попрацювати" з ідеальними моделями окремих психологічних якостей, таких як любов, стійкість, розуміння, радість і т.п. Образ цих якостей має стати детальним, у нього треба ввійти, ніби "вбратися в новий одяг" Нарешті, слід уявити ситуацію, де цей образ людини виявиться найкраще. Тут Феруччі говорить саме про соціальну роль — учителя, друга тощо. Рекомендується не приймати ніяких похмурих рішень, таких як "з такого-то дня починаю нове життя". Очікувати чогось особливого також не треба. Має бути тільки робота уяви. Отож людина стає творцем свого життя. Але як?

Далі Феруччі описує **психосинтез любові**. Він "не применшує величі любові як такої", але спочатку любов треба виміряти. Пропонується такий варіант: "Любов" як вивіска на дверях. Треба уявити, що ж за дверима" (***Ж.-П.Сартр*** теж уявляв, що відбувається "*За зачиненими дверима*"). І треба, щоб образ розкрив себе повністю як пов'язаний з любов'ю. Потім треба вийти й зачинити двері, зрозуміти смисл образів, їхній зв'язок з любов'ю і життям. Замість "Любові" на дверях можна повісити напис "Сексуальність". Остання теж може розкрити глибокі, приховані рівні змісту. Феруччі встановлює види любові: об'єктивна, що йде із центру, і та, що йде з

периферії. Любові можна навчитися, звертаючи на неї увагу, розглядаючи її з різних боків, експериментуючи з нею. Якщо все це Феруччі пише серйозно, то що ж може бути несерйозним?

Справжня **внутрішня тиша** є тим, що найбільше сприяє психосинтезу. Це такий стан, коли наявні гостра й ненапружена свідомість, відчуття ясної, спокійної присутності у світі. Внутрішня тиша не є порожниною, відсутністю змісту. Саме в цій тиші можна почути таке, чого раніше не було. Для досягнення внутрішньої тиші у психосинтезі створено дві методики: 1) медитація зі сприйманням як односпрямованістю розуму і подальшим відпущенням будь-якого змісту; 2) візуалізація Храму Тиші, що має привести до нашого оновлення. Відповідна вправа пропонує: після виходу із храму "відкрийтеся весні, відчуйте легкий вітерець і вслухайтесь у спів пташок"...

Завершальною ідеєю постає розмірковування про **можливості людства** — їхній реальний і потенціальний зміст, їхні спрямованість і "етичний знак", їхні покликання та призначення. Загалом кожна філософська або психологічна теорія саме й спрямовує свої тлумачні можливості до побудови нового, більш сучасного та перспективного пояснення природи людини, її сутності, а отже — спрямованості у власне та культурно-історичне майбуття. Теоретики та практики психосинтезу впевнені, що через застосування спеціальних вправ можна відчути страждання людства, його нерозкриті можливості вдосконалення, творчості тощо. У цьому ще одне свідчення поєднання метафоричності та науковості у пошуку універсальної пояснювальної теорії природи людини.

Бібліографія

Абрагам К. Сон и миф: Очерк народной психологии. Москва, 1912.

Адлер А. К вопросу о "сопротивлении" // Психотерапия. 1912. № 2.

Адлер А. Сифилофобия: К вопросу о значении фобий и ипохондрии в динамике невроза // Психотерапия. 1912. № 4—5.

Адлер А. Роль бессознательного в неврозе // Психотерапия. 1913. № 1.

Адлер А. Индивидуально-психологическое лечение неврозов. Москва, 1913.

Адлер А. Индивидуально-психологические данные относительно расстройств сна // Психотерапия. 1914. № 1.

Адлер А. Органический субстрат психоневроза // Психотерапия. 1913. № 2.

Адлер А. Сны и их толкование. Москва, 1914.

Адлер А. Практика и теория индивидуальной психологии. Москва, 1995.

Ассаджоли Р. Психосинтез: теория и практика. Москва, 1994.

Ассаджиоли Р. Трансформация и сублимация сексуальной энергии // Психотерапия. 1912. № 4—5.

Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу: Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. Москва, 1865—1869. Т.1—3.

Блейлер Е. Аутистическое мышление. Одесса, 1927.

Быховский Б. Метапсихология Фрейда. Минск, 1926.

Виттельс Ф. Фрейд: его личность, учение и школа. Ленинград, 1925.

Внуков В.А. Миф и действительность: Опыт психопатологии социального опыта. Москва, 1924.

Волошинов В.Н. Фрейдизм: Критический очерк. Москва; Ленинград, 1927.

Вульф М. Фантазия и реальность в психике ребенка. Одесса, 1926.

Вундт В. Миф и религия. Санкт-Петербург, 1912.

Гизе Ф. Психоанализ и психотехника. Ленинград, 1926.

Грюнбаум А. Сто лет психоанализа: итоги и перспективы // Вопр. философии. 1997. № 7.

Залкинд А.Б. К вопросу о факторах, сущности и терапии психоневрозов // Психотерапия. 1913. № 1.

Залкинд А.Б. Фрейдизм и марксизм // Красная новь. 1924. № 4.

Ермаков И.Д. Очерки по анализу творчества Н.В.Гоголя. Москва; Петроград, 1923.

Ермаков И.Д. Этюды по психологии творчества А.С.Пушкина. Москва; Петроград, 1923.

Клейн М. Развитие одного ребенка. Москва, 1925.

Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. Москва, 1997.

Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Москва, 1996.

Маркузе Г. Одномерный человек. Москва, 1995.

Нейфельд И. Достоевский: Психоаналитический очерк. Ленинград; Москва, 1925.

Психоанализ детского возраста. Москва, 1924.

Психоанализ и учение о характерах. Москва, 1923.

Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе. Санкт-Петербург, 1913.

Рикер П. Конфликт интерпретаций. Москва, 1997.

Роменець В.А. Історія психології. Київ, 1978.

Роменець В.А. Історія психології XIX — початку XX століття. Київ, 1995.

Сартр Ж.-П. Стена: Избр. произведения. Москва, 1992.

Феруччи П. Популярный психосинтез // *Ассаджоли Р.* Психосинтез: теория и практика. Москва, 1994.

Форель А. Гипнотизм или внушение и психиатрия. Их психологическое, психофизиологическое и медицинское значение со включением психоанализа. Ленинград, 1928.

Фрейд З. Введение в технику детского психоанализа. Одесса, 1927.
Фрейд З. О сновидениях. Санкт-Петербург, 1904.
Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. Москва, 1910.
Фрейд З. К психологии любовной жизни. Об особом типе выбора объекта у мужчин // Психотерапия. 1911. № 1.
Фрейд З. Поэт и фантазия // Психотерапия. 1911. № 4—5.
Фрейд З. О психоанализе. Пять лекций. Москва, 1911.
Фрейд З. Три статьи о теории полового влечения. Москва, 1911.
Фрейд З. Леонардо да Винчи. Москва, 1912.
Фрейд З. Психология сна. Москва, 1912.
Фрейд З. Бред и сны в Градиве // *Иенсен В.* Градива. Фантастическое приключение в Помпее. Одесса, 1912.
Фрейд З. Психоанализ детского страха (Анализ фобии 5-летнего мальчика). Москва, 1913.
Фрейд З. Толкование сновидений. Москва, 1913.
Фрейд З. Очерк истории психоанализа. Одесса, 1919.
Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. Москва, 1989.
Фрейд З. Методика и техника психоанализа. Москва; Петроград, 1923.
Фрейд З. Тотем и табу: Психология современной культуры и религии. Москва; Петроград, 1923.
Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Москва, 1923.
Фрейд З. Я и Оно. Ленинград, 1924.
Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Москва, 1925.
Фрейд З. Психоанализ детских неврозов. Москва; Ленинград, 1925.
Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Москва, 1925.
Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. Москва, 1925.
Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого "Я". Москва, 1925.
Фрейд З. Психоаналитические этюды. Одесса, 1926.
Фрейд З. Страх. Москва, 1927.
Фрейд З. Будущность одной иллюзии. Москва; Ленинград, 1927.
Фрезер Д. Золотая ветвь. Ленинград, 1928.
Фромм Э. Иметь или быть? Москва, 1990.
Фромм Э. Бегство от свободы. Москва, 1989.
Фукс Е. Иллюстрированная история нравов. Москва, 1912—1913. Т.1—3.
Хорни К. Женская психология. Санкт-Петербург, 1993.
Хорни К. Невротическая личность нашего времени: Самоанализ. Москва, 1993.
Хюбшер А. Мыслители нашего времени. Москва, 1962.
Цвейг С. Зигмунд Фрейд // Собр. соч. Ленинград, 1932. Т.XI.
Юнг К.Г. Психоз и его содержание. Санкт-Петербург, 1909.
Юнг К.Г. К психологии сплетни // Психотерапия. 1911. № 3.
Юнг К.Г. Психологические типы. Москва, б.г.

Юнг К.Г. Избранные труды по аналитической психологии. Т.1. Психологические типы. Цюрих, 1929.
Ярошевский М.Г. История психологии. Москва, 1985.
Fromm E. The Fear of Freedom. London, 1961.
Fromm E. The Heart of Man. London, 1961.
Fromm E. Marx's Concept of Man. New York, 1961.
Fromm E. Beyond the Chains of Illusions. My Encounter with Marx and Freud. New York, 1962.
Grunbaum A. The Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique. Berkeley, 1984.
Hartman H. Ich-Psychologie und Anspass ungs Problem.
Yung C.G. The Collected Works. London, 1953—1964.
Yung C.G. Uber die Psychologie des Unbewubten. Zьrich, 1948.
Yung C.G. Psychologische Typen. Zьrich; Leipzig; Stuttgart, 1930.
Yung C.G. Wandlungen und Sumbole der Libido. Leipzig, 1938.
Yung C.G. Bewubtes und Unbewubtes. Leipzig, 1936.
Yung C.G. Psychology and Alchemy. London, 1957.
Yung C.G. Contemporary Events. London, 1955.
Yung C.G. Psychologie et Religion. Buchet-Chastel, 1958.
Yung C.G. Symbolic des Geistes. Zьrich, 1933.
Yung C.G. The Integration of Personality. London, 1940.
Yung C.G. Archetypes and Collective Unconscious. London, 1958.
Yung C.G. Modern Man in Search of a Soul. London, 1934.

Рене Магрітт. Пам'ять. 1954 р.

ЛЮДСЬКА ПСИХІКА В ЇЇ СУБ'ЄКТИВНІЙ САМОДОСТАТНОСТІ: ГУМАНІСТИЧНЕ ВИСВІТЛЕННЯ

розвитку: ототожнює себе з дорослим, засвоює властиві йому форми поведінки через гру. Ігрова роль дитини постає як її здатність до переживання у створених ігрових ситуаціях, що у більш дорослому віці отримує форму експериментального моделювання природного та соціального середовища. Об'єктивуючи у грі свої переживання, діти осмислюють ці переживання, звільняються від їхніх негативних рис. Еріксон визначає гру як "найприродніший спосіб самолікування, самооздоровлення, який пропонує дитинство" Дитина "тримає світ емоцій у своїх руках", використовуючи ігрові предмети, в той час як дорослий "тримає предметний світ у своєму уявленні"

Четверту стадію життєвого шляху Еріксон відносить до періоду навчання дитини в школі. Тут відбувається вибір між інтересом до трудового досвіду з формуванням відповідних якостей особистості (самоствердженням) та зануренням у соціальну та психологічну неповноцінність. Засвоєння "технологічного етосу культури" дає можливість долати інфантильне почуття неповноцінності. Еріксон не враховує подальший розвиток моральних відношень у шкільному віці, підкреслюючи важливість тільки професійної спеціалізації. По суті, вона є справою не шкільного періоду, а молодості.

Проблеми особистісного світогляду виступають на **п'ятій стадії — в юності**, коли здійснюється вибір життєвого шляху. Формується внутрішній світ, інтимність. У потребі самовизначення постають категоричність в оцінці чужих думок, схильність до утворення груп. Юнак може з готовністю, довірливо прямувати за лідером, його доктринами, виявляти неусвідомлюване бажання ототожнитись з ним, жертвуючи своєю індивідуальністю. Соціальне визнання — один із провідних мотивів учинкової активності в юнацькому віці. Еріксон закликає суспільство визнати право юності шукати себе та турботливо, психологічно тонко спрямовувати ці пошуки: "Якщо молоду людину діагностують як злочинця, вона дійсно стане такою". Еріксон проаналізував юнацьку дифузну самовизначеність, кризові риси, коли відчуваються тривога за майбутнє, ізольованість від світу, спустошеність, нездатність зробити вибір, прийняти рішення у визначенні життєвого шляху, виробити стійкий світогляд.

Шоста стадія — зрілість — починається зі встановлення відношень між "Я" та "Іншим", передусім у шлюбі, вихованні дітей та ін. Для пізнання "Іншого" підкреслюється важливість усвідомлення відмінності між "своїм" і "чужим" На цій стадії виникає **неповторна індивідуальність**, що постає у зовнішності, вчинках, продуктах творчості. Людина з неповторною індивідуальністю сприймає свої якості як результат поєднання індивідуального життєвого циклу з неповторним відтинком історії.

На **заключному етапі життєвого шляху** людина може усвідомлювати свої реальні досягнення, розуміти правильність та помилки свого самовизначення. На характер такого усвідомлення суттєво впливає зміст попередніх стадій. "Фактично кожний базовий конфлікт дитинства, — ствердж-

жує Еріксон, — продовжує в певній формі існувати і в дорослої особистості, найбільш ранні кроки зберігаються в її найглибинніших шарах"

Психологічні структури не так легко руйнуються. У похилому віці вони можуть відновлюватись у формі вчинків, властивих дитинству. Повернення до нижчих рівнів реагування виявляється у гострих соціальних ситуаціях, коли руйнуються стабільні форми реагування, характерні для більш пізніх етапів розвитку особистості. Мова йде про інтеграцію утворень психічного, а не про їх переплавлення. Минулим психологічним структурам надається нового значення, вони включаються у більш складні утворення. В особливих ситуаціях вони піддаються дезінтеграції, звільняються від домінування більш пізніх значень, символів. У цьому Еріксон бачить суть епігенетичної теорії життєвого шляху людини. Психічний розвиток розглядається як отримання індивідом нової форми цілісності на кожній наступній стадії.

У вітчизняній психології існує декілька підходів до тлумачення проблеми життєвого шляху людини. ***С.Л.Рубінштейн*** стверджував, що лише людина має свою історію. Вона залежить від індивідуальних особливостей людини, соціальної ситуації розвитку, історичного часу та ін. ***Б.Г.Ананьєв*** зазначав, що "сама історія — основний партнер у життєвій драмі людини", а суспільні події стають віхами її біографії. Хоча існують загальні риси в біографіях людей одного покоління, одного соціального середовища, втім життя кожної людини має неповторний, унікальний характер. Він визначається біографічними подіями. Мова йде про поворотні пункти у становленні життєвого шляху особистості, виникнення нових відношень, ставлень до світу. Розрізняють події навколишнього світу, події поведінки людини в соціальному середовищі, а також події внутрішнього життя, які складають внутрішню біографію людини.

Всі ці події так чи інакше пов'язані з **вчинками**. Теоретично вони являють собою одиницю, ланку, логічний вузол людської поведінки. Вчинки стають подіями, якщо вони виражають значне перетворення змісту духовного життя індивіда, вносять сутнісні зміни в соціальне середовище. Вчинки-події відкривають нову життєву перспективу, зливаються з формуванням або запереченням певних цінностей світу. На цій основі постає **духовна біографія особистості** з її вузловими моментами — **подіями внутрішнього життя**.

К.О.Абульханова-Славська досліджувала психологічні особливості індивіда як **суб'єкта життєдіяльності**. Мова йде про вчинкове самовизначення особистості, яке передбачає не заперечення, а визнання суспільної детермінації, а також індивідуальних форм її реалізації. Розглянута психологія "уподібнення" особистості соціальному оточенню, "наслідування" його, достеменного оригінального внеску індивіда в духовне багатство суспільства. Це дає можливість охопити процес життя науковими категоріями. Серед них одна з найважливіших — "**переживання**". Воно значно відрізняється від того, яке було предметом "філософії життя". Абульханова-Славська підкреслює в акті переживання активний процес організації, фор-

мування, побудови, подолання конкретним індивідом обставин свого життя. Індивід виступає саме як суб'єкт процесу життєдіяльності.

Життя людини — це не низка окремих подій. Події суттєво залежать від людини, її волі, бажань. Виходячи з того, що обставини життя є неповторними, що неповторними є й люди, з якими спілкується індивід, Абульханова-Славська виділяє типові параметри організації індивідом своєї життєдіяльності: активність і пасивність, індивідуалізованість і стандартність, а також **процес перетворення** об'єктивних обставин, ситуацій тощо в суб'єктивний спосіб організації цієї діяльності, що виявляється передусім у **вчинках** людини. Звертається увага на те, як у самотворенні свого життя індивід співвідносить ціль і засоби у своєму вчинку, в якій мірі він усвідомлює або не усвідомлює суспільні відносини.

Абульханова-Славська формулює проблему незбігу суб'єктивного та об'єктивного в суспільному бутті, розкриває основи таких принципів, як "життя заради себе" і "життя заради інших". Поставлене питання про психологічний смисл формування зрілої особистості у зв'язку з її можливістю зіставляти самооцінку і оцінку інших, розшифровувати вчинки інших людей в їхньому об'єктивному значенні.

Проблема життєвого шляху особистості розглядається як співвідношення центрації у формуванні її оцінок, тобто вивчається можливість осягати світ, що існує незалежно від пізнавальних установок особистості і разом з тим такий, що розкривається у фокусі людського бачення. Життєдіяльність індивіда досліджується також у плані можливостей його вдосконалення взагалі, в тому числі як творчої індивідуальності.

Існує ряд найважливіших закономірностей психологічного становлення людини, пов'язаних з явищем гетерохронності. Кожна з психічних функцій має свій шлях розвитку, що відрізняється від інших у часі. Гетерохронне становлення функцій результується у прогресуючій динаміці психіки в цілому: відмирають, інволюціонують одні функції, постають інші. В людській психіці у відповідні періоди життя виникають нові здібності, котрі прийшли на зміну тим, що відходять. Але немає повного відмирання психічних досвідів людини. У вигляді певних гештальтів (структур) вони залишаються у глибинах психіки та впливають на подальший розвиток.

Нерівномірність розвитку систем організму, їхніх регуляторів — суттєва суперечність індивідуального становлення людини. Це нерівномірність, або гетерохронність, росту і диференціації тканин, кісткової та м'язової систем, залоз внутрішньої секреції, основних відділів центральної нервової системи, аналізаторів, гетерохронність загальносоматичного, статевого і нервовопсихічного дозрівання. Дати кожної з цих форм дозрівання досить суттєво відрізняються, їхня варіативність зростає при наближенні до зрілості.

Б.Г.Ананьєв установив також гетерохронність інволюційних процесів. Одні функції в'януть у глибокій старості, інші — навіть у молодості. Утвердження певних аспектів зрілості людини (фізична зрілість, розумова, особистісна, як суб'єкта пізнання чи праці тощо) у часі не збігаються.

Певну гетерохронність виявляють пам'ять, мислення, особистісні характеристики тощо. В дитинстві з'являється і, як правило, відмирає ейдетична пам'ять — здатність абсолютно точно відтворювати матеріал сприймання, неначе він стоїть перед очима у вигляді живої картинки. Оскільки ця пам'ять заважала б нормальному відбору фактів життєвого досвіду, узагальненню важливого матеріалу тощо, вона відходить у минуле психіки, щоб не заважати створенню структур інтелекту, які відображають сутнісні зв'язки об'єктивного світу. Емоційна пам'ять зберігається протягом всього життя, вона стає тим центром, навколо якого групуються враження світу. Цим угрупуванням властивий суб'єктивістський відтінок, який може мати й об'єктивну значущість.

Логічна пам'ять досягає свого кульмінаційного пункту в юнацькому віці. Людина намагається осягнути світ з позиції абстрактних принципів. Вони визначають характер матеріалу, що запам'ятовується, його відтворення. Подальший розвиток пам'яті аж до глибокої старості полягає у дедалі більшому акцентуванні уваги на індивідуалізованих рисах людських характерів, особистостей, об'єктивного світу.

Неповторне, унікальне постає предметом особливого інтересу, дістає найвищу оцінку. Зріла пам'ять, що відображає індивідуалізований характер об'єктивного світу, з'єднується з неповторністю творчої діяльності людини. Кожний момент життя постає унікальним і самоцінним. Те, що він відходить, переживається досить глибоко. Пам'ять зливається з тим, що переживається. Людина несвідомо звертається до ранніх етапів свого життя. Пам'ять людини похилого віку — це переживання, яке приходить і відходить: від минулого в майбутнє і назад. Загальний вигляд психічного становлення людини зумовлює вікову, життєву трансформацію пам'яті — як психічного процесу, сукупного психологічного феномена, системоутворюючого елемента досвіду людини.

Самопізнання і смисл життя. Коли йдеться про **смисл життя**, визнається необхідним розглянути питання про **самопізнання**, завдяки якому здійснюються пошук і віднаходження людиною смислу власного буття. Самопізнання зумовлює здатність свідомості до самоусвідомлення. В результаті можливо говорити про зміну рефлексій відносно себе та інших. Мається на увазі рефлектуюча здатність — здатність відображення себе в іншому та іншого в собі, тобто взаємнообернена **здатність рефлектування**. Вона створює формуючий тип поведінки: від індиферентного ставлення до іншого — до глибокого співчуття. Це можна назвати типами високої та низької реактивності з усіма можливими проміжними рівнями.

За своїм змістом рефлектуюча здатність має рівні: 1) **вузьковибірковий**, застряглий в одному напрямі та на одному предметі; 2) полівекторної спрямованості, **універсальний**. Можна визначити два типи цієї здатності: екстравертований та інтровертований, які проявляються в характері фіксації продуктів рефлектуючої здатності. Дві установки існують

спільно, але фіксація відбувається то в один, то в інший спосіб. Прийнято вважати, що багатство самосвідомості та самопізнання залежить від рівня рефлектуючої здатності. Вона етимологічно й означає "відображення від іншого", "відображення від себе".

Стосовно індивідуально своєрідного змісту рефлектуючої здатності конкретної людини розрізняють такі **типи центрації**: еквіцентризм; егоцентризм; альтерцентризм; проста і креативна децентрація.

Другою здатністю самопізнання після рефлектуючої є **індивідуалізація**. Я пізнаю себе як відмінного від іншого, як своє неповторне існування. Моя особистість є вихідним пунктом ставлення, відношення до світу.

Рух індивідуалізації відбувається так: я знаходжу **відмінність від іншого** і бачу в ній **благо і зло** водночас: благо — як можливість отримати багатство іншого, засвоїти та привласнити його; зло — як можливість конкуренції та нігіляції себе самого, приниження з боку іншого тощо. Відмінність знімається двома способами: змінюванням іншого і самого себе. Тут виявляється весь драматизм феномена Великого Інквізитора: взаємодія і взаємовідторгнення аж до взаємознищення "Я" та "Іншого".

Центрація є позицією самопізнання. Яке місце займає людина у світі, такий і буде характер центрації. Звідси й **екзистенціальне самопочуття** людини. Самопочуття — це категорія самопізнання, зумовлена самим характером самопізнання. Центрація є спосіб формування узгодженості різноманітних позицій. Починається центрація з абсолютизації несвідомого, зливається зі свідомістю, потім виявляється у "техніці фантазування" тощо. Визначають такі види центрації: 1) **абсолютизована центрація** як форма відображення світу; 2) **поступально абсолютизована центрація** у вигляді динамічних моделей відображення людей і світу; 3) поступово виникає **власне центрація** як принцип заперечення, зміни, заміни, виникнення нової людини; 4) нарешті, за **децентрацією**, включаючи креативну, постає **знання самого себе — самопізнання**. Децентрація вказує, що в усіх перетвореннях координат, у входженні в інше і в повсрненні до самого себе залишається дещо як сукупність центрацій і децентрацій, як сукупність відносин. Таким чином самопізнання піднімається до нового, найвищого рівня: це **пошук і віднайдення людини**, що здійснюється самою людиною.

Діоген з ліхтарем, котрий шукає людину, уособлює образ **внутрішнього світла** як методу й мети пошуків. Це внутрішнє світло є мерехтіння вселюдського, яке людина осягає через **рефлексію самосвідомості, індивідуалізацію, центрацію**. Так стає можливим бачити не тільки **самого себе**, а й **вселюдське**:

1) вселюдське — це можливість для людини бути всім, основа її життєвого призначення, звершення нею чогось важливого. Стихію вселюдського, стихію неорганізовану людина сама організовує, проходячи шлях самотворення;

2) вселюдське — це вкоріненість людини у світі, багатоманітна вкоріненість: "Людина — в усьому, і все — в людині";

3) вселюдське постає також у відомому вислові: "Одними й тими ж очи-

ма, якими людина дивиться на Бога, Бог дивиться на людину"; вселюдське розуміється як всеєдина здатність до пізнання, що реалізується і повертається до себе ж — до свого носія, активного суб'єкта.

Самопізнання постає як самотворення. Те протистояння, яке здійснює відносно мене моя природа, коли я її перетворюю, свідчить саме про здатність до самопізнання. Тут постає найважливіша і найбільша перепона — я сам. У цьому вселюдському я знаходжу і ціль, і засіб самотворення. Постаючи у новій якості, я оцінюю себе і критично споглядаю себе й надалі. Про вселюдське як вихідну властивість можна говорити як про добру або злу. Але воно є нейтральним щодо добра і зла. Воно буде таким, яким людина його створить.

Самотворення є творчість. Це вибір такої позиції, яка розкриває сутність предмета, її багатоманітність. Самотворення індивіда має здійснюватися на засадах вселюдського, до якого слід іти через індивідуальне, оригінальне. Хоча вселюдське є базою самотворення людини, воно разом з тим має в собі найважливіші екзистенційні атрибути. Я є, я знаю себе, я хочу зробити себе гідним власної екзистенції. Моє самопізнання є самопізнання екзистенції. Самопізнання співвідносить із нею все, що з'являється як його продукт. Це поглиблення змісту буття є разом із тим піднесенням його, урочистим вивищенням.

Розгортання самопізнання — це процес пошуку та актуалізації людиною **смислу власного життя**. Немає одного для всіх смислу життя, як немає однієї життєвої програми чи стратегії. Смисл життя в кінцевому рахунку постає індивідуалізованим явищем, хоча й має багато спільного у різних людей. Те, з чим погоджуються всі, є просто вимога жити, бути у світі всім своїм єством, яке при цьому почувається щасливим та благополучним. Проте, коли постає питання, в чому ж це благополуччя й щастя, відповіді починають отримувати **різний смисл**. Це залежить від життєвої стратегії самої людини, від того, як бачить вона своє місце у світі, природі, суспільстві.

Смисл життя відображається і виражається в характері людини, її особистості. Він складає її філософію. Філософія є тому розгорнутим смислом життя.

Проте неймовірна складність і автономізація буття порушують, розрахований смисл життя, роблять його **абсурдом**. Смисл життя, котрий охоплює всі підпорядковані смисли, настільки розростається, що руйнується під тягарем власної конструкції. У цьому винна й сама людина, яка заплуталась у бутті, заплуталась у своїй прямолінійності, раціональності. Вона раптом помітила, що буття є неосягненним, а те, що відбувається, є безсмисленим. Втрата смислу приводить до втрати її виправдання, і людина може піти з життя. Але людина повинна осягнути, що існує ще верховний, неосягненний смисл, і він укорінений у світі. Світ приходить до самопізнання людини у своїх принципових основах. Осягненний та неосягненний смисли не можуть бути протиставлені один одному. Смисл життя включає в себе несповідуване, і саме тому людина живе. Їй конче потрібна ірраціональність, адже вона наповнює душу почуттям піднесеного.

Смисл життя виступає в кінцевому рахунку **вчинковим принципом**, раціональною засадою поведінки. Але людина відкидає цей смисл, щоб увійти в невизначеність, у неосягненне та залишитися вічно заінтригованою.

Пошук людиною смислу і логотерапія у світогляді "трагічного оптимізму". В. Франкл (нар. 1905)

Віктор Франкл — сучасний австрійський психіатр і мислитель, що має гучну всесвітню славу. У 1946 р. він обіймає посаду директора Віденської неврологічної лікарні, з 1947 р. починає викладати у Віденському університеті, в 1949 р. здобуває ступінь доктора філософії, у 1950 — очолює австрійське товариство лікарів-психотерапевтів. Видання у 60-х роках творів англійською мовою принесло Франклу широке визнання. Його основні праці: "*Зцілення душі*" (1946), "*...І все ж сказати життю "Так"*" (1946), "*Екзистенціальний аналіз та проблеми часу*" (1947), "*Час і відповідальність*" (1947), "*Підсвідомий бог*" (1948), "*Безумовна людина*" (1949), "*Людина, що страждає*" (1950), "*Людина у пошуках смислу*" (1969).

Пошук смислу людського існування є предметом **логотерапії**. Але таким чином у центрі уваги опиняється і рух, динаміка вчинків людини. Прагнення смислу є, на думку Франкла, провідним потягом людини і значно переважає навіть принцип задоволення і волю до влади. Потреба у смислі є значущою для людини і у зв'язку з потребою виправдати своє буття. Через те кожна людина вибудовує свою структуру смислу.

Прагнення до структурування смислу може породжувати неврози. **Ноогенні неврози** виникають унаслідок конфлікту між різними цінностями, що можуть протистояти одна одній. Логотерапія спрямована на те, щоб допомогти людині віднайти смисл свого життя. Це може бути прихований, неусвідомлюваний смисл. Людина повинна реалізувати цей смисл, актуалізувати цінності, що існують у нерозгорнутому вигляді. "Немає нічого у світі, що так ефективно допомагало б людині справитися з несприятливими умовами, як впевненість у тому, що смисл життя існує", — пише Франкл. Ще ***Ніцше*** стверджував, що "той, хто має **навіщо** жити, зможе знести будь-**як**".

Людині потрібен не стан рівноваги, а скоріше боротьба за якусь мету,

гідну її. Йдеться про утвердження смислу, який має бути здійснений людиною. **Ноодинаміка** і є напрямом цього здійснення.

У процесі пізнання людини і світу досить часто вимальовується така картина, в якій людина постає як суб'єкт, який в усіх своїх проектах світу виражає самого себе, і через цей спроектований світ видно щоразу лише його самого. В дійсності **проект світу**, як стверджує Франкл, є не суб'єктивним проектом суб'єктивного світу, а фрагментом, хоча й суб'єктивним, але об'єктивного світу.

Логіка пізнання світу для людини постає у такому сутнісному саморозгортанні: "Лише тією мірою, якою я сам відступаю на задній план, забуваю про власне існування, я отримую можливість побачити дещо більше, ніж я сам. Таке самозречення є ціною, яку я повинен сплатити за пізнання світу, ціною, за яку я маю отримати пізнання буття, що є більшим, ніж просто прояв мого власного буття. Одним словом, я повинен ігнорувати самого себе" Якщо людині це не вдається, її пізнавальні можливості втрачають свої перспективи, адже людина сама закриває шлях своєму пізнанню.

Таким чином, **рефлексія** — це "неповний і вторинний модус вихідної буттєвої спрямованості, подібно до того, як і самоздійснення — похідний модус смислової спрямованості, інтенції до здійснення смислу".

Свобода як власне людський феномен є дещо занадто людське, зазначає Франкл. "Людська свобода — це конечна свобода. Людина не вільна від умов. Але вона вільна зайняти позицію щодо них. Умови не володіють нею цілком. Від неї — в рамках її обмежень — залежить, чи уступить вона умовам. Вона може також піднятися над ними і таким чином увійти у людський вимір".

Існуючі традиції та інстинкти у відповідності до історичного розвитку руйнуються. Може виникати **екзистенційний вакуум**, який виявляється у стані нудьги: люди не знають, що робити у вільний час, за тих чи інших обставин тощо. Іноді навіть говорять про так звані "недільні неврози" як специфічний вид депресії внаслідок недостатності змісту життя, коли його пустота стає очевидною. Іноді цей вакуум приводить до різних форм асоціальної поведінки, критичних станів, навіть до загибелі.

Психотерапевт не допоможе людині, якщо буде шукати для неї якийсь загальний смисл життя. Потрібно вказати на **специфічний смисл життя даної особистості в даний момент часу**. "Ми не повинні шукати абстрактного смислу життя. Життя конкретної людини неповторне".

Людське існування є скоріше **самотрансценденцією**, ніж самоактуалізацією. Смисл життя людини виявляється **трьома шляхами**: 1) звершенням справи (подвигу); 2) переживанням цінності; 3) через страждання. У фрустраційній ситуації (смерть, хвороба тощо) людина осягає величний смисл — смисл страждання. Людина похилого віку не може втішитися з приводу смерті дружини. Логотерапевт створив смисл: "А якби померли Ви, а Ваша дружина залишилася б сама, як би вона страждала? Але тепер Ви платите, залишившись живим і оплакуючи її" Чоловік мовчки потиснув

руку і пішов геть. Людина готова страждати, якщо осягає смисл цього страждання.

На думку Франкла, коли **заперечується самотрансценденція існування**, тоді саме **існування викривлюється**. Воно отримує ознаки речей. Буття зводиться просто до речі. Таким чином, буття людини деперсоналізується. І, що найважливіше, суб'єкт перетворюється на об'єкт. Це відбувається "за рахунок того, що характеристикою суб'єкта є відношення до об`єкта. А характеристикою людини є те, що вона відноситься до інтенціональних об'єктів з точки зору цінностей та смислів, які слугують суб'єктивними основами та мотивами. Якщо заперечується самотрансценденція і закриваються двері для смислів і цінностей, суб`єктивні засади і мотиви заміщуються процесами зумовлення, й залишається шляхом "прихованого навіювання" здійснювати зумовлення та маніпуляцію людиною" На думку Франкла, саме "**уречевлення відкриває двері маніпуляції**".

Життя є **плинним і мимовільним**, що безпосередньо пов'язано зі смертністю людини та страхом смерті. Плинність існування зумовлює втрату його смислу. Проте саме вона дає змогу осягнути красу життя, його добро і все інше. Головне — "створити безсмертний слід у пісні часу"

Пандетермінізм як вчення про закономірне зумовлення "всього всім" заперечує можливість людини протистояти середовищу. Насправді **людина сама визначає себе і своє ставлення до середовища**. Людина самодетермінується. Вона вирішує, вибирає у визначенні себе, її особистість є непередбачуваною. Людина долає себе у власному самовизначенні та самозумовленні. Вона є самотрансцендуючою істотою.

Франк визначає **три екзистенціали людського існування**: **духовність, свободу та відповідальність**. Вони не просто характеризують людське буття, скоріше вони конституюють його у цій якості. Тому **духовність** це те, що відрізняє людину від тварини, те, що властиве їй, і їй одній. **Можливість** — це і є існування, а існувати — значить постійно виходити за межі самого себе.

Можливість духовного сутнього бути співприсутнім іншому сутньому — це вихідна здатність, **сутність духовного існування**, духовної реальності. Відносно духовного сутнього сутнє, що пізнається ним, ніколи не міститься "зовні", а завжди є "тут" Таким чином, лише за умови наявності **рефлексивної установки**, властивої будь-якій психології, це просте "тут-буття" розколюється на суб'єкт і об`єкт.

Духовне сутнє, вказує Франкл, може бути співприсутнім не тільки простому іншому сутньому. Воно, зокрема, може бути співприсутнім рівному собі такому ж духовному сутньому. Ця співприсутність може бути названа співбуттям. Проте "це є можливим лише в тій віддачі себе один одному без залишку, яку ми називаємо любов`ю"

Любов Франкл визначає як можливість сказати комусь "ти" і сказати йому "так" Іншими словами, це здатність зрозуміти людину не лише в її конкретності, унікальності та неповторності, а й в її цінності та необхідності. Це й означає сказати "так"

У сфері людської духовності Франкл визначає окрему форму: "**підсвідому духовність**", або "**духовне несвідоме**" — совість. **Совість** по суті своїй є ірраціональною і дологічною: "Свідомості відкрите сутнє, совісті ж відкрите не сутнє, а скоріше, навпаки, те, що ще не існує, а лише повинно існувати" Тому совість постає як "інтуїтивна за своєю суттю функція: щоб антиципувати те, що повинно бути здійснене, совість спочатку має його інтуїтивно осягнути", і в цьому розумінні совість чи ерос дійсно є ірраціональними і можуть бути раціоналізовані лише згодом.

Особистість розкривається у своїй біографії, стверджує Франкл, а остання не піддається прямому аналізу. Біографія — це ніщо інше, як пояснення особистості у часі. Будь-яким даним чи деталям історії життя властива **біографічна цінність** і водночас навіть **особиста експресивна цінність** (проте до певної міри і лише в певних межах).

Людська **відповідальність** випливає з неповторності та своєрідності існування кожного індивіда. Буття людини являє собою відповідальність, що походить із **кінечності цього буття**. Обмежений відтинок часу, відведений людині тут, на землі, не відбирає смислу її існування. Навіть сама **смерть робить життя більш осмисленим**. А унікальність життя взагалі складають унікальні долі кожної окремої людини.

Доля людини завжди має певний визначений смисл, адже доля — така ж сутнісна складова людського життя, як і смерть. У межах своєї "виняткової долі" кожна людина є незамінною. У кожної людини — своя власна доля. І кожен перебуває наодинці зі своєю долею — "один у всьому Всесвіті". При цьому свою долю людина повинна, з одного боку, формувати, а з іншого — гідно приймати її, терпіти, відкриваючи для себе різні сторони **страждання**, долаючи його руйнівний смисл і відкриваючи творчий, синтезуючий, такий, що спонукає до нових перспектив буття.

Психологічний стан абсурду: розум і світ підтримують один одного, але не здатні об'єднатися. А. Камю (1913—1960)

На думку ***Альбера Камю***, відомого французького екзистенціаліста, стан **абсурду** — це провідний екзистенціальний стан, який зумовлює та виявляє глибинне взаємовідношення людини і світу. Власне, екзистенціальний зміст цього стану визначається тим, які розум і світ, які підтримують один одного, не здатні об'єднатися.

Абсурд — це "розкол між сповненим бажань розумом і оманливим

світом, між моєю ностальгією за єдністю та універсумом, який розсипався на безліч друзок, — протиріччя, яке їх об'єднує. Необхідно знати, чи можна жити абсурдом, чи ця логіка потребує смислу".

Людина живе розумінням двох вірогідностей — **бажання абсолюту** та **єдності**, з одного боку, і незводимості цього світу до раціонального й розумного принципу — з іншого. Куди спрямовувати вчинки людині: "вмерти, втекти від конфлікту або перевлаштувати на свій лад будівлю ідей та форм"?

Людина постійно ставить перед собою питання: чи повинне життя мати смисл, щоб був сенс його прожити; чи потрібно шукати цей смисл? Проте сьогодні іноді здається, що чим менше в житті смислу, тим більше підстав, щоб його прожити. Віра у смисл життя завжди передбачає шкалу цінностей, вибір, надання переваги. Віра в абсурд передбачає пряму протилежність цьому.

Абсурд виявляє рівноцінність наслідків усіх дій. Абсурдній людині властиве невір'я у глибинний смисл речей. "Вона пробігає по них, збирає врожай палких і натхненних образів, а потім її спалюють".

Абсурд — це **викриття ілюзорних царств**: "цей абсурдний і безбожний світ заселений ясно мислячими людьми, що втратили надії". Досить яскраво це виявляє процес творчості, коли розмірковування припиняються, й на поверхню вириваються абсурдні пристрасті.

Абсурдний твір ілюструє відмову мислення від практики, смиренну згоду бути усвідомленим як такий, що творить лише уявлюване, покриваючи мереживом образів те, що не має розумних підстав. "Якби весь світ був прозорим, не існувало би мистецтва".

Повертаючись до свого каменя, Сізіф споглядає неспов'язану послідовність подій, що стали його долею. "Тягар завжди знайдеться". Завжди є місце роботі без користі, але в ній може бути смисл, якщо не брати подію глобально: "однієї боротьби за вершину досить, щоб заповнити серце людини". Тому й муки Сізіфа можна вважати доцільними, а його долю — щасливою.

Світ сповнений абсурду. Це наслідок не лише багатоманітності неосяжного світу з його зчепленням частинок-подій, а й того факту, що в нього залучена людина зі своїми екзистенціальними пристрастями, які можуть задовольнятися лише за рахунок інтересів, гідних і життя інших людей. Як стверджує Камю, людина повинна відмовитися від намагання знайти в усьому цьому смисл. Лише віднайшовши цілісність творчого акту, людина відчуває смисл життя, починає бачити у ланцюжку подій логіку творчого пошуку. Проте порожнеча, що настає після акту творіння, спонукає людину до нових пошуків, а отже — до нового акту творіння.

Іноді людина хапається за поверхові риси, які абсолютизує, а потім поринає у безсмислені вчинки та виправдовує їх, навіть усвідомлюючи, що вони абсурдні. Чим більше людина осягає, тим більше вона усвідомлює неосягненність того, що відбувається, і втрачає мужність охопити єдиною ідеєю все це багатоманіття негативно-абсурдних сторін життя.

Важко жити в абсурді! І разом з тим — легко, зрозумівши неосягненність багатоманітності світу.

Згідно з ідеями Камю, те, що людина нічому не дивується, є ознакою **абсурдного роману**. Секрет ***Кафки*** — у фундаментальній двосмисленості. Він весь час балансує між природним і незвичним, особистим і універсальним, трагічним та буденним, абсурдом та логікою. Все це — дійсні антиномії, в яких блукає людина. Саме тому, що світ є абсурдним, людина винаходить логіку, щоб скласти про цей світ уявлення, віднайти його смисл і жити осмислено, з надією, цілеспрямовано, виправдано, усвідомлюючи своє призначення.

Але якщо зробити спробу виправдати абсурд, то жах усвідомлення цього стає священним. Такий абсурд був виражений в італійському неореалізмі. Відомий анекдот про божевільного, який ловив рибу у ванні. Лікар запитує: "А якщо клюне?" і отримує відповідь: "Бути того не може, ідіот, це ж ванна!" Наскільки абсурд пов'язаний з надлишком логіки! Але й у ***Шекспіра***: "у цьому божевіллі є система" (*"Гамлет"*).

Людина, тікаючи від абсурду, шукає смисл. Але визначивши його і будуючи на ньому життя, стає злочинною, оскільки намагається з такою ж прямолінійністю розв'язати всі питання, "принижуючи цим поліфонію світу". І ця **логіка життя** сама по собі є неймовірно абсурдною, якщо людина віддається їй безоглядно. У настійливості досягнення абсурдності Камю бачить трагічність людини та її існування.

Коли ***Протагор*** оголосив **міру всіх речей**, то мова йшла по суті про **міру між логікою і абсурдом**. Можливо, тому Камю пов'язує абсурд із надією: чим трагічнішою постає доля людини, "тим більш нагальною та зухвалою стає надія". Жахливий і в той же час фантастично привабливий світ, в якому навіть кроти "схибились на надії" Той, хто нічого не бачить, і той має надію.

Смисл життя і життя, відповідне смислу. Стрес без дистресу. Г. Сельє (1907—1982)

Ганс Сельє не створив окремого напряму в психології, проте його ідеї мають засадниче значення для її поступального руху. Відкриття фундаментальних законів людської поведінки дало змогу побачити особистість у новому світлі, а саме це здійснив Сельє. На основі своїх переважно природничонаукових досліджень, зокрема в галузі загального адаптаційного синдрому, стресу і дистресу, він спромігся вийти до проблем смислу людського

існування і створив оригінальну психолого-етичну теорію. Коли вчений бачить загальнолюдські цінності, які є продуктом учинкової активності людини, розгляд навіть спеціальних питань його теорії набуває світоглядного значення. Відкриття Сельє мають стати засадою створення своєрідної системи психології або й цілого психологічного напряму. Питання пристосованих дій організму, стресу і дистресу, творчості, зокрема наукової, етичне перетлумачення природничонаукових і психологічних відкриттів, побудова **етичної теорії альтруїстичного егоїзму** — все це дає повну підставу відвести Сельє почесне місце в історії психології.

Сельє народився у Відні. З 1932 р. працював у Канаді. Виявив велику працелюбність і творчий пошук у науково-дослідній роботі. Йому належить більше тисячі публікацій, серед них 20 монографій. Сельє створив інститут, яким керував багато років. Був активним організатором досліджень **проблем стресу,** результати яких набули загальнонаукового значення, переступивши межу патофізіології.

У 1936 р. Сельє вказав на "синдром відповіді на пошкодження як таке". Цей синдром було названо "**тріадою**". Коли стресогенний фактор діє безперервно, "**тріада стресу**" змінюється за інтенсивністю. Відповідно існує **три стадії** цих змін: а) мобілізація адаптивних можливостей організму; б) стадія тривоги. Щодо неї Сельє зазначає, що жоден організм не може постійно перебувати у стані тривоги. Якщо агент надто сильний, організм гине ще на стадії тривоги, протягом перших годин або днів. Якщо він виживає, за первинною реакцією обов'язково настає стадія "резистентності"

Другій стадії властива збалансованість у витратах резервів адаптації. Організм продовжує існувати, хоч вимоги до адаптивних систем мають підвищений характер. Оскільки "адаптивна енергія не безмежна", а стресор продовжує свій вплив, настає в) стадія виснаження. Тут, як і на першій стадії, виникають сигнали про незбалансованість стресогенних вимог середовища і відповідей організму на ці вимоги. Допомога вже не може здійснюватися за рахунок власних резервів, це лише заклик про допомогу із зовнішнього світу — підтримка або усунення стресора, що виснажує організм.

Колізійні ситуації можуть тривати короткий час, коли приходять на допомогу завжди готові **програми реагування**. Ці ситуації (вже як тривалі) вимагають адаптивної перебудови функціональних систем організму, що має позначатись і на внутрішніх суб'єктивних станах. При тривалому перебуванні організму в екстремальних умовах настають значні зміни — фізіологічні, психологічні та соціально-психологічні, які набувають уже незворотного характеру. Організм вступає у смугу патологічних пошкоджень, що може призвести до смерті. В подальших дослідженнях явища **загального адаптивного синдрому** було встановлено, що виникає стадія "супер- і гіперкомпенсації", коли вже незворотно пригнічені захисні механізми, виснажені ерготропні функції живої системи і починають домінувати трофотропні фактори, що неминуче приводять організм до колапсу, шоку й загибелі, якщо тільки не втрутяться зовнішні сили.

Не важко побачити, що теорія загального адаптивного синдрому (**ЗАС**) Сельє може бути зрозумілою як певний аналог розгорнутої **вчинкової структури**. Цей аналог показує, як саме виступає драматизм учинку, як він відбивається на психічному і фізичному здоров'ї організму.

Сукупність стресів та характер їхніх впливів на організм становить **ситуативний аспект** ЗАС. Порушення стабільності у відношеннях між "зовнішнім" і "внутрішнім" середовищем організму, тобто порушення гомеостазису, впливає, зокрема, на емоційну напругу, яка вимагає розрядки і відновлення гомеостазису. Оскільки порушення середовища триває, його напругу можна кваліфікувати як **мотивацію**, спрямовану на відновлення гомеостазу, або **адаптацію**. Сама адаптація передбачає ряд **дій** (включаючи зміни і внутрішнього середовища, і поведінки організму), які є **вчинковими діями**.

Поки що мова йшла про тривогу як формування ситуативних значень, про опір, резистентність, яка виражається у формі й силі мотивації, та про виснаження як результанту, виражену в учинковій дії (не обов'язково у тілесних зовнішніх рухах). Тут завершуються три частини, або етапи, ЗАС. Але Сельє суттєво розширює межі ЗАС, підключаючи до нього ідеї психології творчості та альтруїстичного егоїзму, що вже буде означати четвертий пункт учинку — його **післядію**, або **рефлексію,** як установку на творче оволодіння ситуацією та середовищем з їхніми стресорами, а також формуючи загальну базу виходу із трагедійності ЗАС до моральної поведінки через ідею альтруїстичного егоїзму, що забезпечує дійсну адаптацію через світоглядне настановлення. Наукова проблема адаптації, актуальна і в середині XX ст., коригується ідеєю творчості, яку можна розуміти як вищу, завершальну форму адаптації. Аналогічне подолання цієї категорії здійснював також ***Ж.Піаже***, висуваючи ідею реадаптації як відновлення порушеної рівноваги організму і середовища, реадаптації, яка виражається у формі асиміляції та акомодації.

Сельє визначає стрес як **неспецифічну відповідь організму** на будь-яку вимогу. Дрижання на морозі для виділення тепла має специфічний характер. Ліки, гормони мають специфічну дію. Але всі ці агенти мають і щось спільне. Вони ставлять перед організмом вимогу його перебудови з метою належної адаптації до труднощів середовища. Іншими словами: крім специфічного ефекту, всі агенти, що впливають на людину, мають також і неспецифічну потребу здійснення пристосувальної функції, аби відновити нормальний стан. Шкідливий або неприємний стрес Сельє називає **дистресом.** На відміну від нього стресу не слід уникати. Він є і пристосуванням до змін середовища, і мобілізацією сил для захисту організму. Повна свобода від стресу означає смерть. Стрес супроводжується приємними переживаннями радості, досягнення, самовираження. Сельє вважає за можливе використовувати стрес і насолоджуватись ним, якщо краще зрозуміти його механізми і виробити відповідну філософію життя. ЗАС виражає загальний закон поведінки живих істот і включає три фази — реакцію тривоги, фазу опору та фазу виснаження.

Розкриваючи компоненти вчинку, Сельє спеціально зупиняється на мотивації, вказуючи на задоволення інстинктивних потягів, потреби у самовираженні, накопиченні багатства, здобутті влади, творчості, досягненні мети. Всі ці мотиви зумовлюють людську поведінку. Це дає підставу пов'язати з ученням про ЗАС психолого-етичні проблеми.

Альтруїзм розглядається як видозміна форм **егоїзму**, що породжує вдячність, — думка, яку грунтовно розвивав ***Г.Сковорода***. Спонукаючи інших людей зичити нам добра за те, що ми для них зробили, ми викликаємо позитивні почуття до себе. Це і є альтруїстичний егоїзм. Заслужити повагу і вдячність — у цьому Сельє бачить підставу "природного" кодексу поведінки, корисної особі та суспільству. Альтруїстичний егоїзм він прагне зробити девізом загальнолюдської етики. Аналогічний закон діє і в тваринному світі. Зокрема, в колоніях клітин конкуренція перекривається взаємодопомогою. Існує і співробітництво між окремими живими істотами (симбіоз). Досконала система взаємодопомоги між частинами єдиного організму зводить до мінімуму внутрішній стрес та сприяє їхньому гармонійному співіснуванню.

Всупереч усім кодексам поведінки, які пропонують різні релігії, філософські і політичні системи, міжособистісні відносини у реальному житті залишаються вкрай незадовільними. У стресі, викликаному необхідністю співіснувати одне з одним, Сельє вбачає головну причину дистресу. Приязнь і вдячність, ненависть і жадоба помсти відповідають за наявність або відсутність дистресу в людських відносинах.

Людина робить **вибір**: або приймає кожний виклик і чинить опір, або поступається і скоряється. Тут кожний має керуватися природною філософією поведінки. Людям для щастя потрібні різні ступені стресу. Кожний обирає "комфортний" для себе рівень стресу. Слід ураховувати і циклічність життєвих процесів. Якщо цикл не повністю завершено, настає дистрес.

Біологічна необхідність повного завершення життєвих циклів поширюється і на **довільну людську поведінку**. Згадану циклічність Сельє відносить до трьох фаз ЗАС. Він відтворюється в мініатюрі кілька разів на день, а повною мірою — протягом усього життєвого шляху. Хоч би які вимоги ставило перед людьми життя, вони починають з первинної реакції подиву або тривоги у зв'язку з браком належного досвіду і невмінням впоратися з ситуацією; за первинною реакцією настає фаза опору, коли людина вчиться розв'язувати задачі вміло і без зайвих хвилювань; далі настає фаза виснаження, коли витрачено запаси енергії, що й призводить до втоми. Сельє показує дивну схожість цих фаз на нестійкість недосвідченого дитинства, стійкість зрілості та старіння в похилому віці.

Особливу увагу Сельє приділяє проблемі мотивації у зв'язку з проявами ЗАС. Відсутність мотивації він вважає "найбільшою душевною трагедією, що руйнує усі життєві засади особистості". Сельє підкреслює значення мотивації — переважно у формі потреби звершень, які всім дадуть задоволення і нікому не вчинять зла.

"Спосіб життя, що враховує реакції людини на стрес безперервних змін, — єдиний вихід із лабіринту суперечливих суджень про добро і зло, справедливість і несправедливість, в яких наше моральне почуття заблукало і згасло". Сучасне життя ставить перед людиною безприкладне завдання постійної адаптації. Адже від дійсності втекти не можна.

У виснажливій **реадаптації** Сельє вбачає головну причину дистресу. Стрес — це аромат і смак життя. Кому потрібне життя без дерзань, успіхів, помилок? Відповідна діяльність має цілющу силу і допомагає тримати механізми стресу "в хорошій формі" Тут і виступає велика користь праці з її стресовою динамікою.

Сельє малює відношення між стресом, працею і вільним часом. Результати лабораторного вивчення стресу дають солідний науковий базис для соціального прогресу. "Практичні діячі переведуть плоди медичних досліджень і психологічної переорієнтації в терміни державної і навіть міжнародної політики".

Сельє протиставляє **два типи впливових людей**: творці та пройдисвіти, які домагаються впливу і влади. Видатні творці в розумовому плані набагато вищі за спритних інтриганів, але вони не завжди можуть застосувати свої обдарування у змаганні з ними.

Стрес, що призводить до фрустрації, залишає після себе невиліковні рубці. Накопичення неусувних пошкоджень є важливим симптомом старіння. За аналогією Сельє наводить поведінку мисливського собаки, який з гордістю приносить своєму хазяїну здобич неушкодженою. Для подолання дистресу Сельє рекомендує знайти роботу, що відповідала би схильностям і обдаруванням особи.

Мету життя Сельє визначає як біолог-експериментатор. Це — самозбереження, реалізація природжених здатностей і потягів з найменшими втратами і невдачами. Слід зважати і на типологію людей. Адже є екстравертні та інтровертні цілі, близька і віддалена мета. Остання освітлює постійну стежку протягом усього життя, відсуває сумніви при виборі та здійсненні вчинків. Безпристрасну логіку використовують тільки для того, щоб досягти емоційно обраної мети. Остаточна мета життя людини — розкрити себе найбільш повно, проявити свою "іскру Божу", добитися відчуття впевненості й надійності. Для цього слід знайти для себе рівень стресу і витрачати адаптаційну енергію в такому темпі й напрямі, які відповідають вродженим особливостям і перевагам особи. Хіба це не архетип переконання? Адже й ***Сковорода*** говорив про споріднену діяльність.

Виступаючи вже як мораліст, Сельє знаходить рушійні сили поведінки людей у бажанні добитися схвалення своїх учинків та у страху перед осудженням. "Для мене, — говорить Сельє, — жадоба схвалення і визнання була однією з головних рушійних сил протягом усього життя".

Поки існують люди на Землі, егоїзм має залишатись основним важелем поведінки. Коли він застаріє, зникне саме життя. Але разом з егоїзмом має виявлятись і альтруїзм, щоб долати агресивність егоїзму. Для цього слід

розумно узгоджувати свої вчинки з законами природи. Цього важко досягти, і люди перебувають дуже далеко від всезагального блаженства.

Сельє, за його зізнанням, не сказав нічого нового своїм етичним ученням: все це лежало і лежить в основі більшості релігій та філософських систем протягом віків. Кожна людина має виробити **кодекс поведінки**, який примирює вічні потяги, зіткнення яких спричиняє більшості людей душевні страждання.

"Заслужити любов ближнього" відповідає старовинній заповіді "Люби ближнього як самого себе" Сельє нагадує, що цей принцип приніс людям багато добра, але здійснити його важко, і сам він його не дотримується. Хіба можна усіх любити? Це питання ставив і ***Фрейд:*** як можна любити мерзотника? Разом із тим даний принцип Сельє хоче узгодити з біологічними законами. Відтак він формулює положення: "Заслужи любов ближнього". І при цьому не треба любити мерзотників. "Любити ближнього як самого себе" суперечить біологічним законам. Ближній — це, за Сельє, споріднений у духовному та інтелектуальному сенсі. Це і є палі буття, опора в інших.

Резюмуючи свою спробу оперти етику на біологічні засади, Сельє насамперед говорить про призначення свого етичного кодексу. Він має вказати мету життя — заслужити доброзичливе ставлення. Це не шкодить нікому. Отож Сельє безпосередньо поєднує природне і психологічне, прагнучи скоригувати біологізм благородством остаточної мети.

Зважаючи на обмежений запас життєздатності особи, слід мудро витрачати цей капітал, бачити біологічну необхідність активності, ставити досяжну мету, переключатися для відпочинку на іншу роботу. Ніщо так не допомагає хворому, як цілющий стрес відвертання уваги.

Слід уважно обирати **синтоксичну** або **кататоксичну тактику** в повсякденному житті. Тут важливий вибір між учинком та опором. Синтоксичні або кататоксичні гормони передають хімічною мовою наказ мирно співіснувати з агресором або вступити в бій. Тільки на вказівку емоцій розраховувати тут неможливо.

Сельє вважає свій кодекс прийнятним для людей будь-якої ідеології. Бути ближче до природи — його гасло, хоча воно й дуже старе (кініки, ***Руссо*** та ін.).

Щоб уникнути стресу конфліктів, зруйнованих надій і ненависті, щоб здобути мир і щастя, слід приділяти більше уваги вивченню **природної основи мотивації й поведінки**, зрештою — вчинків. Тут Сельє подає "корисні поради". Прагнучи завоювати любов, не дружи зі скаженим собакою. Тримайся справжньої простоти життєвого устрою. Правильно обирай синтоксичну або кататоксичну тактику. Краще згадуй світле, а не обтяжливе. Веди рахунок лише радісним дням.

Природний кодекс, оснований на неспецифічних механізмах адаптації, найближче підходить до того, що можна вважати загальним принципом моральної поведінки.

Сельє поставив важливе світоглядне питання про зв'язок конкретних

наукових знань і характеру моральної поведінки людини. Для біолога і фізіолога, який володіє психологічним мисленням, це зробити, мабуть, буде простіше, ніж для фізика. Колись ***М.Планк*** зовсім несподівано закінчив свою книжку про статистичну і динамічну картину світу так: "Усе, що я говорив про закони фізики, цікаво, але головне полягає в тому, як людина має вчиняти". Мабуть, безпосередній перехід від конкретнонаукових знань до принципів етичної поведінки буде досить штучним. Проте немає сумніву в тому, що проблеми людського вчинку та його етичних засад впливають на пафос творчості вченого, і справжній вчений бачить у цьому вихідну мотивацію своєї наукової творчості. Коли ж він формулює будь-які конкретні питання своєї науки, вони мають навколо себе священний німб, освітлюються ним, і ми бачимо в кожній, на перший погляд — індиферентній, науковій думці підвалину смислу людського буття. Воно наповнюється конкретним змістом, мотивує творчу наснагу і підказує людині шлях від мрії до відкриття.

Людина, що грає. Й. Гейзінга (1872–1945)

Думки про те, що психологія стане провідною дисципліною у XX столітті, мабуть, реалізувалися таким чином, що психологія почала пронизувати всі дослідження людського буття. Ми вже бачили, що праці з історії, виконані ***А.Тойнбі***, мають значну психологічну базу. Це стосується також історика культури, нідерландського вченого ***Йогана Гейзінги*** — професора Гронінгенського університету (з 1905 р.), а також Лейденського університету — з 1915 р. Помер Гейзінга у вигнанні 1 лютого 1945 р., передчуваючи близьку перемогу над німецькими окупантами.

Із праць Гейзінги слід зазначити "*Осінь середньовіччя*" (1919), "*Людина, що грає*" (1938), "*Нідерландська культура у XVII столітті*" (1941), "*В тіні завтрашнього дня*" (1935); "*Зганьблений світ*" (1945).

Підзаголовком книги "Людина, що грає" (Homo ludens) є "Досвід визначення ігрового елемента культури". За старою історично-культурною традицією людину називали Homo sapiens, а далі Homo faber, хоч і тварини теж дещо створювали. Homo ludens має зайняти в історії культури належне місце поряд із Homo faber.

Гра виступає як специфічний фактор усього, що оточує людину в світі. Гейзінга зазначає, що він упевнено йшов шляхом визначення того факту, що людська культура виникає і розгортається саме як гра. Остання розглядається як явище культури та аналізується засобами культурологічного мис-

лення. Хоч автор і зауважує, що утримується від психологічної інтерпретації гри, проте за своєю суттю дане дослідження у своїх засадах є психологічним, а саме виконане в галузі **історичної психології** та вільно корелює з **психологією дитячої гри**.

Перше питання, яке висуває Гейзінга, — це **природа і значення гри** як явища культури. Починаючи від біологічних основ гри, автор завершує розгляд цього питання проблемами зв'язку гри, вірувань та містеріальних дій.

Гра передує культурі, адже грають і тварини. Але гра переходить межі біологічної природи істоти. Смисл гри має певний "імматеріальний" елемент. Гейзінга критикує визначення гри (зокрема ті, що мають місце у психології), які не розкривають її первинної якості. Природа дала нам гру "з її напругою, з її радістю, з її жартом і гумором. Німецькі слова grap (жарт) і witz (гумор) найточніше виражають смисл гри. Вона є надмірність, і дух знімає всезагальне детермінування. Буття гри має супралогічний характер нашого становища у Всесвіті.

Гейзінга хоче піднестись у тлумаченні гри над біологією і психологією, але водночас повертається до останньої, не бачачи того, що предмет психології сам себе розширює у розкритті змісту гри, зокрема такого змісту, який надає їй сам Гейзінга. Гра — це певна **якість діяльності**, а остання є суттєвим об'єктом психології. Крім того, постання історичної психології в кінці 40–х років дає можливість кваліфікувати працю Гейзінги саме як психологічну.

Гра виходить за межі певної культури, певного світогляду. "Гру не можна заперечити. Можна заперечити майже всі абстрактні поняття: право, красу, істину, добро, дух, Бога. Можна заперечувати серйозність. Гру — не можна... Гра — "позарозумове заняття".

Гра спирається на дію з певними образами, на певне "переображення дійсності і тому виступає як фактор культурного життя". Мова і міф мають ігровий смисл. Ранні суспільства відправляють свої священнодійства у формі гри і досягають усвідомлення можливості свого благополуччя.

Гейзінга зауважує, що у своєму творі він хоче показати "правомірність огляду всієї людської культури sub specie ludi" (під знаком гри). ***Шекспір, Кальдерон, Расін*** указали на велику світову сцену. Проте Гейзінга прагне більш грунтовно виявити взаємопроникнення гри і культури, показати гру як фактор культури в цілому.

Гру не можна пов'язати безпосередньо ні з істиною, ні з добром. Але з красою вона пов'язана. Тому Гейзінга вважає предметом свого дослідження, зокрема, **соціальний аспект гри**. Це — єдиноборство і змагання, вистава і видовище, танці й музика, маскарад і турнір. І всюди можна бачити **вільну діяльність**. Гра виходить за межі природного процесу. Діти і тварини грають, адже мають задоволення від гри, і в цьому полягає їхня **свобода**. Це перша ознака гри. Далі виступає її **незаінтересований** характер. Вона входить у буденність як "тимчасова дія", як **інтермеццо повсякденного життя**. Вона задовольняє ідеали комунікації та суспільного життя. Людська гра

у своїх вищих проявах щось **означає** і щось **знаменує** — у світі реального та світі священного.

Час і простір гри обмежені, визначені. Це тимчасові світи всередині звичного. І в цих світах виконується замкнена в собі дія. Тут є певний порядок, власний, безумовний, зі своїми вимогами. Порушення правил дезорганізує гру. Порядок у грі надає їй естетичних рис. Гра творить порядок, вона сама є порядок у світі недосконалості. Вона зв'язує і звільняє, вводить людину у ритм і гармонію.

У грі є **напруга і потяг до розрядки**. З цього може випливати і етичний момент гри. Правила гри треба виконувати, визнавати їх, інакше гра руйнується.

Ігровий колектив має схильність зберігатися, консервуватися, навіть коли гру скінчено. Гейзінга підкреслює таємничість гри, в якій закони навколишнього світу не діють. Відміняється буденне життя. Зокрема, у Стародавній Греції під час Олімпійських ігор припинялися війни. Таємниця гри передбачає перевдягання. Маска дає можливість грати іншу істоту.

Гра є **боротьба за щось** або **презентація чогось**. Тут виявляється роздвоєність свідомості, про яку говорив також ***Сальвіні***, коли мав на увазі гру актора: перевтілитись, але так, щоб залишитися самим собою. Гра викликає почуття безпеки, благоденства. Розуміння природи гри дає можливість розкрити природу релігії — культ, ритуал, містерію. Можна тому говорити про ігровий характер архаїчної культової дії, що допомагає підтримувати світовий порядок. Гейзінга хоче показати процес переходу від "захоплення життям і природою" до уявлення цього почуття у священній грі. Всередину гри проникає поняття **священного табу**. Культ прищеплюється до гри. І знову Гейзінга повторює, що засобами психології розкрити ці феномени не вдається, адже тут постають найглибші шари нашої свідомості.

Отже, культ — найсвятіше, найсерйозніше — може бути грою. Священна дія — гра, адже вона переміщує своїх учасників в інший світ, відмінний від звичайного. Вже ***Платон*** визнав тотожність гри і священної дії. Цим не принижується священна дія. Людина грає, як дитина, для задоволення і розваги, нижче рівня серйозного життя. Вона може грати і вище цього рівня, грати з красою і святинею. Можна говорити про те, що будь-який сакральний акт потрапляє у сферу гри. Гра і священна дія мають свою відокремлену територію. Адже і жрець окреслює певну територію, в якій має відбутися містерія. Аналогічна містерія і в грі: її учасники позначені ігровою поведінкою і настроєм, які можуть бути досить серйозними.

В нашому розумінні гри знімається різниця між вірою і вдаваним. Таким і є священне, стверджує Гейзінга. Оцінюючи всі сфери так званої примітивної, первісної культури як сфери ігрові, ми відкриваємо для себе можливість розпізнавати її характер більш безпосередньо й широко, ніж за допомогою гострого скальпеля психології або соціологічного аналізу. "Вигляд людини в масці відразу виводить нас із "буденного" життя в інший світ, далекий від світла дня. У сферу дикуна, дитини і поета, у сферу гри". Ігри, присвячені богам, є вище призначення, якому людина у своєму житті

має віддаватися з усією рвучкістю. Так міркував ***Платон***. Освячена дія певним чином завжди залишається величною в категорії гри. Порушуючи проблему **вираження гри у мові,** Гейзінга досліджує поняття гри у санскриті, китайській мові, грецькій, японській, семітських мовах, у латині та інших романських, а також германських мовах. Усі народи грають схожим чином, але тільки європейські мови фіксують гру в одному слові.

Гра і змагання розглядаються Гейзінгою як функція формування культури. Найбільшу увагу Гейзінга приділяє колективній грі, котра є найбільш плідною з точки зору культури. Навіть серйозні змагання Гейзінга кваліфікує як гру. Приз, ставка, виграш, а не тільки жадоба владної переваги слугують її мотивом. Ризик, заклад є підставою для справжньої драматизації гри. Виграш у грі передбачає застосування хитрощів, які надають грі реалістичного гатунку.

Культові свята пов'язані зі змаганнями. Це стосується, зокрема, стародавніх китайських календарних свят. Гра може впливати на хід природних явищ, і навпаки. Гра в кості має сакральне значення. Лицарські турніри також є грою. Лицар пізнає тут і честь, і славу, і самоствердження. Змагальні ігри є рушійним феноменом становлення культури.

Гейзінга розгортає таке важливе положення: **культура виникає у формі гри**, вона первинно розігрується, чим підноситься до надбіологічних форм. У грі суспільство виражає своє розуміння життя у світі. Гра не просто перетворюється в культуру: культурі з самого початку властиве щось ігрове. У відношеннях культури і гри остання виступає провідним феноменом. Правда, ігровий елемент відходить на задній план в міру розвитку культури. Але зненацька гра спалахує на повну силу, захоплюючи великі маси людей у своєму сп'янілому велетенському вирі. Слід окремо досліджувати синтетичну гру і взагалі непередбачуваність гри. До рангу культури гру підносять її фізичні, інтелектуальні, моральні, духовні цінності. "Священний ритуал і святкове змагання — ось форми, в яких культура виростає як гра і в грі".

Свої думки Гейзінга підсумовує таким чином: "По всій Землі на території перебування раннього людського суспільства панує комплекс абсолютно однотипних уявлень і звичаїв антагоністичного характеру... Ці змагальні форми виникають незалежно від особливих релігійних уявлень, властивих окремо кожному з народів, які тут розглядались. Готове пояснення цієї однотипності, цієї подоби лежить у самій людській натурі, яка постійно прагне вгору, дарма що буде ця вишина земною славою або переважанням над усім земним. Гра і є та сама природжена функція, завдяки якій людина здійснює цей свій потяг".

Гейзінга досить переконливо пов'язує гру із **правочинством**. Судовий процес визначається як гра, адже й судді вдягають свої мантії, щоб підкреслити свою роль. А хіба терези правосуддя не показують ігрову випадковість у призначенні кари, у кваліфікації злочину? Такими ж виявляються і жереб, і шанс, і навіть "Божий суд". Змагання як гра має довести правоту людини. Судовий процес також є словесним змаганням. Мова йде про первісний зв'язок права, жереба та азартної гри. Згідно з давньогерман-

ським правовим звичаєм, межу земельної ділянки визначали змаганням у бігу або метанні сокири. Існували змагання заради нарсченої. Крім фізичної сили, випробовувалися дотепність і розум, для чого юнаки мали відповідати на важкі питання.

Так само дотепно і в безлічі зіставлень Гейзінга досліджує зв'язок між **грою і війною**. Впорядкована боротьба є грою. Архаїчна війна є змагання. Такими ж є двобій перед битвою, єдиноборство монархів, судовий поєдинок, дуель. Ігровий елемент присутній і в міжнародному праві.

Гру Гейзінга покладає на **вищі форми духовної діяльності людини**, насамперед **мудрість**. Найперший предмет тут — змагання в мудрості з визначенням переможця. Мова йде про знання святих речей у відгадуванні загадок та кваліфікації способів відгадування. Ставиться питання про філософську мудрість у зв'язку з загадками екзистенціального значення. Гейзінга зазначає "загадковий" (тобто ігровий) стиль ранньої філософії, зокрема за схемою "запитання — відповідь".

Змагання у мудрості виявляється більш яскравим, ніж у царині права чи війни. Під час священних урочистостей люди змагалися у галузі світоглядних знань, що мало впливати на світовий порядок. Змагання у священному знанні перебувають у самому культі і складають його істотну частину. "Запитання, які у відповідь на виклик ставили жерці один одному під час жертвоприношення, є загадки у повному смислі цього слова, що нагадують загадки у соціальній грі".

Гейзінга вбачає священну гру у спробах розкрити таємницю буття взагалі і таємницю священної гри зокрема. Він зауважує: "Нам не дано визначити в цих продуктах найдавнішої екзальтації та захоплення перед таємницями буття межу між священною поезією, мудрістю, що межує з безумством, найглибшою містикою і словами, що вдягаються в покров таємниці словами. Слово цих стародавніх священиків-співців увесь час ширяє над воротами непізнаванного, які закриті для нас, які були закриті і для них... У цих культових змаганнях народжується філософія, не з порожньої гри, а у священній грі. Тут культивується мудрість як священна вправа майстерності розуму. Філософія тут народжується в ігровій формі"

Для роз'яснення своєї позиції Гейзінга наводить феномени з галузі дитячої психології: "...значна частина питань, які ставить дитина шести років, фактично має космогонічний характер: хто жене воду в річці, звідки береться вітер, питання про життя і смерть і т.д.". Також загадки ведійських гімнів прямо ведуть нас до найглибокодумніших суджень Упанішад. Гейзінга намагається визначити філософський зміст священних загадок, з'ясувати їхній ігровий характер і якомога чіткіше збагнути їхнє значення в історії культури.

Гейзінга робить висновок: життєдіяльність культури проводить рису між **сферами серйозного і гри**, які, проте, на своїй ранній стадії утворюють **нерозчленоване духовне середовище**, де й зароджується культура, поєднуючи ігровий і сакральний моменти. Це, зокрема, бесіда

філософського або релігійного змісту (Заратустра, Соломон). Людина, що прагне мудрості, виступає так само, як і учасник поєдинку зі зброєю.

Розглядається питання зв'язку **поезії та гри**. Визначено, що поезія народилася у грі. Постає соціально-поетична гра. З'являються поетичні форми змагання. Особливо підкреслюється ігровий характер імпровізації. У поетичній формі постає систематизація знань, а юридичні тексти нерідко виражаються у віршах. Міф має поетичний зміст і розглядається як ігрова фаза культури. Гейзінга робить узагальнення про те, що всі поетичні форми є форми ігрові. Є певний сенс кваліфікувати поетичні мотиви як мотиви ігрові, а поетичну мову як мову гри.

Питання про сутність поетичної творчості найтіснішим чином пов'язане з темою гри та культури. Релігія, наука, право, політика, війна у високоорганізованих суспільствах втрачають зіткнення з грою, а поетична творчість продовжує відчувати себе в ній як вдома. Це відбувається тому, що в поезії речі мають інший, не логічний, зв'язок. Вона стоїть по той бік серйозного — у першоджерел, до яких такі близькі діти, тварини, дикуни і ясновидці, стани марень, захоплення, сп'яніння і сміху. Це дещо однобічне розуміння поезії, яка може розкривати істину більш глибоко, ніж філософія. Стародавня поезія визначається як культ, святкові веселощі, колективна гра, випробування, загадування загадок, мудре навчання, ясновидіння, пророцтво, змагання. Із поета-ясновидця поступово виділяються фігури пророка, жерця, оракула, віршотворця, філософа, законодавця, оратора, демагога, софіста і ритора.

Гейзінга відшукує також ігрові форми філософії, передусім у діяльності **софістів.** У походженні філософського діалогу він убачає алгоритм гри. Цей останній є також у середньовічних диспутах, в ігрових формах шкільного навчання. Палке бажання розіграти спектакль або у відкритому бою подолати суперника — ці два великих рушії соціальної гри вже містяться у функціях софіста. Софізм впритул підходить до загадки і в цьому виявляє свій ігровий характер. Для Платона філософія, за всієї його глибокодумності, залишалася благородною грою.

Розкриваючи **ігрові форми мистецтва**, Гейзінга звертається насамперед до музики. Вона тлумачиться як дозвілля духу, а танець — як чиста гра. У будь-якому творі мистецтва Гейзінга знаходить ігрові риси. Виконання на музичному інструменті називається грою у багатьох мовах. Цей факт Гейзінга розглядає як показник глибокої **психологічної основи**, яка визначає взаємозв'язок гри та музики.

Нерідко у Гейзінги трапляються значні перебільшення, навіть **гра словами** у спробах знайти ігровий елемент у людській культурі. Він позбавляє гру її специфічності, але досягає цілісності викладу. Адже можна все **людське життя** подати **як гру**, навчання, працю, як рух до життя і рух до смерті, життя, що має смисл і такого не має. Можна також подати життя крізь призму спектаклю, адже ігровий момент наявний у певній **ролі**, яку відіграє людина в житті, і ролі тут протиставляється **реальний статус людини** (***Дж. Мід***).

Інша важлива проблема, яка постає у зв'язку зі знайомством з працею Гейзінги, є її **психологізм.** Пригадаємо: автор спеціально зауважував, що не має наміру втручатися у сферу психології. Звідси й нечіткість у визначенні гри і негри. Ось його судження: тоді як слово здатне перевести поезію із сфери суто ігрової у сферу понять і суджень, "чисто музичне" завжди і цілком залишається у грі. Але й саму музику можна розуміти як мистецтво без будь-якої ігрової риси в точному розумінні слова "гра". Музика є форма вираження душевних переживань, і термін "гра" щодо неї виглядав би метафоричним.

На завершення свого трактату Гейзінга розглядає **культури та епохи під знаком гри**. Досліджується ігровий фактор у більш пізніх культурах, зокрема римській. Саме в ній з'явилася жорстока гра — бій гладіаторів. Розглядається також ігровий елемент середньовічної культури, культури Ренесансу, ігровий зміст барокко. Саме в епоху барокко (XVII ст.) мода набула "ігрового характеру" (перуки, локони, банти тощо). Своєрідне ігрове забарвлення має рококо. Гейзінга досліджує також ігровий характер політики XVII ст. Особлива увага приділяється музичним шедеврам XVIII ст. та їхньому ігровому змісту. Гейзінга стверджує, що романтизм (як характер культури) народився у грі. Це ж стосується і сентименталізму, незважаючи на його серйозність. І несподівано Гейзінга заявляє, що в XIX столітті вже починає панувати **серйозність**, а ігровий компонент культури поступово зникає. Це стосується і моди, зокрема жіночого костюма.

Тепер перед дослідником постає заключне питання: яка роль ігрового фактора в сучасному культурному житті?

На думку Гейзінги, **спорт**, який набув нині масового характеру, став **організованою справою** і залишає сферу гри. Правила стають дедалі більш жорсткими. Рівень досягнень неухильно підвищується. Учасники поділяються на професіоналів та аматорів. Поведінка професіоналів уже не є ігровою. Зрушення в бік серйозності особливо стосується розумових ігор — шахів і картярства. Технічна організація, матеріальне забезпечення, наукове осмислення знищують ігровий дух. Слово "рекорд", що з'явилося у спорті, перейшло в ділове життя — економічне, технічне і т.д.

Гейзінга доводить, що ігрові форми свідомо використовуються для приховування політичних намірів. Мова йде про **псевдоігри,** тобто банальні розваги, грубі сенсації, масові видовища, клуби з їхньою символікою, нетерпимість до інакомислячих, навіть жорстокість. Лише в англійському парламенті Гейзінга ще знаходить елементи справжньої гри, а також в американських політичних звичаях. Двопартійна система у США має характер двох спортивних команд, а передвиборна пропаганда виливається у форму великих національних ігор. Ідея гри переноситься і в практику міжнародних відносин. Гейзінга зауважує також, що кожна правова або державна спільнота за своєю натурою має ряд ознак, які пов'язують її з ігровою спільнотою. Ігрові форми ще не зовсім вимерли в сучасних європейських війнах, хоча не можна говорити про гру з позицій тих, хто бореться за свої права і свободу.

Зрештою Гейзінга підходить до висновку: справжня культура не може здійснюватися без певного ігрового змісту. **Культура все ще хоче грати**, і вона вимагає чесної гри. Той, хто порушує правила гри, руйнує культуру. Справжня гра відкидає будь-яку пропаганду. Ціль гри — у самій собі. Сучасна гра — це фальсифікація.

Щоб подолати антитезу "гра — серйозне", слід опертися на етику. Сама по собі гра стоїть поза моральними нормами. "Як тільки в рішенні діяти заговорить почуття істини і справедливості, жалості і прощення, протиставлення "гра — серйозне" втрачає смисл. Малої краплі співстраждання досить, щоб підняти вчинки над відмінностями мислячого духу. У будь-якій моральній свідомості, яка грунтується на визнанні справедливості й милосердя, питання "гра або серйозне", яке, зрештою, залишилося невирішеним, назавжди замовкає".

У зв'язку з цим Гейзінга співвідносить гру з "**серйозним**" — тим, що є насправді **життям**. Для дитини гра є **реальним драматизмом буття**, вкрай серйозною акцією, її правила не здаються чимось штучним, надуманим. Саме у грі дитина переживає певні конфліктні ситуації, наслідуючи їх за формою із світу дорослих людей. Свідомість цілком поглинена грою: відтак можна говорити про **ігрову свідомість** як єдино реальний світ дитини. А доросла людина не помічає того, що грає. Цей акт передбачає роздвоєність свідомості: бути в ігровій ситуації і разом з тим бути **над** нею.

Гра у повному її психологічному значенні виступає лише у дорослої людини, і не тільки в попередніх епохах, а й у самому XX столітті. Саме в ньому виникає **теорія ролей**, що показує відношення ролі до дійсного буття індивіда, його **реального статусу**. Ця **роздвоєність** людини (перебування в реальній ситуації і разом з тим накладання на неї ситуації уявної) і є те, що насправді можна назвати грою.

У такому роздвоєнні свідомості відбувається її внутрішній рух, рух поступальний, в якому людина збагачується стосунками з іншими людьми, вбирає, зрештою, в себе усе людство. Життя схоже на читання великого роману із вживанням в усі ролі, з певною оцінкою, з певним ставленням до героїв цього роману. Те, що сказав ***Гегель*** про характер Ахілла, можна сказати про буття особистості в цілому. Залишаючись самим собою, Ахілл залишається справжнім сином своєї матері, згадує її в найтяжчі хвилини свого життя. Він мстивий, лютий, коли знущається над тілом убитого Патрокла, і разом з тим він простягає Пріамові руку на знак примирення, руку, яка вбила його сина Гектора. Гра на сцені була б неможливою, якби не було роздвоєної свідомості людини в реальному житті.

Homo ludens не зникає, як вважав Гейзінга, а набуває дедалі більшої сили у вираженні свого саме ігрового характеру. Технічні досягнення комунікації перетворюють держави на великі сцени, а всі без винятку люди стають акторами, адже мають свій статус і свою роль.

"Благоговіння перед життям". А. Швейцер (1875—1965)

Альберт Швейцер — німецько-французький мислитель, який наближається до "філософії життя", протестантський теолог і мільйонер, лікар, музикознавець і органіст. У 1913 р. організував шпиталь у Ламбаренс (Габон). Відомий дослідженням про Й.С.Баха. Лауреат Нобелівської премії (1952).

У праці "*Із мого життя і думок*" розкривається вихідний принцип світогляду Швейцера. Світ незбагненний і сповнений **страждання**. Людство переживає духовний занепад. Швейцер долає ці тяжкі думки за допомогою світо- і життєствердження. Так постали ідея, спосіб життя, принцип, названі благоговінням перед життям. Ця точка опори у вчинкових і подвижницьких зрушеннях має зробити світ людей духовнішим і кращим.

Швейцер включається в боротьбу за **позитивний смисл життя,** і це стає основою його психолого-етичних і філософських пошуків. Своєрідний Zeitgeist ("дух часу") сповнений презирства й недовіри до думки. Об'єднання та угруповання не дають особистості змоги будувати власні переконання на власному мисленні. Вільна духовно людина стає для суспільства незручною. "Дух часу" будь-що прагне дискредитувати індивідуальність своїми авторитарними установками. Він нагадує світлову рекламу, яка настирливо радить купувати саме цей гуталін або бульйонні кубики.

Отже, "дух часу" сприяє скептичному ставленню сучасної людини до власного мислення. Людина не має можливості асимілювати великий обсяг знань і зневіряється у своїх силах. Вона постає як **нереалізована істота,** що впала духовно, адже відмовилась від власної душі.

Швейцер бачить спасіння в оволодінні більш глибоким **раціоналізмом**, що дасть можливість подолати скептицизм. Головною вадою сучасного історичного періоду Швейцер вважає втрату потягу до правди. Слід запалити в людях вогонь істини. Мислення вже за самою своєю ідеєю має спонукати до благоговіння перед життям, до боротьби зі скептицизмом.

Швейцер указує, що сучасне йому мислення не ставить в центр своєї уваги проблему **відношення людини до світу**. Замість цього вчені вирішують абстрактні питання гносеології, природничих наук, психології, соціології. Але ж філософія по суті не повинна узагальнювати результати різних наук. Мислення має бути спрямоване на самого себе і своє відношення до світу. Ідея благоговіння перед життям приводить до обновлення елементарного мислення. Воно набуває етичного, життєформуючого значення, істинної предметності. У такому розумінні **вчинкам надається істинний смисл**.

Світ — це не тільки сума подій, але й життя. Стаючи на шлях служіння живому, я прориваюсь до осмисленої **спрямованої на світ дії**. Завдяки їй

виникає єдина можливість піднести своє природне відношення до світу до рівня духовності.

Благоговіння перед життям містить у собі смирення, світо- і життєствердження та етику — **три основних елементи світогляду** як три взаємозалежних результати мислення. Етика благоговіння перед життям — це універсальна етика любові. Це усвідомлена в усій своїй логічній необхідності етика Ісуса. Життя як таке вже несе в собі таємничу цінність. Благоговіння перед життям неминуче породжує благоговіння перед духовним життям. Для істинно моральної людини будь-яке життя є священним, навіть те, яке з людського погляду здається нижчим.

Коли Швейцер розглядав під мікроскопом збудників хвороби, він не міг не думати про те, що зобов'язаний знищити це життя, щоб зберегти інше. Тільки гостра необхідність може примусити людину робити це. Там же, де людина вільна вибирати, вона має шукати найоптимальніший варіант. Це дуже вразлива тема, коли мова йде про тварин. Співчуття до них— велична риса у постаті Швейцера. І він не боїться висміювань з боку "тверезо мислячих" людей.

Швейцер називає свою етику **ірраціональною** та **ентузіастичною**, хоч з самого початку своїх міркувань наголошував на раціональності. Людина має бути відповідальною за все життя, що її оточує, і допомагати його ствердженню. Цей ірраціоналізм Швейцер, зрештою, називає **етичною містикою**. Вона робить можливою єдність з безконечним завдяки етичній силі. Раціональне мислення, занурюючись в глибину, з необхідністю завершується ірраціональною містикою. Адже життя і світ — ірраціональні величини. У цьому Швейцер бачить релігійний характер свого світогляду.

Головним у культурі Швейцер визнає **етичні начала**. "Тільки склад мислення, що забезпечує дієвість основаних на розумінні етичних ідеалів, здатний породити вільне, тобто планомірне, доцільне діяння". А таке діяння і є **вчинок**. Тією мірою, якою домінують ідеали, запозичені із дійсності, дійсність впливає на дійсність, і людська психіка слугує тоді лише понижувальним трансформатором. Культуру можна відродити тільки через етичні начала. Швейцер виходить із того, що лише етичне поняття культури єдино правомірне. Лише **етичні вчинки** складають ту галузь діяльності людини, яка спрямована на внутрішнє вдосконалення її особистості. **Культуру** Швейцер визначає як результат взаємодії **оптимістичного світогляду** та **етики**. Від цих факторів і залежить майбутнє людини.

Коли суспільство впливає на індивіда сильніше, ніж індивід на суспільство, починається катастрофа культури, адже тут деградують вирішальні величини — духовні та моральні задатки людини. Що ж має здійснити людина? Вона має стати в рамках надорганізованого суспільства **незалежною особистістю** і здійснити зворотний вплив на суспільство. У цьому русі Швейцер убачає велику роль світогляду. "Поклик кожної людської істоти полягає в тому, щоб, випробувавши власний світогляд, стати справжньою особистістю".

У процесі вироблення світогляду мислення, що не зупиняється на

півшляху, приходить до логічного виправдання необхідної для всіх людей містики. Лише зв'язки мислення й містики допоможуть людині позбутися свого патологічного стану.

Безсвітоглядний стан людини згубний. Проте не слід втрачати надію. Дане в нашій волі до життя має осягнутися у смислі життя. Якщо в минулому мисленні намагалися вивести смисл життя із смислу світу, то нам доведеться, залишивши питання про смисл світу невирішеним, вивести смисл істинного життя із закладеної в нього волі до життя. "Всі ми маємо задуматись над смислом життя і спільно боротись за створення світо- і життєствердкуючого світогляду, в якому наша жадоба діяльності, так необхідна і цінна для нас, отримає своє виправдання і пояснення, буде поглиблена і облагороджена і, зрештою, набуде здатності висунути і здійснити навіяні духом справжньої гуманності найгрунтовніші ідеали культури"

Швейцер показує обмеженість *декартового* положення "Я мислю, отже існую" Тут немає зв'язку з етикою, а постає мертве світоспоглядання. Істинний погляд має виходити із безпосереднього і всеохоплюючого факту свідомості: "Я-життя, яке хоче жити, я-життя серед життя, яке хоче жити". З цього і виростає **містика етичного єднання з буттям**. Тут формується основа моральності людини. Воістину моральною людина є тільки тоді, коли вона скоряється внутрішньому спонуканню допомагати будь-якому життю, якому вона може допомогти, коли утримується від того, щоб завдати живому якої-небудь шкоди. Така людина "не зірве листочка з дерева, не зламає жодної квітки, не розчавить жодної комахи".

Етика визначається Швейцером як **безмежна відповідальність за все, що живе**. Мова йде не тільки про співстраждання. Етика охоплює переживання усіх станів і всіх спонук волі до життя. Суть етичного є самозречення заради життя, що мотивується почуттям благоговіння перед життям. Важливим принципом у Швейцера є перехід від благоговіння до **ентузіазму**, який охоплює співстраждання, любов і т. ін. Цей ентузіазм є діяльністю самого життя, що розкриває та поглиблює свій зміст.

Уся попередня етика вводила нас в оману, приховуючи від нас нашу винозність у тих випадках, коли ми діяли з метою самоствердження або за мотивом надособистісної відповідальності. Це позбавляло нас можливості серйозно задуматися над своїми вчинками, щоб уникнути моральних злочинів. Виправдовувати зло якоюсь об'єктивною необхідністю ми не маємо права. Це найогидніша раціоналізація — не в швейцерівському розумінні цього слова. "Ми всі відчуваємо спокусу виправдати антигуманні вчинки, які здійснювалися за мотивом надособистісної відповідальності, посиланням на те, що в даному випадку ми найбільшим чином абстрагуємося від самих себе. Це лише хитре виправдання виновності". Загибель культури Швейцер бачить у тому, що створення етики люди довіряють державі. Ідеалізація держави — велика помилка попередніх поколінь.

Психологію вчинку Швейцер прагне **наповнити суттєвим конкретним змістом у ставленні людей до буття, природи, тварин, людей, суспільства, держави**. Це своєрідна **етика благоговіння перед життям**.

Але це має бути тільки вихідним пунктом міркування. Якщо ж такий принцип поширити на всі відношення між людьми, виникають лише одні парадокси. **Благоговіння має бути тільки початковим найзагальнішим пунктом ставлення до життя як такого.** Але життя є різним. Конкретне життя вбиває благоговіння перед життям як таким. "Я кличу смерть" — проголошується в сонеті ***Шекспіра***.

"Декларація" психолога. "Бліді коні Апокаліпсису". Ст. Цвейг (1881—1942)

Стефан Цвейг скінчив життя самогубством у час, коли Друга світова війна ще тільки набирала масштабів. Він дійшов висновку, що Європа — його духовна вітчизна — знищує сама себе. Це насамперед стосується долі особистості у сучасному йому світі. У своїй "*Декларації*" він зізнався: "Щоб у шестидесятилітньому віці почати нове життя, потрібні особливі сили. А мої вже вичерпано довгими роками безпритульних мандрів. Ось чому я вважаю за краще своєчасно і гідно піти з життя, в якому вищим благом для мене була особиста свобода та розумова праця, що давала мені велику радість. Я вітаю всіх моїх друзів. Можливо, вони побачать світанок після тривалої ночі. Я, найбільш нетерплячий, відходжу раніше за інших".

У статті "*Смерть Стефана Цвейга*" австрійський романіст ***Ф.Верфель*** зауважив, що Цвейг пізнав усю безодню життя як художник і психолог. У мемуарах "*Вчорашній світ*" Цвейг писав: "Ми перегорнули від корки до корки каталог усіх катастроф, які тільки можна уявити... Я сам був сучасником обох найбільших воєн в історії людства... Усі бліді коні Апокаліпсису проскакали через моє життя — революція, голод, інфляція, терор, епідемія, еміграція... Нам довелося побачити війни, що почалися без оголошення, концентраційні табори, тортури, пограбування і масове бомбардування беззахисних людей. Для нашого покоління не існувало, як для минулих, можливості заховатись, перебувати осторонь подій. Не було країн, куди можна було втекти, ні спокою, який можна було б купити, завжди і всюди нас наздоганяла доля і втягувала у свою жадібну гру"

Цвейг переживав історію дуже гостро, адже це був головний предмет його художніх відтворень. Не просто історія, а **доля людини у всесвітній історії**. І навіть у творах, де історична тема не виходила на перший план, подих історії завжди впливав на дії героїв. Це була **історична психологія в**

особах. Філософія і психологія історії визначали особливості усіх творів письменника — художніх, публіцистичних, популярно-наукових.

Про психологічний запал своїх творів Цвейг пише так: "Може бути, ми добросовісні психологи, глибокі дослідники, пристрасні теоретики, але ми не збудували нового світу. Ми тільки свідки і споглядачі великого перелому, і наша цінність — у правдивості і смиренності; ми повинні усвідомлювати, що тільки прокладаємо шлях новим поетичним силам, що створюють і перетворюють світ, — обранцям, які були завжди та які неминуче прийдуть знову звершати свою святу й необхідну справу".

Цвейг народився у Відні — столиці двоєдиної Австро-Угорської імперії. Діти й підлітки часто виступають героями його творів, і через майстерність письменника стає доступною для споглядання й розуміння незбагненна дитяча психологія. Зокрема, за глибиною психологічного аналізу "*Палка таємниця*" вважається одним із найвагоміших творів письменника.

У 20-ті роки Цвейг інтенсивно працює над створенням біографічних нарисів (Казанова, Стендаль, Роллан, Толстой, Гельдерлін, Клейст, Бальзак, Достоєвський та ін.).

Слід назвати також цикл мініатюр "*Зоряний годинник людства*", романи-дослідження "*Тріумф і трагедія Еразма Роттердамського*", "*Марія Стюарт*", "*Подвиг Магеллана*", "*Нетерпіння серця*".

Те, що Цвейг обрав **методологією психологічного аналізу,** є саме **подвиг видатних людей.** Дещо повторюючи методологічні підходи ***Т.Карлейля,*** Цвейг зробив основою свого художнього дослідження **структуру подвигу**, яка й надає життю знаменного підвищення. Воно і стає головним предметом уваги Цвейга практично в усіх відтворених ним біографіях.

Спеціальний "психологічний" зміст мають романізовані біографії Ф.Месмера, М.Бекер-Едді та З.Фрейда. Тут цікаве подвоєння: видатний художник-психолог пропонує життєписи трьох видатних психологів. Цю трилогію Цвейг назвав "*Лікування і психіка*". Задум полягав не тільки в художньому описі життя знаменитих людей, а й у розкритті методів лікування психічних хвороб, а вже на цій основі — розкритті великої таємниці психічного буття людини. Трилогія є справжнім науковим твором, в якому висвітлено проблеми месмеризму, "християнської науки" і психоаналізу.

Месмер, використовуючи медично-астральні уявлення про місце людини в космосі, намагався встановити "універсальні закони розвитку світу", що зводяться до сили всезагального тяжіння. Він публікує книгу "*Опис лікування за допомогою магніту*". Визнаючи неабиякі досягнення Месмера у цій галузі, Баварська академія обрала його своїм членом. Згодом Месмер використав лікування рукою у спеціальних магнетичних сеансах. Подразнення пальцями нервових вузлів давало полегшення пацієнтам. Використовуючи "життєву силу", Месмер підійшов до дослідження таких психічних феноменів, як навіювання і гіпноз. Проте реакція академічної медицини була негативною. В 1784 р. було здійснено перегляд месмерівського методу лікування, відкинуто уявлення про "флюїди" та "тваринний магне-

тизм". Магнетичні сеанси були кваліфіковані як шкідливі для здоров'я людей. Далі — втрата слави, багатства, гоніння і повне забуття.

Мері Бекер-Едді (1821—1908), захворівши, звернулася до цілителя, який застосовував терапію на засадах навіювання. Мері одужала "тілом і духом" Вона створює своє власне вчення, яке назвала "моральною наукою", а згодом — "християнською наукою". Її праця "*Наука і здоров'я*" містить ідеї теологічні, філософські та медичні з домішками астрології та містицизму. Хвороб узагалі не буває. Слід дотримуватись віри у "Християнську науку", яка забезпечить верховну владу духу над тілом. Бекер-Едді стає пророчицею і за своє життя здобуває незрівнянну славу.

Третьою фігурою, до якої звертається Цвейг, є ***З.Фрейд***. Всі його починання були піддані остракізму, адже вони виходили за межі академічної діалектики. Всі три відшукувачі таємниць людського існування вважалися то шарлатанами, то геніями, то рятівниками людства.

Академічна медицина може багато чого зробити, а ще більше — не може. Хвора людина відшукує будь-які можливості для порятунку, і тут у нагоді стає її віра у можливість дива. Мабуть, хвора людина в цей час мобілізує в собі (як правило, несвідомо) якісь приховані сили. Віра людини у дієвість того або іншого прийому є неодмінною умовою успіху лікування.

У вступі до своєї трилогії Цвейг зауважує: єдине явище "хвороба" розпадається на незліченну кількість хвороб. І саме тому сутність цієї хвороби втрачає зв'язок з духовною сутністю людини. Цвейг пише: "Зцілення здійснюється вже не як психічний вплив, не як подія незмінно чудесна, а як найчистіший і майже наперед розрахований розсудковий акт з боку лікаря: виучка замінює натхнення, підручник приходить на зміну Логосу, сповненому таємниці, творчого заклинання життя. Там, де стародавній магічний порядок зцілення потребував вищої душевної напруги, нова клініко-діагностична система вимагає від лікаря ясності духу, звільнення від нервових негативних впливів, душевного спокою і діловитості"

Ці риси посилились без міри, коли з'явилася бездушна істота — апарат. Творча інтуїція лікаря стала непотрібною. Хвороба перетворюється на "типовий випадок". Раціоналізація душевного доповнюється раціоналізацією організаційною. Лікарі проходять від ліжка до ліжка, не маючи часу глянути хворому в обличчя, сповнене страждання. Контакт між лікарем і пацієнтом, їхня таємнича магнетична взаємодія вже неможливі. Зникає домашній лікар, який знав пацієнта як цілісну живу істоту і був продовжувачем справи жерця і цілителя. Спеціалізація та схематизація стають головними рисами механіки медицини.

Проти бездушевності лікарських наук виступають душевні надії, страхи, молитви, обітниці, звернення до Бога. Лікар має бути лікарем за покликанням, а не в результаті складання державних іспитів. Як до Бетховена, Бальзака, Ван Гога люди відчувають благоговіння, так мають вони його відчувати й до тієї живої особи, яка свій лікарський талант зробила мистецтвом. Зростає опір академічній медицині, з'являються цілителі, незалежні лікарі. Саме **"романтична" медицина** як філософсько-поетична творчість

прагне відшукати **вищу форму цілісності людської істоти**, вищу форму тілесно-душевної єдності. Саме ця медицина з безумовною вірою у всесвітню одухотвореність природи обстоює думку, що природа є наймудрішою цілителькою. Організм, який сам себе підтримує і перетворює, без будь-якої допомоги справляється з хворобами. **Істинне зцілення** завжди здійснюється зсередини, а не ззовні. Ось чому Месмер основує своє магнетичне вчення на волі людини до здоров'я, "християнська наука" Бекер-Едді — на плідній міці самосвідомості. Інші цілителі звертаються до природних стихій.

Наука бачить у людині об'єкт хвороби. Проте, навпаки, людину слід розглядати як **суб'єкт**, як носія і головного виконавця лікування. "У цьому звертанні до хворого — схаменутися душею, зібрати воєдино свою волю і цілісність своєї істоти протиставити цілісності своєї хвороби" і полягає єдиний зміст усіх психічних методів. "Того, хто знає, які чудеса може здійснити Логос, творче слово, це чудодійне потрясіння вуст у порожнині, що створює незчисленні світи і незчисленні світи руйнує, не вразить факт, що в науці лікування, як і в усіх інших сферах, безліч разів здійснювалися за посередництва єдиного слова істинні чудеса, що тільки через словесне звертання і погляд — цих посланців від особистості до особистості — у багатьох випадках могло бути відновлене, виключно впливом на дух, здоров'я в організмах зовсім розхитаних". Головне у такому зціленні Цвейг бачить у "законі взаємодії" вищого порядку між тілом і душею. Лікар і пацієнт сидять поруч і тільки розмовляють. Тут нема ніякого арсеналу технічного озброєння, але цей стародавній метод діє ефективніше, ніж терапія, що просунулась далеко вперед. "Та обставина, що ходять залізничні поїзди, — пише Цвейг, — не внесла ніяких змін у душевну конституцію людства, але хіба не підвозять вони щорічно до Лурдського гроту сотні тисяч паломників, які чекають на чудесне зцілення тільки звідти?"

Цвейг не заперечує великих здобутків наукової медицини. Але вважати її за єдино можливий метод допомоги хворій людині неправомірно. У середовищі кращих лікарів відчувається смуток за минулим універсалізмом, намір знайти шляхи від замкненої, локалізованої патології до конституціональної терапії, до розуміння людини "під знаком особистості". Нові наукові дисципліни — вчення про типи, фізіогноміка, психоаналіз, індивідуальна психологія — намагаються використати досягнення позаакадемічної психології, явища навіювання, самонавіювання. Відкриття ***Фрейда, Адлера*** дедалі наполегливіше оволодівають увагою вдумливого лікаря. Після того як віками сувора й однобічна наука досліджувала матерію і форми мертвого тіла, знову виникає питання про "дух, що створює для себе тіло".

Саме у натуральних виявах людської істоти і виявляється **подвижництво** культури. Людина здійснює **подвиг**. Як основний осередок психічного його і розумів Цвейг.

Свій **метод розкриття історично-культурних феноменів** Цвейг описує так: "Мені дано втілювати ідеї в образах. Розповідь про те, як думка росте в людині і потім проростає через неї в світ, така картина із галузі духовно-

душевного життя більш яскраво... відобразить ідею, ніж будь-який історико-критичний нарис". Цвейг вибрав трьох людей, які, йдучи самостійними і навіть протилежними шляхами, втілили в життя для сотень тисяч людей **ідею лікування духом**. Месмер — навіюванням, укріплюючи волю до здоров'я, Бекер-Едді — "хлороформуючи" екстатизм могутньої віри, Фрейд — закликаючи до самопізнання та усунення власними силами психічних конфліктів, які пригнічують сферу підсвідомого.

Сам Цвейг не користувався згаданими методами ні як лікар, ні як пацієнт. Разом із тим він цілком слушно зауважував, що ці теорії та відповідна практика змогли стати дійовими саме тому, що довели до крайності ідеї, що містяться в них: "Душа має з хвилею, що прагне до своєї мети, те спільне, що вона шукає для себе крайніх форм". Далі він наводить слова ***Поля Валері***, які блискуче підтверджують цю думку: "Лише крайність надає світові його ціну, лише середній рівень надає йому стійкості".

Для демонстрації майстерності Цвейга розкривати творчий дух людини можна взяти лише заключний акорд його трилогії — щодо значення Фрейда в історичному поступові психології. До появи психоаналізу психологія була нежиттєвою академічною дисципліною, не бачила людини, глибини її страждань перед лицем світу. Цей поворот здійснив Фрейд. Лише спираючись на його досягнення, психологія змогла діяльно сприяти створенню нової особистості в педагогіці, лікуванню хворих у медицині, оцінці людських помилок у судочинстві, розумінню творчих засад у мистецтві. Тлумачачи неповторну індивідуальність як найважливіший психічний феномен, психологія ввійшла у святая святих людської істоти.

Саме вирішуючи ці питання, Фрейд мимохіть виконав сокровенну волю епохи. Ніколи, пише Цвейг, не виявляла людина такої допитливості до свого істинного "Я", своєї особистості, як у наш час прогресуючої монотонності зовнішнього життя. Поділені на класи, живучи в однакових будинках, відпрацьовуючи за одними і тими ж машинами, маючи однакові задоволення, люди наближаються до жахливої схожості одне з одним. Але вони щосили намагаються зберегти недоступною зовнішньому тискові власну неповторну індивідуальність. "Із усіх загадок існування жодне не становить для сучасної людини такої важливості, як загадка власного буття". Саме до цього осереддя внутрішнього життя індивіда Фрейд наблизив психологію.

Як стверджує Цвейг, Фрейд "уперше розвинув з майже художньою міццю закладені в людині драматичні елементи — цю мерехтливу гру у сутінковому світлі підсвідомого, де дріб'язковий поштовх обертається найвіддаленішими наслідками і в найчудовіших сполученнях сплітаються минуле з сучасним — воістину цілий світ у тісному колообертi людського тіла, неосяжний у своїй цільності і все ж привабливий як видовище в неосягненній своїй закономірності" Повага до особистості — перша вимога її дослідження. Так вважав Фрейд. У цьому початок дійсної психології і будь-якого душевного лікування. Саме ці якості фрейдизму були засадою його величного впливу на культуру XX століття. Цвейг вважає вчення Фрейда

істиною в тому творчому розумінні, яке міститься в незабутніх словах ***Гете***: "Що плідне, те єдино й істинне"

Праці Цвейга були для справжньої психології найкращим грунтом. Слід нагадати, що всі постаті його художньо-психологічних творів так чи інакше були **постатями героїчними** (менш за все у військовому розумінні цього слова), а їхнім найповнішим виявом був **вищий рівень учинку — подвиг**. Можна тому сказати, що саме Цвейг подарував психології цей колоритний логічний осередок і розкрив за його допомогою потаємні глибини людської психіки.

Від смислу вчинку і життя до його стратегії. К. О. Абульханова-Славська

Серед багатьох проблем, які стоять перед людиною, мабуть, найвизначнішими будуть такі: чи живе людина відповідно до своїх потреб; чи мириться вона зі своєю незадоволеністю життям; чи має життєві перспективи, як сполучає їх у своєму житті; чого вона хоче, що може і що має робити? Життєвий шлях людини та її життєва стратегія як предмет психологічного інтересу мають єдині виміри для всіх людей, але їм безумовно властиве індивідуалізоване вираження. ***К.О.Абульханова-Славська*** визначає життєвий шлях як такий, що здійснюється свідомо і цілеспрямовано та визначається самою людиною. Тому суть створення відповідних умов життєвої спрямованості, набуття освіти, входження в професію має відповідати рисам особистості, її прагненням, здібностям. А все це інтегрується у визначенні відповідної **стратегії життя**.

Стратегія життя має три основні ознаки: перша, досить складна, вміщує ряд ознак підлеглих — це і **вибір цілей, способів життя, визначення його етапів**. Як **задум життя**, його **смисл**, стратегія становить його ідеальний план, який далі реалізується практично. Та наміри людини з необхідністю входять у суперечність із самим життям. Тому другою ознакою життєвої стратегії людини є **характер розв'язання суперечностей життя**, а на цій основі — **досягнення життєвих цілей**, реалізація планів, а зрештою — й самореалізація. Третя ознака пов'язана з **творчістю**, насамперед зі **створенням цінностей** самого життя.

Абульханова-Славська визначає стратегію життя як певний **універсальний закон**, **спосіб самоздійснення людини** в різних сферах її життя. Це передбачає визнання кожної людини особистістю, хоч не кожна

може стати свідомим суб'єктом свого життя. Стратегія життя тому й найбільше пов'язується з формуванням особистості як **суб'єкта життя**.

Тут постає проблема особистого життя людини. Остання співвідносить себе з соціальними умовами, формами і структурами життя (найбільше — професійними), визначає свою **траєкторію** руху в них. Ця траєкторія має бути індивідуалізованою (індивідуальна участь та особливий спосіб здійснення життя суспільного, професійного і т.д.).

Ставиться питання про цілісність особистості, що викликає обмеженість її виявів — єдність багатоманітного. Абульханова-Славська зазначає, що така цілісність неможлива при внутрішній роздвоєності. Тут, мабуть, мова йде про розпорошеність особистості, а не про роздвоєність "фаустівської душі": без такої роздвоєності особистість взагалі не є такою. Проблема особистого життя потребує звертання до філософських і психологічних традицій, на грунті яких розвивалось уявлення про життя окремої людини, про концепцію життя.

Особисте життя можна збагнути лише в такій цілісності, яка називається **життєвим шляхом особистості**. Абульханова-Славська у цьому питанні продовжує ідеї ***С.Л.Рубінштейна***: життєвий шлях — це не просто проходження етапів життя, а й рух до більш досконалих його форм, до відповідних виявів людської сутності.

Життєвий шлях має індивідуальний смисл і виражається через поняття "**стиль життя**", що стало вже предметом спеціального психологічного дослідження, принаймні в ***адлерівській*** індивідуальній психології. Стиль життя є результат самоорганізації його, і разом з цим у ньому виражається оптимальна якість суб'єкта життя.

Дослідниця ставить питання і про необхідність дослідження **періодизації життєвого шляху**, не зводячи його до періодизації вікової. Це одна з найважливіших проблем психології — навіть на схилі XX століття. З проблемою організації власного життя у процесі побудови ціннісних відношень пов'язана **життєва позиція**. Це "спосіб самовизначення особистості в житті, узагальнений на основі її життєвих цінностей і такий, що відповідає основним потребам особистості". Похідним поняттям можна вважати **життєву лінію** — певну послідовність особистості у реалізації своєї життєвої позиції, вірність собі, своїм принципам за обставин, що змінюються.

Життєва лінія являє собою ієрархічне утворення. Досягнутий особистістю більш високий рівень життя відкриває **нову перспективу**, спектр можливостей, набуває більшої структурованості.

Життєва лінія характеризується найбільше способом рішення життєвих суперечностей (конструктивним, сміливим, пасивним). Цей спосіб визначає соціально-психологічну та особистісну зрілість людини. Ця зрілість виявляється в умінні сполучати свої індивідуальні особливості, статусні, вікові можливості, власні домагання з **вимогами суспільства**. Здатність здійснювати таке сполучення Абульханова-Славська визначає як **життєву стратегію**. Разом із цим тут виступає і справжня зрілість (психологічна,

духовна) особистості. Виконуючи вимоги суспільства, остання вносить у свій психічний світ об'єктивне, субстанціальне і разом з тим залишається самою собою, має свій неповторний характер життя, творчості тощо. Зрештою, це становить справжню оригінальність її діяльності. Так, людина, роблячи якісь поступки в окремому, залишається вірною своїй генеральній лінії життя і прямує до віднайдення самої себе.

Зрілість особистості визначається характером смисложиттєвої концепції, а не просто її наявністю чи відсутністю. Особистість поєднує в собі життєву позицію, життєву лінію та **концепцію (смисл) життя**. Абульханова-Славська визначає смисл життя не тільки у відношенні до майбутнього. Це здатність суб'єкта переживати цінність життєвих проявів своєї індивідуальності, свого "**Я**", своєї особистості.

Та чи варто психології обмежуватись формальним визначенням смислу життя, може їй слід перейти до встановлення градації цінностей і стати "феноменологією духу"? А чи має психологія право і можливості говорити про цінності тільки посейбічного життя, де цінності насправді й визначити не можна, чи слід їй указати на цінності потойбічні, трансцендентальні, які проступають у незадоволенні безсмисленістю цінностей посейбічних? Тут є великі психологічні проблеми. Саме таку психологію створював ***С.Л.Франк***, посилаючись на вікову традицію людської духовності.

Стратегія життя грунтується на **активності** особистості. Діяльність виходить із потреби у предметі, активність — із потреби в діяльності. Активність визначає діяльність, мотиви, цілі, спрямованість, бажання здійснити діяльність, тобто є рушійною силою, джерелом пробудження в людині її потенціалів. Активність надає діяльності особистісну значущість, адже з самого початку пов'язується з життєвими цінностями. Активність визначається суб'єктом і має відносну незалежність від середовища. Про це йшла мова також і в "фізіології активності".

Проявами індивідуальної активності виступають **самовираження і самолюбство.** Тут значну роль відіграє здатність до внутрішнього опанування, що пов'язується з діалогічністю свідомості, так проникливо розкритій ***М.М.Бахтіним***. Тут визначаємо роль самопізнання, самооцінки. Потреба у самовираженні є причиною активності. Це стосується й самолюбства. **Ініціатива** та **відповідальність** виявляються формами активності і визначають стратегію особистості.

Активність виконує найрізноманітніші ролі в житті особистості, вона є координатором, організатором життєвих відношень та проявів особистості, посередником між вимогами суспільного й особистісного життя. Це — результанта життєвих планів: у часі, в цінностях, у діях; здійснюючись як особистість у дійовому плані життя, активність набуває форми самореалізації, в часовому плані — форми актуалізації своїх дій, тобто саморегуляції, в ціннісному плані — форми самовираження (самолюбства) як прояву свого "**Я**" в житті.

Життєва перспектива особистості розкриває дуже типову структуру післядії. Це установка на майбутнє. Для її реалізації людина створює сис-

тему опор. Перспектива пов'язується з вибором професії і з рухом у межах самої професії. Особливо слід підкреслити ставлення особистості не тільки до майбутнього, а й до минулого (ретроспектива особистості). Досліджено проблему життєвої перспективи на різних вікових етапах і в різні періоди життєвого шляху особистості. Якість перспективи залежить від того, як формується особистість як суб'єкт діяльності. Особистісна активність виявляється у становленні людини **суб'єктом діяльності**, коли в неї виникає власне відношення до діяльності, створюється свій стиль її здійснення.

Із предметів, засобів, умов особистість як суб'єкт діяльності формує цілісний контур останньої. Провідне місце тут займає **саморегуляція** як механізм, що забезпечує позицію активності суб'єкта. Ставиться питання переходу від **адаптивних** форм діяльності до **творчих**. Це пов'язано зі знаходженням **принципу дії** (в межах післядії) на основі випробувань дії. Постає необхідність **оцінки** і контролю виконаної дії. Суб'єкт відображає причинний зв'язок своїх дій зі зміною середовища. У ході діяльності змінюється позиція суб'єкта. В його свідомості відображаються **спосіб** дії, уточнюється **задача діяльності.** При вирішенні задачі виявляється здатність суб'єкта до цілісної організації діяльності, до оптимальної комбінації умов та вимог. Тобто **стратегія поведінки** формується в результаті дій як нова установка на подальшу діяльність. У цих установках виражається **ставлення людини до світу**, до інших людей насамперед, що формує спілкування на основі дії та післядії. У більш широкому плані мова йде про становлення соціального мислення як основи життєвих стратегій.

Абульханова-Славська визначає **мислення як соціальне**, виходячи з того, що це мислення особистості про **соціальну дійсність**, яка є його об'єктом. Тут мова йде про своєрідну децентрацію особистості в пізнанні й діяльності. Виступають об'єктивність, істинність, загальна значущість знання. Абульханова-Славська поєднує суперечливі тенденції: **незалежність** пізнання світу від суб'єктивістських нашарувань (інтерпретацій) і **залежність** оцінки світу від суб'єкта. Тут не використовуються терміни центрації і децентрації, але саме про ці явища йде мова. А звідси й характер самих життєвих стратегій, в яких враховуються або не враховуються об'єктивні тенденції світу.

Абульханова-Славська звертається до **психологічної проблеми** як такої. Стратегія життя — це разом з тим, а, може, й насамперед, ставлення до проблеми (як і її створення). Саме життя є проблемою, і де закінчується проблема, закінчується життя. Це важливий пункт психології післядії. Дослідниця підсумовує і приводить у систему велику кількість категорій післядії, показуючи, що це відбиває характер активності суб'єкта. Для психолога виникає серйозне питання: від чого залежить постановка проблем в індивідуальній свідомості та їх перетворення на предмет активного мислення особистості? Мова йде про **проблематизацію** як вищий вияв індивідуального мислення. На думку *Сельє,* існують вчені, **які ставлять проблеми,** та вчені, **які їх вирішують**. Це типи вчених, але тут яскраво виражені й відмінності між людьми взагалі.

Крім проблематизації, Абульханова-Славська досліджує ще одну "операцію соціального мислення" — **інтерпретацію**. Вона тлумачиться як оцінкова процедура свідомості, пізнання й мислення, тобто як розкриття смислу, значення явищ і процесів, що відбуваються. Далі досліджується **схильність до діалогу** (дискусії) як індивідуальна якість особистості. Діалог є активною взаємодією між людьми, результат якого — досягнення взаєморозуміння, консенсусу. Це вже велика проблема людської культури. Як перетинаються дії та післядії людей — від цього залежить їхній консенсус. Але люди слухають тільки свій внутрішній голос, а в голосі іншої людини хочуть знайти лише своє відбиття. Це проблема "образу ворога", на який переносяться власні вади, це й спроби примусити інших не тільки визнати нашу стратегію, але й жити згідно з нею. Із стратегії життя виникають конфронтації.

Абульханова-Славська зазначає, що **здатність до внутрішнього опанування** є свідченням зрілості соціального мислення особистості. Так, але зрілості умовної, як дуже умовним є саме поняття зрілості. А звідси й самооцінка людини та її типи — егоцентричний, колегіальний, через репутацію, через оцінку себе з боку інших людей, функціональний тип, ініціативний, рефлексивний. Усі ці типи — результат взаємодії самооцінки та оцінки інших.

Але головно мова має йти про те, що становить для мене інше, тому "Я" та "Інші" виступає найважливішою проблемою стратегії життя. Це було яскравим феноменом психології Відродження, але він проходить через всю історію людської культури, громадянську історію найбільше. Як можна бачити іншого як суб'єкта? ***Потебня*** відповів на це недвозначно: кожне розуміння є нерозумінням. ***Рібо*** визначив це як логіку, що скеровується почуттями. Складність взаєморозуміння породжує всесвітньо-історичний феномен Великого Інквізитора.

Як можна бачити самого себе як суб'єкта життєвої стратегії? Тут виступають позиції "зсередини" і "ззовні". Ці позиції треба узгодити, щоб самопізнання було адекватним. Абульханова-Славська тут використовує термін "**самосвідомість**", але має бути "самопізнання". Це останнє піднімається над самосвідомістю, враховуючи й несвідомі компоненти самопізнання. Знання своїх індивідуальних відмінностей — це ще не адекватне самопізнання, це ще "закритість" у суб'єктивному баченні самого себе, а тому й неадекватне бачення інших. Адекватне самопізнання передбачає значне число проекцій, планів, аспектів бачення самого себе. А це йде і від інших людей, їхньої оцінки й самооцінки.

Питання **адекватного самовтілення особистості** як результат аналізу вчинкових дій є завершальним у визначенні життєвої стратегії людини та способу її побудови. На думку Абульханової-Славської, ці питання можуть бути вивчені тільки при врахуванні **зворотного зв'язку**, який є підтвердженням (або запереченням) успішності, цінності проявів життєвої активності особистості. Цей зворотний зв'язок виступає і у вигляді оцінок з боку інших людей результатів і способів активності особистості, і у вигляді

звернених до особистості очікувань, вимог, і у вигляді її власної оцінки вдалих (невдалих) способів самовираження. Мова йде про **внутрішні результати зворотного зв'язку**.

У переддень психології XX століття виступає ***Дж.Дьюї*** з ідеєю зворотного зв'язку в структурі рефлексу, і цим починається нова ера у психологічному дослідженні — **ера післядії.** Майже через сто років психологія вже усвідомлює саму концепцію зворотного зв'язку як принцип післядії. В ідеях Абульханової-Славської щодо психологічних засад стратегій життя ми бачимо широко розгорнутий підсумок напрацювань сучасної психології.

Життєва стратегія включає також **домагання, саморегуляцію та задоволеність здійсненим**, адекватністю побудованих стратегій. Ця, за словами Абульханової-Славської, "особистісна надзадача" потребує поєднання суб'єктивних та об'єктивних вимог діяльності. Задоволеність мало розроблялась у психології, але цей феномен є одним з найважливіших у структурі післядії вчинку.

Життєві стратегії у найзагальнішому плані поділяються на **активні** й **пасивні**. Зокрема, ініціативність є видом життєвої стратегії особистості, такою виявляється і відповідальність. Інтегруючим є відношення до дії, на що вказував у свій час С.Л. Рубінштейн. У дії відбувається об'єктивація як реалізація в діяльності, у праці. При цьому співвідношення (присвоєння) та об'єктивація (віддача) визначають смисл життя особистості, концепцію її життя. Це складний феномен. Якщо мені дають, я мушу віддячити, але цим знімаю моральність іншої людини. Якщо я вимагаю подяки, я втрачаю моральний бік учинку. Це своєрідна моральна безвихідь, і психологія має розібратись у цьому. Стратегія життя і полягає в розробці певних життєвих рішень як конструктивних способів подолання цих суперечностей. Тут вже справа **творчості,** а ще більше — **мудрості**. Це велика проблема психології, і, мабуть, її слід вирішувати разом з проблемою оригінальності.

Зрештою Абульханова-Славська ставить питання про **типологію особистості у зв'язку зі стратегією життя**. Це і є проблема самопізнання людини. "Хто я?" — це запитання ставить перед собою кожний. На це відповідає **психологія вчинку.** Нею завершує дослідниця свій трактат про стратегію життя. Але вчинок був присутнім протягом усіх сторінок цієї цікавої психологічної розповіді.

Вчинок розглядається Абульхановою-Славською як **неординарна дія**. Тому він яскраво відображає особистість. Зокрема, ***М.М. Бахтін*** у своїй праці *"Про філософію вчинку"* зауважував: "Кожна моя думка з її змістом є моїм індивідуально-відповідальним учинком, одним із учинків, з яких складається все моє єдине життя як суцільне вчинення, адже все життя в цілому може бути тлумачене як певний складний учинок: я вчиняю всім своїм життям, кожний окремий акт і переживання є момент мого життя-вчинення". Таке розуміння життя як **вчинення** збігається з абульхановським поняттям **активної життєвої стратегії**.

Вчинок властивий тільки суб'єкту життя. Смисл учинку визначається і суб'єктом, і ситуацією (або **контекстом,** за термінологією Бахтіна), в якій

вчинок набуває соціального значення. Більш точно слід було б сказати, що ситуація входить у структуру вчинку, як і мотивація, дія та післядія. Вчинок виражається не тільки в дії, а й у бездіяльності. Визначаючись ситуацією, бездіяльність виявляє вчинкове відношення людини до світу. Це знають також і юристи, які вже давно визначили злочинну бездіяльність. ***Неру, Толстой***, виходячи з релігійних постулатів, настанови "непротивлення злу насильством" тощо, всебічно розгортали природу людського вчинку, його психологічну структуру і наповнювали її моральним змістом.

Стратегія поведінки є **стратегія вчинку**, й Абульханова-Славська відшукує її типологію, різновиди: стратегія активна, пасивна, екстенсивна та інтенсивна. Спеціальний інтерес виявляла Абульханова-Славська до проблеми **вчинку як творчості** — творчості самою людиною її життя. Це визначає і психічну зрілість людини — здатність формувати ситуацію життя, стиль спілкування (в дії), створювати внутрішню детермінацію (мотиви), що, зрештою, і є складовими структури вчинку.

Абульханова-Славська завершує свою працю про стратегію життя словами, в яких зроблено акцент саме на вчинку, на післядії: "Усвідомлення життєвих задач, осмислення життєвих рішень та їхніх наслідків, узагальнення позитивного досвіду свого життя і прогнозування його майбутнього, перспектив — ця внутрішня духовна робота людини дає їй змогу вибудувати найкращу стратегію власного життя".

РОЗДІЛ 27

ЕКСТАТИЧНИЙ СМИСЛ ТВОРЧОСТІ: ПІДНЕСЕННЯ ДО ВИЩОГО РІВНЯ БУТТЯ У СТАНІ НАТХНЕННЯ

Харківська школа. "Питання теорії та психології творчості"

В історії психології були періоди підвищеної уваги до **питань творчості**. Особливо цей інтерес загострювався у **переломні епохи розвитку людського суспільства**, коли час народжував визначних полко-

водців і вождів, видатних природодослідників, знаменитих художників і великих гуманістів, коли актуалізувалася потреба з'ясувати **феномен історичної особистості**, яка своєю життєтворчістю зумовлювала поступ людства.

Особливим багатством досліджень у галузі психології творчості постає період кінця XIX —першої чверті XX століття. В цей час побачили світ роботи вчених-енциклопедистів ***О.О.Потебні*** та ***О.М.Веселовського***, у Харкові вийшли вісім томів неперіодичного видання "*Вопросы теории и психологии творчества*". Серед його авторів були ***Д.М.Овсянико-Куликовський, П.К.Енгельмейєр, К.Тіандер, Б.О.Лезін*** та ін. Вийшли друком також всесвітньо відомі сьогодні "Смысл творчества, или Опыт оправдания человека" ***М.О.Бердяєва*** та "Стать і характер" ***О.Вейнінгера***.

Веселовський звернувся до **творчості народу**, вважаючи, що "історична робота робиться знизу". Він відкриває нову для свого часу проблему дослідження: суперечність особистості, що формується, розвивається; необхідність творчості в її особливих видах, у плані історії психології. "В особистості, — пише вчений, — у яскравий історичний момент сама велич подій, що оточили її, викличе потребу аналізу, рахунків з собою і з керівними началами життя з огляду на вимогу дії, загострить цей внутрішній конфлікт, постане і умовою, і продуктом індивідуалізації".

Веселовський — засновник **історичної психології творчості**. Він показує необхідність виділення особистої творчості із групової, колективної, протиставляє свою позицію ідеї позалюдського походження творчості, не бачачи, що вона несе в собі натяк на певний об'єктивний зміст, який передається творцем.

Основним механізмом поетичної творчості Веселовський вважає **психологічний паралелізм** ("*Сокол унес лебедь белую, молодец увез красну девицу*"). Обидві частини цієї схеми об'єднані паралелізмом образів та дій, предмети яких взаємно висвітлюються. Чим ширшим стає коло співставлень, чим частіше відбуваються асоціації за окремими ознаками, тим повнішим постає розуміння об'єкта. Веселовський, як і Потебня, у своїх роботах позначив підхід до проблеми оригінальності. XX століття відкривається для історії психології творчості саме цією проблемою. Веселовський писав: "...залишається таємницею акт особистої творчості, що засвоює минуле на новий лад, уявляє його у своєрідному висвітленні, викликаючи, проте, питання, наскільки це нове та своєрідне є справою особистого почину і чи не належить воно традиції".

У Потебні загальна система психології постає у світлі його досліджень у галузі **психології мови**. Розкривши **психологічну структуру слова** та виділивши в ньому **зовнішню форму, зміст та внутрішню форму**, Потебня аналізує аналогічну структуру поетичної творчості. Наукова творчість за своєю структурою наближається до почуття гумору. Потебня передбачив теорію бісоціації, він аналізує зближення двох віддалених сфер людського досвіду, наслідком чого є творчий результат.

Ідеї, які висунули Веселовський та Потебня, розроблялись у подальшому

їхніми учнями та послідовниками. Використовуючи інтроспективний метод, вони розглядали **індивідуальне** та **історичне становлення психічного** через призму творчості.

Одним із найбільш відомих учнів Потебні є Д.М.Овсянико-Куликовський. У лекціях "*Про основи художньої творчості*" він робить спробу вирішити ряд проблем психології творчості. Так, зокрема, його цікавить **спільне**, що поріднює усі види творчості. На його думку, цим спільним є **потреба людини у самовираженні**. На прикладі художньої творчості він показує, що творча діяльність людини "мотивується не ззовні, а зсередини, є породженням якоїсь внутрішньої душевної потреби. Це — саме потреба вираження, потреба, що отримує задоволення в цьому її вираженні, незалежно від подальших наслідків його застосувань". Потреба вираження задовольняється не лише художньою творчістю, а й метафізичною, науковою, науково-філософською, технічною та ін. "В основі всіх їх лежить потреба вираження або своїх прагнень до філософського поєднання думок, або прагнень вияву свого технічного таланту та генію". Таким чином, Овсянико-Куликовський звертає увагу головним чином на аспект самовираження, не враховуючи основної характеристики творчої діяльності — її комунікативного характеру.

Овсянико-Куликовський переоцінює роль суб'єктивного фактора; він пише, що художник у творчій діяльності свідомо або несвідомо реалізує принципи своєї "**інтелектуальної та моральної совісті**". І перша, і друга, на його думку, навіть при зовнішніх обмеженнях психологічно залишаються вільними, вони є норовом, примхою автора. А задля того, щоб без проблем виявлятись назовні, вони мають бути вільними не лише внутрішньо, психологічно, а й зовнішньо, у сфері громадянськості, політики тощо. Овсянико-Куликовський лише поволі торкається того, що ідея автора повинна йти у річищі логіки розвитку його предмета, тобто "**психологічна свобода**" має поєднуватися з "**логічною дисципліною**".

Детальний аналіз питань творчості здійснив П.К.Енгельмейєр, який поставив перед собою завдання розглянути **всі види творчості**. Він вважав, що необхідно ввести нову назву теорії творчості — **еврологія**, оскільки психологія, що займається виключно свідомістю, не може охопити всіх проявів творчості людини. У своєму найвищому розвитку еврологія перетворюється на всезагальну теорію діяльності, або "**активізм**". Предметом еврології мають бути суб'єкт творчості, об'єкт творчості та процес творчості.

Що ж являє собою **суб'єкт творчості,** або **творча особистість**? "Особистість ми називаємо творчою, оскільки вона здатна концептуалізувати в собі задуми і потім утілювати їх" Творча особистість "сама себе здійснює, тобто зберігає і розвиває у матеріальному світі". Енгельмейєр, розглядаючи **процес творчості**, виділяв у ньому три основних компоненти: **інтуїтивний, дискурсивний, активний**. Відповідно до цього він виділяє такі ж **фактори особистості**, що дають змогу вважати її творчою.

Типологію творчої особистості, на думку Енгельмейєра, можна будувати в залежності від співвідношення цих факторів у структурі особистості. Того

називають винахідливим, у кого особливо сильним є інтуїтивний фактор. З цим фактором пов'язана геніальність. Завдяки цьому фактору особистість виступає як мікрокосм. Тільки опосередковано через інтуїтивний фактор відбувається спілкування особистості з космосом, який проникає в особистість, "як океан у бухту". Енгельмейєр розуміє, що творча особистість та відображення нею світу є ланкою у ланцюгу природної необхідності. Фактично вчений ототожнює інтуїтивний фактор з обдарованістю, коли пише, що він наявний у кожній людині і взагалі в кожній живій істоті. Що є характерним тільки для людини — то це дискурсивний фактор, котрий має дві великі переваги: "він актуалізується і припиняється за бажанням особистості, і його робота розгортається при повному світлі свідомості, так що може бути у будь-який час повторено, перевірено, доведено або спростовано". Тих, у кого сильно розвинутий дискурсивний фактор, можна назвати інтелектуалістами, які шукають для всього логічне доведення і довіряють лише розуму. Від активного фактора залежать спритність, уміліть, вміння людини. Проте такий індивід не здатний ні на ініціативу, ні на вибір. Енгельмейєр указує, що виділення цих трьох факторів є дуже умовним, оскільки особистість неподільна: вона водночас "інтуїтивує, розмірковує та діє". Щоб відбувся процес творчості, необхідна, на думку Енгельмейєра, наявність і суб'єкта, і об'єкта творчості. Наприклад, якщо є нерозвиненим активний елемент суб'єктивних передумов, творчості як такої не буде, а буде безвольність та споглядальність.

Необхідність для творчості **розвинутого суб'єкта** показує у своїй статті К.Тіандер. Його ідеї про розвиток індивідуальності мали відображення і у вітчизняній, і у зарубіжній психології.

Вчені, які взяли участь у створенні "*Вопросов теории и психологии творчества*", жили в час підвищеного інтересу до проблем раціоналізації психічного та фізичного життя людини. ***І.П.Павлов*** підкреслював значення гігієни, тобто дотримання максимально сприятливих умов життєдіяльності. Досліджуючи найважливіші проблеми психології та фізіології, ***І.І.Мечніков*** шукав основу оптимістичного світогляду людини. Він прийшов до **ідеї ортобіозу** — повного природного життєвого циклу. Здійснення його — найважливіша умова оптимістичного ставлення до життя.

Закономірною для того періоду є стаття Б.О.Лезіна, в якій він обгрунтовує тезу про творчість як особливий вид економії думки. Вчений вважає, що творчість так само економізує сили в мисленні, як ритм, за яким живе все сутнє, економізує сили Всесвіту. Лезін заперечує містифікацію творчої здатності і пише, що "елементи творчої діяльності властиві не лише геніям, вони містяться в кожному з нас, але тільки не в такій зосередженості, не у такому щасливому економному співвідношенні".

Весь цикл видань "*Вопросов теории и психологии творчества*" є унікальною працею, яка й сьогодні іноді дивує глибиною та всебічністю розгляду проблеми.

Психологія творчості: від інтуїтивізму до гуманістичної традиції

Кінець XIX — початок XX століття позначені в історії психології творчості виходом низки визначних праць, зокрема *"Творчої еволюції" А.Бергсона*, робіт *Т.Рібо*, а трохи пізніше — *З.Фрейда*.

В історію психології ***Анрі Бергсон*** увійшов як інтуїтивіст. У центрі його уваги — **проблема інтуїції**, яку він протиставляє розуму, інтелекту. Для розуму, на його думку, є характерним механіцизм, він спроможний обслуговувати лише дію. Інтелект пізнає не самі речі, а лише їхні відношення, здатні привернути його увагу з огляду на можливі практичні дії. Інша справа — інтуїція. Вона покликана спрямовувати інтелект, переносити увагу від одного до іншого, змінювати напрям аналізування. Інтуїція складає сутність людського духу і самого життя, в її основі лежать творчі потенції людини.

Творчість Бергсон пов'язує з **можливістю вибору**: "життєвим витоком повинна бути свідомість... це свідомість, що є потребою творчості, проявляє себе лише там, де творчість можлива. Вона засинає, якщо життя приречене на автоматизм; вона пробуджується, щойно пробуджується можливість вибору". Бергсон позбавляє науку можливості пізнати рушійні сили та структуру творчого процесу, оскільки в її основі лежить принцип детермінізму, який дослідник ставить під сумнів.

На противагу Бергсону ***Теодюль Рібо*** робить спробу побудувати теорію творчості. Він застосовує новий метод — **генетичний** — в аналізі творчої уяви і показує, як у процесі навчання та виховання людина набуває ознак оригінальності. Рібо зазначає необхідність, фатальність творчості: людина творить не тому, що хоче, а тому, що не може не творити. Намагаючись утвердити принцип детермінізму в психології творчості, Рібо бачить його у фатальній залежності від спадковості. Так, творча потреба сприймається спадково визначеною: "природа наділяє нас тільки одним — творчим інстинктом, тобто потребою творити у визначеному напрямі".

Рібо вважає, що відмінності окремих видів творчості є характерними не для природи творчості, а для її механізмів. Ці відмінності мають другорядне значення та зумовлюються природними властивостями людини. Він пропонує **структуру двох механізмів: повного і скороченого**, які відрізняються за протяжністю фаз творчого процесу. У першому випадку народжується **ідея**, яка потім утілюється в конкретні образи, мелодії або цифри. У другому випадку **народженню ідеї передує довготривала несвідома підготовка**. Але з точки зору змісту творчого продукту обидва механізми є абсолютно однозначними. Їхня відмінність є лише формальною і диктується специфічними особливостями конкретних людей.

Зигмунд Фрейд у своїх дослідженнях художньої та моральної творчості користувався **психоаналітичним методом**, спираючись на ідею Едипового комплексу, в якому вбачав витоки релігії, моралі, мистецтва та суспільства

загалом. Таким чином, за Фрейдом, в основі всіх видів творчості лежить **Едипів комплекс**, який сформувався у дитини до п'яти років. Механізмами його розвитку є **сублімація** та **компенсація**. Комплекс представлений у вигляді несвідомих потягів і задоволення їх, наприклад, засобами фантазії. Художник перетворює ці потяги у таку форму, в якій вони перестають бути асоціальними. На цьому базується й механізм впливу художніх творів, тобто вони знімають асоціальність несвідомих потягів людини, знімають напругу конфліктної ситуації у психіці людини, підтримують психічну рівновагу.

Отож художня творчість характеризується, якщо користуватися термінологією Фрейда, здатністю до сублімації несвідомих потягів людини. Художник перекладає свої несвідомі бажання у символічні форми, тим самим пом'якшуючи егоїстичні та сексуальні потяги, а глядач отримує при цьому естетичне задоволення. Навряд чи закон сублімації можна визнати плідним, оскільки як творчість автора, так і співтворчість глядача є більш складними та багатоманітними. Сам Фрейд визнавав, що психоаналіз не завжди здатний проникнути у механізми творчої роботи.

Погляди Фрейда на процес художньої творчості неодноразово піддавалися критиці з боку представників естетичної та мистецтвознавчої думки. Але не можна не визнавати, що ряд положень його теорії, які стосуються психологічного впливу творів мистецтва на людину, індивідуальної сторони художньої діяльності, справили помітний вплив на формування духовної та інтелектуальної атмосфери XX століття.

Слід нагадати про своєрідне бачення закономірностей творчої діяльності представником гештальтпсихології ***Максом Вертгаймером***. У своїй відомій книзі "*Продуктивне мислення*" він пропонує зосередити увагу на **сутності досліджуваних індивідом явищ**, тобто вказує на значення вивчення **логіки розвитку самого предмета творчості**. Втім індивідуальним властивостям людини він віддає належне, вважаючи, що вони можуть зумовлювати недостатній аналіз ситуації, спрощення структури об'єкта творчості.

Аналіз та **переструктурування проблемної ситуації** Вертгаймер вважає одним із основних принципів теорії творчого мислення. Цей аналіз, природно, передбачає використання минулого досвіду. Момент перецентрування ситуації, що називається **інсайтом**, "дає можливість суб'єкту побачити дану ситуацію у новій, більш глибокій перспективі". На думку Вертгаймера, творчість не є унікальним феноменом, вона наявна у практичному та особливо соціальному житті людини.

Проблема творчості набула великої популярності й серед представників гуманістичної психології. Тут вона розглядається як **спосіб самоактуалізації**, реалізації прагнень людини до розвитку своїх можливостей. Так, ***Абрагам Маслоу*** вважає, що кожна людина робить спроби реалізувати протягом свого життя властиву їй натуру, певний потенціал. Тому, пропонуючи ієрархічну **систему мотивації** людської діяльності, що складається з ряду шарів, найвищою потребою він називає **потребу самоактуалізації**, тобто **творчої самореалізації**.

Маслоу розрізняє **два види творчості**: **первинну** і **вторинну**. **Первинна** виходить із сфери несвідомого. Маслоу дає психологічний "портрет" такої творчості: вона властива тим, "хто здатен мріяти, грати, сміятись та лінуватись, хто вміє бути спонтанним, більш відкритим для несвідомих спонук та імпульсів". **Вторинна** творчість виходить із свідомості "суворих і практичних людей, які бояться поривів... обережні й турботливі щодо всього, що вони роблять". Проте, звичайно, **дійсно творча особистість** володіє обома видами творчості.

Психологія творчості: від інтелектуалізму до біологізації

До середини XX століття проблеми творчості не усвідомлювались як суспільно важливі, їх розробка ще не набула значного поширення. Лише в 50-х роках почала розвиватись і оформлюватись у своєрідну галузь **психологія творчості**. Це відбулося відразу в багатьох країнах.

Інтенсивний інтерес до проблем творчості у США починається з виступу відомого психолога ***Дж.Гілфорда*** в Американському психологічному товаристві. Цей вчений ініціював систематичні дослідження даної галузі психології, висунувши своєрідну **концепцію творчого інтелекту**.

Перед тим панувала думка, що творчість у своїх найістотніших рисах повинна вивчатись, як правило, на рівні високих взірців методом наукової абстракції. Корінне зрушення в психології творчості мало під собою ту підвалину, що творчість є властивістю звичайної, нормальної людини, і структура цієї діяльності принципово однакова на всіх рівнях обдарованості. Першочергове завдання полягало в тому, щоб винайти методи об'єктивного вивчення творчості, використовуючи при цьому також кількісний аналіз.

Для здійснення цієї мети на базі американських університетів відбуваються міждисциплінарні конференції. Вони координують роботу відомих психологів та соціологів з даної проблеми. В 1955 р. ***К.Тейлор*** проводить на базі університету штата Юта конференцію, присвячену виявленню та вихованню творчих здібностей в науковій діяльності. Аналогічні конференції були організовані в Мічиганському університеті, а також університетах штатів Колорадо та Міннесота. В останньому провідну роль відіграв активний дослідник проблем творчості ***Е.Торранс***, чиї погляди ще будуть розглянуті далі.

Як правильно вважає польський психолог ***А.Стржалецький***, автор цікавої книжки "*Вибрані питання психології творчості*", найважливіші дослідження в цій галузі належать Гілфорду. Його праці в рамках так зва-

ного "Проекту здібностей" спричинилися до багатобічного вивчення на найвищому інтелектуальному рівні наукової, технічної та художньої творчості і стали прикладом для експериментальних досліджень і теоретичних міркувань багатьох психологів (***Мак-Кінон, Кеттел*** та ін.). Серйозну увагу дослідженням студентської молоді приділили ***Гетцелз, Джексон, Торранс***. Проблеми психології творчості набули серйозного значення у промисловості, військовій справі. Почав виходити спеціальний журнал, присвячений психологічним питанням творчості, — "*Creativity Review*" (1955 — 1966).

Підраховано, що нині існує близько 100 програм досліджень творчості, які мають, проте, здебільшого емпіричний характер. У зв'язку з цим є широкі розбіжності в їхніх теоретичних розробках. Усі підходи до розкриття творчості можна розбити на такі групи:

1) дослідження **продуктів творчої діяльності** — винаходи, наукові теорії, твори мистецтва та літератури, моральні норми тощо;

2) дослідження **творчого процесу**;

3) вивчення **особистості творця**: залежність творчої продуктивності від інтелекту в цілому, від рис особистості, їх своєрідного набору та поєднання;

4) дослідження **впливу зовнішніх умов**, насамперед соціальних, що сприяють творчості або гальмують її.

Жодний з цих напрямків дослідження, окремо взятий, не може слугувати основою для побудови загальної теорії творчості. Справжній поступ цієї галузі психології залежить від їх достеменного розкриття та органічного поєднання.

Серед психологів існує думка, що саме творчий **процес** є центральною ланкою в усій психології творчості. Однак теорії, що досі були запропоновані психологами або іншими вченими, які цікавились аналізом творчої діяльності, не розкривають її справжню процесуальність, а дають досить штучно й механістично пов'язані один з одним етапи. Якась своєрідна стереотипність думки примушує дослідників повторювати аж до наших днів включно досить прагматичну і малопсихологічну чотиристадійну теорію, запропоновану ***Г.Воллесом*** у 1926 р.

Починаючи від відомого французького математика ***А.Пуанкаре***, але особливо від Воллеса, **теорію поетапного розкриття творчого процесу** розробляли: ***Монтмассон*** (1931), ***Патрік*** (1935, 1937), ***Гетчинсон*** (1949), ***Вінакке, Гізелін*** (1952), ***Адамар*** (1954) та ін. Проте розкриття смислу творчості в цих дослідженнях дещо поверхове. Головний механізм, що створює нові цінності, зводиться до інсайту — найбільш недоступного етапу, який відбувається на рівні підсвідомого. Цей інтимний, найбільш прихований механізм творчості потребує свого дальшого розкриття в конкретних психологічних уявленнях.

Вирішити це завдання спробували гештальтпсихологи — ***Дункер*** і ***Вертгаймер***. Вони визначили творчість як **процес переструктурування відношень між елементами цілісної структури**, як зміну гіршої системи елементів на кращу. Було висунуто також думку, що творчий процес полягає в реорганізації та реаналізі поля сприймання, тлумаченому дуже широко.

За ***Гізеліном,*** творчість характеризується як **нова конфігурація старих елементів** або нова констеляція значень. Від цього залишається лише один крок до визначення смислу творчості як **процесу розв'язання проблем,** починаючи хоча б з такого елементарного способу, як "спроби й помилки" (***Спірмен*** та ін.). До такої дефініції примкнули ***Гілфорд, Брунер*** та ***Гілгард.***

Проте визначення творчості як процесу розв'язання проблем є лише переддвер'ям більш істотних питань. Найглибше та найінтимніше джерело творчості має стосунок не до розв'язання, а до **постановки проблеми.** Цікавіші думки тут були висловлені відомим канадським ученим ***Г.Сельє.*** Він здійснив суттєве переміщення проблематики психології творчості з периферії до центру. Вирішення проблеми — це завдання другорядного значення. Воно більше передбачає вміння міркувати, ніж глобально охоплювати велику сукупність фактів у якомусь найважливішому напрямку, коли мова йде про постановку (бачення) проблеми. Саме тут треба шукати фокус усієї психології творчості. На жаль, психологи здебільшого зводять завдання цієї галузі науки до вирішення задач (наприклад, математичних або шахових), звужуючи сферу свого дослідження до рамок дискурсивного мислення. Це також важливо, це має практичний вихід у справі, скажімо, шкільного навчання або моделювання кібернетичних машин. Утім такі проблеми не є центральними у психології творчості.

Творчість та фактори, що сприяють її зростанню. Е. Торранс

Ідеї ***Г.Сельє*** були детально розвинуті ***Е.Торрансом*** у статті "*Науковий погляд на творчість та фактори, що сприяють її зростанню*". Торранс зазначає, що дефініція смислу творчості здебільшого будується або в термінах продукту (винахід, відкриття і т. ін.), або в термінах процесу, особистості, об'єктивних умов. Створення чогось **нового** (для окремого індивіда або для культури) дійсно включає всі ці моменти. Деякі дослідники визначають творчість як таку діяльність, що відрізняється від конформності, вимагає особливих рис у пошуковій поведінці і т. д. Виходячи з необхідності враховувати аспект цінності, вказують на різні рівні творчості, зокрема такий, що має переважно "експресивний" смисл, де якість продукту (його справжня творча новизна) не має прямого соціального значення (наприклад, "спонтанні" малюнки дітей).

Визначення творчості у працях самого Торранса є досить описовим, емпіричним, але містить ряд цінних психологічних спостережень. Воно уза-

гальнює певну наукову тенденцію. "Я визначаю творчість як **процес становлення чутливості до проблем**. Спочатку відчуття незавершеності, пробілів у знаннях, браку елементів, дисгармоній і т. ін.; потім — розпізнавання труднощів; прийняття рішень, створення здогадок або формулювання гіпотез і, по можливості, модифікація їх та нове випробування; і, нарешті, — повідомлення результатів".

Як вважає автор, це визначення описує природний процес, що відбувається в людині. Серйозні та глибокі людські потреби начебто розкрито на кожній його стадії. У випадку, коли ми відчуваємо певну незавершеність або дисгармонію, виникає емоційна напруга. Ми перебуваємо у стані неспокою і бажаємо позбутися напруги. Позаяк звичайні стереотипні шляхи поведінки виявляються недійовими, людина робить спроби подолати трафарети інтелекту і начебто очевидні (але неправильні по суті) рішення в процесі дослідження, діагностування, маніпулювання, здійснюючи при цьому здогадки та оцінки. Поки останні випробовуються, модифікуються, перевіряються, триває напруга неспокою. Остаточно вона зникає, коли ми розповідаємо кому-небудь про власне відкриття.

Опис творчості, за Торрансом, розкриває її важливі моменти та завершується ознакою комунікативності. На жаль, цю останню ознаку занижено відносно її справжньої вартості. Вона не є зайвим додатком до сукупності рис творчості, а лежить в її основі разом із функцією оригінальності. Торранс детально висвітлює проблему критерію оригінальності, але тут він порушує рамки суто психологічного дослідження.

У своїх психологічних міркуваннях Торранс виходить з основоположних ідей ***Гілфорда***, викладених ним, зокрема, у статті "*Риси творчості*"

Риси творчості.
Дж. Гілфорд

Розглядаючи здатності до творчого мислення, ***Дж.Гілфорд*** наголошує на такому факторі творчості, як **здатність бачити проблеми**. Така здатність не відіграє конструктивної ролі у продуктивному мисленні, але без неї воно взагалі не може бути стимульованим. При цьому рухливість мислення становить один із важливих якісних аспектів творчості, пов'язаний із "заплідненням" ідей.

Гілфорд називає **чотири фактори рухливості**, узагальнюючи ряд експериментальних досліджень. **Вербальна рухливість** була детально розкрита ***Терстоуном*** (1938). Це здатність продукувати слова на основі комбінації певних літер. **Асоціативна рухливість** була виведена з дослідів,

де ставилася вимога дати найбільше число синонімів протягом обмеженого часу. **Експресивна рухливість** була виявлена в дослідах, коли вимагалося створювати певні фрази. Фактор **ідейної рухливості** пов'язаний з продукуванням ідей відповідно до певних завдань та певного часу.

Іншу групу факторів Гілфорд виводить із такої властивості інтелекту, як **гнучкість**. Ще в 1950 р. він припустив, що творчо мислячі люди є гнучкими мислителями. Вони швидко і з готовністю залишають старі шляхи мислення і переходять на нові напрямки вирішення проблем. Було встановлено **дві форми гнучкості**. Перша — **спонтанна**. Вона полягає у виробництві численних варіацій, вільних від інерції та персеверації (стереотипного повторення). Гілфорд зазначив також **пристосувальну** гнучкість, яка полегшує вирішення проблем, особливо неординарних.

Творчу оригінальність Гілфорд ставить поряд із гнучкістю, обмежуючи значення оригінальності як найбільш узагальнюючого фактора. Незвичність відповідей є принципом виміру оригінальності. Мабуть, більш точно цей фактор слід було б назвати фактором **незвичності**. Він виявляється в експериментах зі встановлення віддалених асоціацій або відношень (часових, логічних). Інший шлях виявлення оригінальності — кількість відповідей піддослідного, які можна вважати розумними.

Фактор редефініції — це здатність надавати старим інтерпретаціям знайомих об'єктів нового смислу, щоб використати їх або їхні частини якимось новим чином. **Фактор розробки** полягає в тому, що піддослідні, наприклад, мають на основі однієї або двох простих ліній сконструювати більш складний об'єкт.

Останню групу факторів Гілфорд визначив як "муки роздвоєності" Це **конвергентне мислення** (поєднує факти з різних сфер людської діяльності) та **мислення дивергентне** (у схожому відшукує індивідуальні своєрідності).

На основі всіх згаданих факторів Гілфорд будує цілісну систему і називає її **структурою інтелекту**. Всі інтелектуальні здатності людини знаходять певне місце в цій системі.

За Гілфордом, існує близько **п'ятидесяти факторів інтелекту**. Дослідження їхніх властивостей приводить до **трьох способів класифікації**, або трьох принципів, на основі яких вони можуть бути взаємно підпорядковані.

1) У залежності від **виду матеріалу** або **змісту думки**:

матеріал, що має певну чуттєву наочність, пов'язану з розміром, кольором, конфігурацією і т. ін. Здатності, що використовують наочно-чуттєвий матеріал, утворюють загальну категорію "конкретної інтелігенції";

матеріал концептуальний або семантичний як результат абстрагуючої діяльності, протиставлений чуттєвій наочності. Тут постає "абстрактна інтелігенція". Оскільки вона утворює два класи, то краще говорити про категорії семантичної та символічної інтелігенції. Остання оперує словами, числами, різноманітними кодами;

2) У залежності від **роду операцій**:

словесне розуміння;

конвергентне мислення (наприклад, високому протилежне низьке, відносно слабкого піддослідний називає слова синонімічного значення: "пригнічений", "поганий", "принижений" і т. ін.);

дивергентне мислення (наприклад, цеглину можна використати для побудови котеджу, забивання цвяхів, як прес і т. ін.);

3) У залежності від продукту мислительної діяльності:

класи;

єдності;

відношення;

системи і т. ін.

Різні здібності у їхньому відношенні до творчої активності мають і **різні цінності**. Про це Гілфорд говорить так: "Звертаючись до здібностей, що мають більший стосунок до творчості, стає очевидним, що риси рухливості, гнучкості та оригінальності пов'язуються з загальною категорією дивергентного мислення. Фактор, відомий як чуття до проблем, має місце в категорії оцінки, а фактор нового визначення — в категорії конвергентного мислення. Інші здібності, які йдуть у бік від дивергентного мислення, також здійснюють свій внесок у продуктивну діяльність. Є підстава умовно визначити творче мислення як дивергентне, але неправильно буде твердити, що дивергентне мислення пояснює всі інтелектуальні компоненти творчого продукту".

Хоч Гілфорд заявив, що людський розум не може бути зведений до машинного інтелекту, подана картина виявляється дещо статичною, а системність факторів — умовною. Весь цей "куб" інтелекту показує лише елементи творчості, набір її передумов, і зовсім не зачіпає основної суперечності, основної рушійної сили творчості. Більше того, ні дивергентне, ні конвергентне мислення, взяті самі по собі, не можуть бути піднесені до рангу творчої діяльності. Правда, те, що Гілфорд відносить до змісту, має фігуральну (образну), символічну, семантичну та поведінкову форму і це, начебто, може стати формою вираження. Але, мабуть, і поведінковий рівень, за Гілфордом, не є об'єктивною реальною поведінкою. Процес вираження в цій теорії не протиставлений інтелекту і перебуває в рамках останнього; немає мови про суттєву суперечність між суб'єктивними продуктами інтелекту та їхнім вираженням.

Смисл творчості насправді треба шукати не в рамках однієї суб'єктивності, а у **взаємних переходах суб'єктивності та об'єктивності**, тобто вираження та інтеріоризації. Суперечність між ними — рушійна сила творчості. ***М.Бердяєв*** у книзі "*Смысл творчества. Опыт оправдания человека*" відкидає проблему вираження та інтеріоризації, творчість у нього теж залишається замкненою в рамках суб'єктивності. І робить це Бердяєв цілком свідомо, протиставляючи істинну суб'єктивність "примарній матеріальній об'єктивності". Для побудови задовольняючої гіпотези щодо природи творчості треба докорінно змінити наукову позицію: вийти за рамки чистого інтелекту і показати його відношення до практичної діяльності людини.

Біологічні корені творчості. Г. Гутман

Біологізаторський вихід за межі інтелектуалізму у визначенні творчості наявний у дослідженні ***Герберта Гутмана*** *"Біологічні корені творчості"* Як сферу прояву творчої активності він бере спочатку **процес життя**, а потім і **космічний процес**. Творча активність людини має корені в загальному життєвому принципі **самодуплікації**, що означає самотворення, самовідтворення, а також подвоєння, розмноження і т. ін.

Людська творчість визначається як вираження **біологічної творчості** на поведінковому рівні і включає перетворення тілесної організації в організовані розумові процеси ("екстраверсія соми у психіку"). Людська творчість як власне **втілення** репрезентує вищий рівень вияву принципу самодуплікації, який почав свій еволюційний шлях з активності молекули ДНК. У цьому процесі самопроекція означає дещо більше, ніж самодуплікацію. Вона становить **самотрансформацію**, включаючи також збільшення, розширення. Різні продукти творчості постають як зовнішнє вираження окремих сторін людської природи: знаряддя і машини — тілесної організації, різні прилади — органів чуття і нервової системи, мистецтво — перцептивних образів, музика — емоцій, мова — понятєвої діяльності, соціальна структура — функціональної структури як цілого.

Включаючи в себе процеси перетворення, кількісні та якісні зміни, творча активність, за Гутманом, є **формою самоекспансії**. Людина не тільки створює свій зовнішній світ у рамках суб'єктивно-образної діяльності, а й утілює ці образи в життєво-реальну форму.

Інтелект людини, породжений єдністю всіх функціональних структур організму, виражає загальну цілісність останнього. Інтелект використовує конструктивні енергії та прагнення організму, які сприяють саморозвиткові цілого. Сфера підсвідомого у цьому процесі виступає як посередник між психікою та сомою. Творчість, таким чином, залежить від системи комунікацій в організмі, починаючи від рівня ДНК-молекули аж до свідомого інтелекту. Створений людиною світ культури, цивілізації тлумачиться Гутманом у цілому як перехід внутрішнього у зовнішнє, як процес екстраверсії, що приводить людину до розширення її самості.

Але Гутман іде ще далі, переносячи поняття творчості на **космічні процеси**, які керуються **принципом періодичності**. Циклічний процес відтворює себе знову і знову. Він є основою не тільки живого, а й неживого світу. Цикли життя і смерті, запліднення та плодоносіння тощо пов'язані з циклічними подіями нашої планетної системи. Таким чином, за Гутманом, життя може бути зрозуміле як унікальне використання принципу періодичності, який перетворюється в **принцип самовідтворення** — основу

всіх творчих процесів. Завдяки творчості життя використовує космічні принципи, розгортаючи міріади власних варіацій.

У творчій активності людина **екстравертує свою біологічну природу.** Пов'язана своєю матеріальною основою з неживим космосом, людина має можливість брати участь в процесах цього космосу. Це і є реалізацією таких відношень, які надають найглибшого значення інсайту, сформульованому ***Протагором*** у словах: "Людина є мірою всіх речей".

У теорії самовідтворення Гутман робить спробу показати корені творчості у зв'язку двох сторін людської природи — **матеріальної** та **ідеальної**. Ця ідея заслуговує на увагу, проте має бути конкретизованою.

Проте широкий набір філософсько-біологічної, а потім і "космічної" термінології не врятовує теорію Гутмана від порожньої абстрактності. Якщо інтелектуалістична теорія не доходить до проблем власне творчості, то біологічна теорія переступає будь-які пороги творчості, її предмет стає дуже розпливчастим і розпорошується космічним пилом у просторі.

Будь-які спроби розширити предмет творчості до меж еволюційного процесу і тим більше — до меж космічних перетворень є лише термінологічною грою. Невже творчість може бути предметом механіки, астрономії, фізики, хімії, біології і т. д.? Сказати, що утворення води на основі сполучення кисню та водню є творчим процесом, означає не сказати нічого. Релігійні уявлення про створення світу мають більшу рацію, тому що передбачають існування суб'єкта творчості, хай і в містифікованому вигляді.

Справжня **мотивація** творчого процесу не може бути винайденою ні в рамках "психології проблеми", ні в біолого-космічній проблематиці. Найглибша мотивація творчості відображає найглибшу **суперечність людської природи**. В ідеалістичній філософії цю суперечність бачили у протилежності між теоретичним і практичним інтелектом. Насправді це суперечність між світом ідеалізованих відношень та відношень практично-матеріальних. Людина хоче подолати цю суперечність і не має жодних інших засобів, крім творчого встановлення відповідностей між матеріальним та духовним світом. Розмови про творче мислення або навіть фантазію або інтуїцію, відірвані від реально-практичної сфери, безпідставні. Це ще не творчість, а може й зовсім не творчість.

Певну рацію має відомий дослідник творчості ***О.Я.Пономарьов:*** психологія творчості за кордоном — і насамперед у США — має радше кількісний вираз, ніж якісний.

Зв'язок теоретичного і практичного інтелекту в психології творчості. О. Я. Пономарьов та інші

На жаль, у сучасній вітчизняній психології помітно відчувається **інтелектуалізація проблем творчості;** більше того, з самого інтелекту обирається один з його моментів, а саме — мислительний. Існують також дві крайності у підході до творчості:

1) досліджують так зване творче мислення, яке плутають з творчою фантазією, творчою інтуїцією і т.д.;

2) намагаються розкрити зв`язок творчості з життям космосу. І все це вельми далеко від суті предмета. Можна поєднати дві проблеми — творчості й розвитку, як це подекуди трапляється, але справа від цього майже не зрушиться з місця.

У зв`язку з цим слід указати на факт, що сучасна психологія не має новітньої загальної теорії природи психіки. Це негативно впливає і на розробку проблем творчості. Тепер, коли психологія прагне безпосередньо включатись у рішення практичних завдань, що стоять перед суспільством, як ніколи виникає потреба в побудові **загальної теорії творчості**. Цілком слушно зауважує ***О.Я.Пономарьов:*** "Надмірне захоплення з боку деяких психологів безпосередніми рішеннями практичних проблем (що рівнозначно "прагненню легкої наживи") створює основні труднощі в розвиткові власне психологічних досліджень, вуалює їхню наукову проблематику. В цьому розумінні рання психологія творчості перебувала у більш вигідних умовах. Завдяки своїй "безкорисливості" вона глибше врізувалась у сферу тих психологічних явищ, які живлять її справжню проблематику. Разом з тим рання психологія, зрозуміло, ніколи не виходила за межі поверхового опису явищ".

Розвиваючи думки стосовно загальної теорії творчості, Пономарьов іде вже відомим шляхом довільного розширення змісту її поняття. Зведення творчості до психічної діяльності людини не правомірно, вказує він, тому що вириває творчість із загального процесу розвитку світу, робить джерела і передумови творчості людини незрозумілими, закриває можливість аналізу походження акту творчості, чим перешкоджає виділенню її провідних характеристик, вичленуванню загальних і специфічних механізмів.

Пономарьов вважає, що ми не маємо права обмежувати творчість лише сферою діяльності людини, коли є таке поняття, як "творчість природи". **Творчість природи** і **творчість людини** — лише різні сфери творчості, які мають, без сумніву, загальні генетичні корені. Ось чому доцільно покласти в основу вихідного визначення творчості її найширше розуміння, а саме — як властивість живої та неживої природи, включаючи діяльність людини та життя суспільства. "Творчість — необхідна умова розвитку матерії, утворення її нових форм, разом із виникненням яких змінюються й самі форми

творчості. Творчість людини — лише одна з таких форм... що виступає як механізм продуктивного розвитку". Її слід шукати там, де є рух від нижчого до вищого.

Ідея Пономарьова про **зв'язок розвитку і творчості** має певні реальні підстави, проте не може бути головною при визначенні природи творчості. Цей зв'язок існує, зокрема, там, де дійсно йде мова про **генетичну психологію творчості** (побудовану на основі індивідуального та історичного розвитку людини). Правда, творчість пов'язується з розвитком науки, і кожний творчий акт справжнього вченого становить крок у поступальному розвиткові знання. З точки зору "наукознавства" це — творчість, проте у психологічному плані вона є розвитком лише в тому випадку, коли відбувається як провідна діяльність і показує якісні стрибки у процесі психічного становлення.

Перенесення ідеї творчості на явища біологічні та на процеси в неживій природі веде до плутанини понять. Можна вичерпно визначити еволюційний процес, не вдаючись до поняття творчості. Мабуть, пошук конкретних її механізмів треба шукати в іншому напрямку, обминаючи як надто вузьке, так і надто широке тлумачення цієї категорії. Якщо творчість (це загально визнано) є найважливішою формою людської діяльності, то, мабуть, вона повинна вирішувати якісь життєво важливі суперечності.

Центральною **логічною ланкою** у психологічній проблемі творчості виявляється **зіставлення певної кількості компонентів між собою та визначення смислу їхнього взаємовідношення**. Якщо це відношення творче, воно не може бути зведене тільки до принципу вираження, інтеріоризації або до якогось іншого. Однозначність відношення буде завжди фальшивою. Це має бути система взаємопідпорядкованих принципів.

Матеріалізація ідеї (вираження) є **творчим моментом**. Таким є також **інтеріоризація**. Творчий момент полягає в переході (трансдукції) з однієї системи (суб'єктивно-психічної) в іншу (матеріально-речову) за умови їхнього взаємного опору цій трансдукції — просто активного чи свідомо активного. На перший погляд, трансдукція має тавтологічний характер: людина хоче тільки адекватно щось утілити, засвоїти і т. ін. Але ні процес вираження, ні процес інтеріоризації не залишаються з одним і тим же змістом при взаємному переході суб'єкта і об'єкта. Інакше самі ці явища не були б дійово-творчими і взагалі не могли б існувати. Вираження або інтеріоризація вже мають творчий здобуток. Адже це перехід в іншу систему існування, наприклад, психічного, ідеї — в матеріальне. У цьому переході відбувається перенесення структури психічного на структуру матеріальну на основі психофізичних дій. Матеріальне або ідеальне отримує з іншої сфери буття якийсь принцип перетворення. Завдання психології — визначити, коли цей принцип набуває творчо-оригінальних рис.

Правда, творчість може відбуватись і в рамках однієї системи, коли вона "запліднена" в результаті трансдукції іншою системою. Тоді деякий час "за інерцією" може тривати творчий процес на базі тільки мислення, уяви, інтелекту і т. ін. Але в рамках одного плану існування, без трансдукції,

оригінальність не постає. **Поривання до творчості** (основний мотив) полягає в досягненні відповідності між цими планами. Але досягти цього повністю не можна, бо план речовий, план дійсності, як і суб'єктивний, мають змістову невичерпність, і будь-який перехід є переходом неповним. Виникає суперечність, і творчість залишається вічно живим і невгасимим полум'ям людського життя.

Оригінальність свідчить лише про якісний бік трансдукції. Принципово остання вже є творчістю, адже тут відбувається перенесення однієї структури на іншу. Вся гострота і сила творчості полягає в тому, що структури психічно-суб'єктивна та речово-об'єктивна різняться між собою так, як не різняться жодні інші структури. Тому їхня трансдукція — найвиразніший творчий акт. Продовження його аналізу вимагає розкриття **провідного мотиву трансдукції**. Він виявляється на основі двох співвідношень: 1) **інтелектуальної** та **практичної діяльності**; 2) **оригінальності** та **комунікації**.

Лише враховуючи найглибші зв'язки цих співвідношень, можна зробити спробу виявити **смисл творчості**. Але так, щоб він пов'язувався з найглибшою суперечністю людської суспільної натури.

Взаємний перехід **об'єктивної** та **суб'єктивної форм існування** конкретизується у взаємному переході **теоретичного** і **практичного моментів діяльності**. Людина завжди прагне поєднати ці сторони, але завжди вони чинять великий опір такому прагненню. Тому і творчість є справою дуже важкою, і вищі її рівні досягаються невеликим колом людей. Звичайно людина живе в рамках або теоретичної (проекти, прогнози, сподівання, очікування і т.д.), або практичної (моральні норми, буденна технологія і т.п.) поведінки. В першій з цих сфер можна легко будувати різні конструкції, тому що будь-які перетворення в таких межах не викликають реальної протидії. Практична діяльність, ізольована від необхідності виражати ідеал, стає довільною, інколи — антилюдяною, інколи — тупим перетасовуванням фактів або відношень. У кращому разі це реакція на середовище в рамках біхевіористичної формули S — R. У буденному житті людина без особливої цілеспрямованості набуває різноманітних звичок, що полегшують її соціальну комунікацію та операції з матеріально-речовим світом.

Теорстичний і практичний моменти діяльності з **духовним зростанням** людини дедалі більше **поляризуються**. Гострота їхніх суперечностей досягає великої сили вже в юнацькому віці. Але ще раніше вона виявляється у негативній формі, скажімо, в моральній партикулярності підлітків. Молодість робить перші спроби подолати найскладнішу суперечність людської істоти, і в цьому її можна назвати героїчним віком. Зріла людина знаходить зіткнення теоретичної та практичної поведінки насамперед у творчій діяльності.

Надзвичайна своєрідність обох видів поведінки робить їх дуже складними у спробах поєднання, трансдукції. Нерідко молода людина, що закінчила технікум або інститут, зіткнувшись з практичною ситуацією виробництва, пересвідчується в тому, що в ній нелегко розібратись. Ця непри-

стосованість свідчить про певні прорахунки при обранні професії, недоліки системи навчання.

Творчі суб'єктивні здібності людини (мова йде про **натхнення, інтуїцію, фантазію та мислення**) мають прямий стосунок до взаємин теоретичної та практичної поведінки. Інтуїція тяжіє до практичного інтелекту, мислення — до теоретичного, уява відіграє роль їхнього активного посередника. Вона охоплює і практичну інтуїцію (без належної здатності уявити складну структуру відношень матеріальних речей інтуїція не зможе розкрити свою практичну базу), і теоретико-ідеалізоване мислення (заповнюючи прогалини доказовості своєрідними образами, допомагаючи мисленню створювати абстрактні ідеали). У цьому — особлива роль уяви. Її формування, якщо воно буде належним, допоможе забезпечити найпідніший перехід, зв'язок, взаємну трансдукцію теоретичної та практичної поведінки, коли людина здійснює оптимальні перетворення дійсності — моральні, технологічні та інші, створює наукові, соціальні теорії тощо.

Практика висуває перед людиною певні суперечності, тому людина прагне до **теоретичного інтелекту**, щоб зрозуміти і розв'язати ці суперечності. Але теорія, з якою молода людина знайомиться у навчальному закладі, не підводить до безпосереднього розв'язання тих проблем, які бажано розв'язати. Оволодіваючи теорією та несвідомо емансипуючи її від **практичної дійсності** (інакше теорія розвиватися не може), людина стикається з іншим боком основного конфлікту, коли вона намагається перейти від теорії до практики.

На перешкоді **трансдукції теорії та практики** лежить їхня взаємна "боязкість". Адже ефемерність досягнень у рамках однієї форми діяльності відразу стає очевидною при переході до іншої. Ця найсильніша тенденція до поляризації інтелектуальної та практичної сфери може бути переборена тільки серйозною творчою роботою. Так розкривається основа для визначення смислу творчості.

Те, що відбувається в якійсь одній сфері діяльності, є не творчістю, а суб'єктивною або об'єктивною акцією. Ось чому процеси вираження та інтеріоризації як такі, що мають (кожний окремо) суб'єктивний та об'єктивний моменти, складають у сукупності рушійний вузол творчої діяльності людини, її оригінальності.

Проблема **двох форм людської діяльності** була предметом уваги філософів і психологів з давніх-давен. Надавали переваги тій або іншій формі діяльності (наприклад, німецький класичний ідеалізм та прагматизм), але їхня реальна взаємодія була розкрита найбільше у філософії марксизму. На жаль, у психології ця проблема ще не усвідомлюється як центральна в науковому розкритті психіки людини взагалі та її творчості зокрема.

Ми вже знайомі з висунутою ***Л.Фестінгером*** теорією **когнітивного дисонансу,** в якій йшлося про розбіжності теоретичної та практичної діяльності, а також про шляхи подолання цієї розбіжності, в чому виявляється активність людської діяльності взагалі і творчої насамперед. Людина має систему уявлень та знань про навколишній світ. Використовуючи

термін "**знання**" в широкому розумінні, Фестінгер відносить до нього і **знання як результат навчання**, і **погляди на світ**, а також **емоційне ставлення до світу**. Між елементами знання є зв'язки суттєві й несуттєві. Існують сфери знань, що мають відносно одна до одної певну автономність, існують зв'язки між знаннями, що роблять єдино можливим розуміння цих знань. Одні зв'язки між елементами знань переходять в інші. Знання змінюються під тиском дійсності. Людина прагне привести їх у відповідність з реальністю, але цьому протидіють життєві установки, погляди, звички, симпатії. **Між цими теоретичними і практичними відношеннями виникає дисонанс**, напруга, психологічний дискомфорт — гнітючий стан, якого людина прагне позбутися. Все це разом складає когнітивний дисонанс. Звільнення від нього може бути суттєве або паліативне — абстрагування, відвернення від реальності, ігнорування дисонуючих фактів і т. д. Можна також змінити погляди, поведінку так, щоб вони відповідали дійсності. На жаль, Фестінгер не розкрив прямий зв'язок теорії когнітивного дисонансу з принципами побудови теорії творчості.

Вітчизняні психологи й філософи (***Б.М.Теплов, С.Л.Рубінштейн, К.О.Абульханова-Славська*** та ін.) приділяли та приділяють велику увагу своєрідності **теоретичного і практичного інтелекту**, їхнього зв'язку та можливих переходів між ними. Це виражається, зокрема, в деяких варіантах **теорії інтеріоризації** та в теорії їй протилежній, яка передбачає наявність теоретичного аспекту вже в самій практичній дії. Проте в ряді випадків різницю між видами діяльності підміняють різницею свідомого й несвідомого мислення і тільки у зв'язку з цим торкаються проблеми творчості, здебільшого вирішення мислительних задач. Протилежність та єдність цих форм діяльності не береться як **основа для виникнення творчості**.

Розкриття загальної теорії психіки з головною суперечністю між волею та інтелектом відкриває можливість показати **виникнення видів творчості в історичній дійсності та в індивідуальному розвиткові людини**. Їх можна розуміти як спроби розв'язання цієї суперечності.

Запропоновану теорію творчості можна назвати **трансдуктивною** — в розумінні переходу, результативної взаємодії двох основних форм людської активності. Завдання полягає в тому, щоб віднайти ті умови (фактори), за яких відношення теоретичної та практичної діяльності стають відношеннями творчими, або інакше — як пов'язуються між собою протилежності теоретичної і практичної діяльності та оригінальності й комунікації. Отож до цих факторів слід віднести:

1) **поляризацію** цих форм діяльності, їх максимальне відособлення, і як результат — поява теоретичного мислення;

2) **примат практичної діяльності**, яка у взаємних переходах із теоретичною завжди залишається визначальною, а теоретична — похідною;

3) **службову роль теоретичної (інтелектуальної в цілому) діяльності**, покликаної усвідомлювати суперечності практичної, формувати ідеал та підстави для функціонування останньої;

4) **моральну діяльність** як визначальну з усіх форм практичної діяльності, як їхній головний підтекст.

Перші спроби наукового усвідомлення дійсності в індивідуальному розвитку людини є спробами найліпше обгрунтувати мотивацію поведінки. Початково це постає на рубежі юнацького віку та молодості, а далі набуває дедалі витонченіших форм виявлення та реалізації.

Теорія бісоціації у психології творчості. А. Кестлер (1905—1983)

Книга англійського новеліста, драматурга, вченого ***Артура Кестлера*** "*Творчий акт*", видана в Лондоні вперше в 1964 р., дістала високу оцінку світової наукової громадськості. Її визнано класичною за вкладом в науку про творчі здібності людини, їй надають великого практичного значення для виховання творчої індивідуальності. Цю книгу у великій мірі документовано історією наукових відкриттів і аналізом художніх творів. Якщо врахувати, що Кестлер не лише виявляє здібності до творчості у людини, а й знаходить її багатоманітні прояви у тварин, включаючи найпростіші інстинктивні форми поведінки, а також бачить своєрідні форми творчості у морфогенезі, нейрогенезі і т.д., то цілком очевидно, що перед нами серйозна спроба створення енциклопедії творчого процесу.

У першій частині книги пропонується **теорія творчого акту**, що інтерпретує **свідомі й несвідомі процеси**, характерні для наукового відкриття, художнього твору і комічного натхнення. Автор прагне довести, що всі види творчої активності мають у своїй основі загальний принцип. Мета другої частини книги — показати, що певні основні принципи творчої оригінальності властиві всьому органічному світові — від заплідненого яйця до зрілого мозку творчої індивідуальності.

Логічна основа таких творчих процесів, як діяльність гумориста, наукове відкриття, художня творчість, єдина. Вона полягає у **відкритті прихованих схожостей.** Проте "емоціональний клімат" різний в усіх трьох випадках. Науковий факт емоційно нейтральний. Комічному та поетичному образам властиві емоції різного роду. Автор прагне показати, що творча активність є тривалентною, тобто вона може входити у сферу гумору, наукового відкриття або мистецтва. Не існує високого вододілу між наукою та мистецтвом. Універсальна людина Відродження належала їм обом. Крім того, психологічні переходи між науковим відкриттям і винаходом комічного твердо не визначено. **Механізм створення гумористичної ситуації** властивий усім видам творчої активності.

Кестлер указує на два шляхи запобігання рутини мислення та поведінки. Перший — це **занурення в уявний або мрійливий стан**, в якому раціональне мислення припинено. Другий — це **втеча від нудьги, застою, інтелектуальних утруднень та емоційних фрустрацій,** але втеча у протилежному напрямку. Про неї свідчить спонтанний спалах інсайту (осяяння), який показує добре відому ситуацію в новому світлі і дає нову відповідь на неї. **Бісоціативний акт** пов'язує раніше відокремлені матриці досвіду і робить зрозумілим те, що треба усвідомити, оживити відразу в кількох планах. Перший шлях втечі є регресією більш примітивних рівнів відображення дійсності, наприклад у характері марень; другий — піднесенням до нових, більш розвинених рівнів відображення. Будучи зовні протилежними, ці два напрямки виявляються внутрішньо пов'язаними.

Якщо дві незалежні матриці сприймання або мислення взаємодіють одна з одною, результат, як вважає Кестлер, є або колізією, що завершується сміхом, або їх злиттям у новому інтелектуальному синтезі, або їх зіставленням в естетичному досвіді.

Аналізуючи логіку гумору, його емоційну динаміку, Кестлер висуває таку тезу: раптова бісоціація двох звичайно непорівнюваних матриць завершується переводом думки від одного асоціативного контексту до іншого. Емоційний заряд розповіді не може бути перенесений, тому що має велику інерцію та опір. Відкинута розумом, напруга емоцій знаходить собі вихід у сміху. Комічна техніка має три головних критерії: **оригінальність, виразність** та **економію**. Ці критерії виконують найважливішу роль у техніці наукового мислення та художньої творчості.

Те, що вирізняє гумор, відкриття та художню діяльність, пов'язується насамперед з **емоціями**, їхньою своєрідною участю в цих трьох бісоціативних процесах. Відкриття емоційно нейтральне, але це не означає, що в ньому зовсім немає емоцій. Це було б рівнозначно апатії. У відкритті тонко збалансовано і сублімовано суміш мотивацій, в якій самоствердження підпорядковано пізнавальній меті. Разом з тим у відкриттях розумові тонкощі про таємниці природи мають піддаватися суворій об'єктивній перевірці. Є дві форми прояву емоцій у момент відкриття, що відображає полярність мотивацій. Перша — "еврика!" — свідчить про вибух напруги. У другій формі відбувається повільний поступовий катарсис емоцій, що саморозгортаються, — спокійне, споглядальне захоплення відкритою істиною, тісно пов'язаною з художнім досвідом краси.

Творчий акт гумориста полягає у злитті двох звичайно непорівнювальних матриць. Наукове відкриття може бути описане в таких же термінах — як безперервне взаємопроникнення (злиття) матриць думки, які раніше не виступали в порівнянні.

Відкриття полягає в **установленні аналогій, яких ніхто перед тим не бачив**. Соломон відкрив аналогію між шиєю Суламіфі та слоновим бивнем. Шимпанзе Султан у дослідах ***В.Келера*** відкрив, що гілку дерева можна вмістити в інший функціональний контекст. Кестлер встановлює загальний

план відкриття для тварин і людини, проводячи паралель між відкриттями Султана і Архімеда.

Акт відкриття має **деструктивний** і **конструктивний аспекти**. Відкриття має зруйнувати затверділі схеми розумової організації, щоб досягти нового синтезу.

Даючи детальний аналіз ряду відкриттів в науці, Кестлер бере участь в обговоренні проблеми про **роль несвідомого компоненту** в процесі цих відкриттів. Він зазначає, що тимчасове усунення свідомого контролю звільнює розум від певного примусу, необхідного для досягнення дисциплінованої рутини думки, але такого, що є перешкодою для творчого стрибка. В той же час інші типи діяльності на більш примітивних рівнях розумової організації набувають значної активності. Перша частини цієї тези вказує на дію відмови, друга — на акт сприяння. Доцільно нагадати про подвійний аспект евристичної дії — деструктивно-конструктивний характер усіх великих революцій в історії думки.

Особливості підсвідомої роботи, відображені у сновидіннях, полегшують бісоціативний зв'язок. Пояснюючи це, автор розкриває в психоаналітичному дусі такі його механізми, як конкретизацію та символізацію. Карикатура використовує ту ж психологічну **техніку синтезу**, яку використав ***Кекуле*** у своєму відкритті. ***Гутенберг*** скомбінував техніку винного пресу для створення друкарських відбитків. ***Кеплер*** "оженив" фізику та астрономію. ***Дарвін*** пов'язав біологічну еволюцію і "боротьбу за існування".

Кестлер малює таку картину **виникнення нових творчих синтезів**. Вербальне свідоме мислення виступає підпорядкованим у вирішальній фазі творчого акту. Мова стає ширмою між мислителем і реальністю. Ось чому справжнє відкриття виникає там, де кінчається мова. Мова здебільшого пов'язується зі свідомим. Несвідоме функціонує поза мовним процесом. Дослідження ***Гадамара*** серед провідних математиків Америки виявило, що практично всі вони уникають використання в розумі не лише слів, а й алгебраїчних та інших знаків. Цей оригінальний мислитель застосовував у своїй роботі своєрідний метод, який може бути правилом і для інших галузей науки. Підкреслення Гадамаром ролі спонтанної інтуїції, впливу несвідомого, раптових стрибків, які важко збагнути, вказує на те, що роль суворої раціональної думки в науковому відкритті дуже переоцінено починаючи з часу Просвітництва. Всупереч ***картезіанському*** упередженню багато свідомості у нашій вірі, за словами ***Ейнштейна***, це крайній випадок.

Свідомість має різні рівні. І тільки частина нашої багаторівневої активності в кожний момент освітлюється променем звуженої свідомості. Але це ще не дає відповіді на питання, як свідомість здійснює керівництво інтелектуальними процесами.

Кестлер зауважує, що **несвідомі автоматизми** не слід змішувати з **несвідомою інтуїцією**. Створення і поступова автоматизація навичок різного роду — мускульних, перцептивних, мислительних — усе це вияв принципу економії. Контроль здійснюється автоматично, поза свідомістю, і

за постійних умов стратегії дій стає стереотипним. Кестлер називає це низхідним потоком розумового руху.

У звичайному **рутинному мисленні** ми виявляємо стереотипну поверховість нашого розуму, оперуючи в сутінках периферійними сферами свідомості. Часто згадувана метафора ***Гальтона*** про "передпокій", з якого ідея викликається у "приймальну залу" розуму механічно-логічним шляхом, виявилась неадекватною. Цілеспрямоване мислення в такому випадку може бути дорівняне до уважного розглядання пейзажу за допомогою звуженого зору — буде це панорама, шахова дошка чи "внутрішній пейзаж". Ті елементи досвіду, які мають стосунок до мети операцій, будуть виділятись як "члени" матриці, а решта — відходити на задній план. Таким чином, перша дія в рутинному підході до проблем є "лаштуванням" коду, призначеного для вирішення завдання на основі уподібнення з ситуаціями, що мали місце в минулому. Це приводить до виникнення матриці, яка передбачає попередній відбір можливих операцій. Актуальні операції залежать від стратегії, що керується зворотним зв'язком, і породжується емоційним втручанням.

Проте проблеми, які приводять до оригінальних відкриттів, не можуть бути вирішені такою грою, тому що матриці, застосовані в минулому до проблем аналогічної природи, стають неадекватними за нового характеру ситуації, нових даних або нового типу питання. Пошук ключа до розгадки, "відмикання" блокованої проблеми відбувається в декількох планах за участю несвідомих процесів на різних рівнях психіки.

Ці стародавні, "квазіархеологічні" шари розумової ієрархії утворюють незалежний світ, яким він був колись та відгуки й відблиски якого ми бачимо у сновидіннях. Існування цього світу становить історичне досягнення, яке дає вказівки на факти розумової еволюції. Ці факти не слід змішувати з автоматизованими уміннями, які, колись утворившись, функціонують несвідомо в сенсі інтелектуальної економії. Ці шари розуму краще називати **підсвідомими,** протиставляючи їх процесам несвідомим. Підсвідоме функціонує нижче лінії шкали свідомості. Кестлер зазначає, що ***фрейдистські*** зауваження до слова "несвідоме" призводять до понятгєвої плутанини.

Період інкубації нагадує такий стан, коли людина відходить назад, щоб надалі стрибнути вперед. Як і у стані марень, тут коди логічного мислення припинено. Це приводить до тимчасового звільнення людини від тиранії вербальних концептів, аксіом, наказів, властивих певним способам мислення. Це дає змогу розуму скинути гамівну сорочку звичок, відкинути суперечності, розучитися й забути, щоб відчути в цих змінах велику плинність, багатобічність і навіть легковажність розуму.

Повстання проти примусу, необхідного для досягнення порядку й дисципліни погодженої думки, сприяє творчому стрибку. Це симптоматично як для генія, так і для дивака. Те, що їх відрізняє, це **інтуїтивне керівництво:** ним володіє тільки перший. ***Пуанкаре*** висунув гіпотезу щодо цього керівництва. Він уявив собі образну картину: в підвальному приміщенні стоїть машина, що автоматично перемішує досвід. Це — механістичне по-

яснення. І все ж глибинна гра розуму була інтерпретована як така, що має вищою мірою софістичну, умоглядну й дотепну природу, хоч правила його діяльності неформально логічні.

Мрійник, фантазер постійно бісоціює несумісні в стані неспання елементи з різних площин досвіду. Він прагне до переходу без будь-яких упереджень від матриці до матриці, часто не усвідомлюючи цього. В його самосвідомості бісоціативна техніка гумору і відкриття відображається лише своєю поверхнею, як дерева в ставку. Найбільш плідна ділянка нагадує тонкий берег — пограничну сферу між сном і повною усвідомленістю, де матриці дисциплінованої думки вже оперують, але ще не в такій мірі затверділі, щоб заважати подібному плину уяви.

Кестлер розглядає різні **бісоціативні прийоми**, в яких "сватівська" активність несвідомого виявляє себе у вигляді підстановки замість точних словесних формулювань тьмяних візуальних образів, символізації, конкретизації, персоніфікації, а також у злитті форми і функції, зміні виразу, перестановці, керівництві виникаючими аналогіями. У буденному житті людей ці форми розумової активності виявляються штурвалом, який спрямовує до інтимної особистої мети. А в час натхнення у митця або вченого вони приводять до творчих досягнень.

Розкриття істини, раптове виникнення нового, **осяяння є актом інтуїції**. Остання приводить до появи давніх знахідок або короткого ланцюга міркування. Дійсно, така інтуїція може бути уподібнена ланцюгу, в якому тільки початок і кінець доступні поверховому споглядання з боку свідомості. Звичка та оригінальність у такому випадку перебувають на протилежних напрямках, тяжіючи відповідно до свідомих і несвідомих процесів. Перетворення навчання на звичку і автоматизація майстерності утворюють низхідну течію. В той же час висхідний рух полягає в "оживляючих пульсаціях", що йдуть із глибин психіки, і прямує до значних творчих досягнень.

Творчо нове може бути розташоване по серіях. Вони починаються від помилкових, недостатньо зрілих інтеграцій і спрямовуються до якого-небудь значного відкриття, тобто до постійного змішування матриць у повторних дослідах, що приводить до виникнення ряду сполучних ланцюгів між ними. Нарешті виникає раптове осяяння у "спонтанному" відкритті, що спалахнуло від іскри несвідомої інтуїції або в процесі спостереження, або в комбінації обох. Так, нові синтези виникають в оригінальних мислителів за допомогою бісоціації в минулому не пов'язаних матриць. Можна ще додати приклади про злиття двох галузей науки, які раніше розвивалися незалежно і, здавалося, не мали між собою нічого спільного. Прогрес науки — це відкриття на кожному кроці нових правил, які поєднують те, що довгий час здавалося непоєднуваним. У зв'язку з цим Кестлер посилається на роботу ***Ф.Бартлетта***, в якій лише іншими словами розкривається основна теза викладеної теорії: "Бісоціація — суть творчої активності".

Інтеграція матриць не є простою операцією складання. Це процес

взаємного проникнення і запліднення, в ході якого обидві матриці підлягають своєрідному перетворенню.

У процесі **"наукової еврики"** в минулому не пов'язані компоненти вступають у зв'язок. Це ж стосується і **поетичної знахідки**, наприклад, вдалого порівняння. Різниця полягає в тому, що у першому випадку продукт абстрактний, а в другому він має чуттєву природу. Це тлумачення збігається з поглядами ***В.Вундта***. В обох випадках спалах спонтанного осяяння завершується емоційним катарсисом. Правда і краса постають як взаємодоповнюючі аспекти неділимого досвіду. Відмінність між ними — лише в мірі об'єктивної істинності, і вона виникає як результат творчої дії. Остання в обох випадках є стрибком у темряву, де вчений і митець рівною мірою залежать від їхніх пошукових інтуїцій. Оригінальність генія полягає в переміщенні уваги на ті аспекти дійсності, які раніше ігнорувалися, у баченні певних явищ у новому світлі, у відкритті нових відношень і відповідностей. Як науковий, так і естетичний досвід є відношенням "єдності в різноманітному".

В наступній частині свого дослідження Кестлер розглядає загальну **генетичну основу творчості в науці і мистецтві**, починаючи дослідження цієї проблеми з розвитку структури клітини, її генезису, ембріонального розвитку істоти і т.д.

Той факт, що **створення художнього образу** і **наукове відкриття** виводяться з несвідомих джерел, вказує на те, що суттєвим аспектом усієї творчої активності є регресія до ранніх онтогенетичних і філогенетичних рівнів, втеча від стримуючих моментів свідомого розуму з наступним звільненням творчих можливостей, перехід до нейтральної еквіпотенціальності в регенерації структур і функцій. Вчений, вражений суперечливими фактами, митець — чуттєвими стимулами і пацюк — хірургічним втручанням, володіють на різних рівнях однією і тією ж надгнучкістю, що дає можливість здійснити "адаптації вищого ґатунку", що рідко трапляються у звичайному рутинному житті.

Біологічна еволюція видів приводить до застою, в той час як розумова еволюція продовжує розвиток. Як її засіб виступає творча індивідуальність. Процес "еврики" є розумова мутація, продовжена соціальною спадковістю. Її біологічним еквівалентом є генетичні мутації, що підносять існування видів по еволюційній шкалі. Період інкубації можна порівняти з катаболічною фазою в регенерації органу. Перша звільнює доконцептуальні, інтуїтивні спроби ідеації від чуттєвості, навіювань з боку свідомого розуму. Остання приводить в рух ембріональний процес росту, що в рівній мірі перешкоджає дозріванню організму. Контактне керівництво нервами в напрямку їхнього робочого органу і оживлення інших пренатальних умінь передбачає спокусливі паралелі до несвідомих градієнтів і стародавніх "водних шляхів", що опосередковують глибинну зустріч ідей.

Далі автор розглядає творчість на матеріалі інстинктивної поведінки, навчання і вирішення проблем. Викладаючи теорії навчання за ***І.П.Павловим*** та ***Дж.Вотсоном*** як теорії біхевіористичні, Кестлер заявляє,

що оригінальність і творчість не стали предметом їхніх досліджень. У працях *Скіннера* слово "інсайт" також не трапляється, а техніка вирішення проблем у нього така ж, як і у Вотсона. *К.Галл* висунув виразний постулат, що відмінність у процесах навчання в людини і пацюка більше кількісна, ніж якісна. Як зауважує Кестлер, "замість антропоморфічного погляду на пацюка американські психологи пропонують пацюкоморфічний погляд на людину". Поворот, на його думку, відбувся з виникненням гештальтпсихології, насамперед досліджень *Келера, Дункера* та інших, де предметом аналізу виступає той же бісоціативний процес.

Як же стає можливою бісоціація? Відповідь на це запитання можна отримати при порівнянні її з асоціацією — явищем прямо протилежним. Асоціативне мислення є вираженням звички. Воно може бути жорстким або мінливим, з широкою адаптованістю. І все ж воно залишається звичкою в тій мірі, в якій спостерігаються певні незмінні правила діяльності. Асоціація ж як вправа майстерності відрізняється від навчання, яке характеризується набуттям нових умінь, і від бісоціації, яка є комбінацією, перетасовкою і переструктуруванням умінь.

Термін "бісоціація" означає вказівку на незалежний, автономний характер матриць, які приводяться в контакт у творчому акті, в той час як асоціативне мислення оперує серед частин єдиної передіснуючої матриці.

Так, беручи факти з історії науки, можна згадати, що ідеї про природу магнетизму та електрики, тлумачення фізичних і хімічних явищ, теорії корпускул і хвиль розвивалися сепаратно як в індивідуальному, так і в колективному розумі, поки межі не було зруйновано. І це руйнування було спричинено не встановленням пробних зв'язків між окремими частинами сепаратної матриці, а шляхом амальгамації (сплаву) двох сфер у цілісну структуру та інтеграції законів двох сфер в уніфікований код великої універсальності.

Якщо два компоненти стають інтегрованими в один, важко уявити, що в минулому вони існували окремо. **Очевидність синтезу** оманлива. У цьому плані митець має кращу долю, ніж учений. Справжня творчість нового у мистецтві більш драматично очевидна і легше відрізняється від рутини практиціонерів, ніж у науці, тому що мистецтво (і гумор) оперують насамперед шляхом минущого зіставлення матриць, в той час як наука досягає своєї безперервної інтеграції підвищенням рівня її цілісності. Лоуренс Олів'є в *"Гамлеті"* сприймається і як Олів'є, і як Гамлет водночас. Але коли завіса падає, обидві особистості розділяються знову і не стають амальгамованими у вищій єдності, яку пізніше було скомбіновано з іншими у ще більш високій єдності.

У справжньому **творчому акті** — як у науці, так і в мистецтві — глибинні рівні психічної ієрархії, що нормально перешкоджають у стані неспання, відіграють вирішальну роль. Варто навести німецьке слово, яке позначає дію творення — schopfen (буквально: черпати воду відрами з криниці). Так, творець — це той, хто творить світ зі своєї власної глибини.

Такий термін більше пасує біблійному Богові, що творив із своєї власної суті, носячись над темними водами.

У випадку звичайної смертної людини джерела творчості слід шукати у **філогенетично та онтогенетично давніх, глибинних шарах її розуму**. Індивід може їх досягти шляхом тимчасової регресії до ранніх, більш примітивних та менш спеціалізованих рівнів розумового процесу. В цьому плані творча дія аналогічна процесові біологічної регенерації — звільнення генетичних задатків від стримуючого начала через дедиференціацію пошкоджених тканин. Таким чином творчий процес включає рівні розуму, розділені більшою відстанню, ніж в інших випадках розумової активності, виключаючи патологічні стани, які становлять відхід назад без наступного стрибка вперед. Емоційні прояви евристичного акту, раптове осяяння, що виникає при відреагуванні, і катарсис також свідчать про їхнє підсвідоме походження. Їх можна порівнювати з катартичним ефектом аналітичного методу, що вносить репресовані комплекси у свідомість пацієнта.

Переструктурування **розумової організації**, здійснене новим відкриттям, передбачає, що творчий акт має революційну, деструктивну сторону. Шлях історії вимощений її жертвами: відкидання "ізмів" мистецтва, "епіциклів" та "флогістонів" науки тощо.

Асоціативні вміння навіть софістичного роду, які вимагають значної зосередженості, не показують високих творчих рис. Їхнім біологічним еквівалентом є активність організму, що перебуває в стані динамічної рівноваги з оточенням — як відмінної від більш ефективних проявів його регенеративних можливостей.

Головну відмінність рис асоціативної та бісоціативної дії можна підсумувати в такому вигляді:

Звички	**Оригінальність**
оригінальність з обмеженою матрицею	бісоціація незалежних матриць
керівництво до- і позасвідомими процесами	керівництво підсвідомими процесами зі стриманістю
динамічна рівновага	активація регенеративних можливостей
ригідність змінних варіацій теми	вища мінливість ("відійти, щоб далі стрибнути")
повторення	новизна
консервативність	деструктивність — творчість

Такий короткий виклад теорії бісоціації Кестлера. Два моменти в цій капітальній праці заслуговують на увагу. Перший — сам творчий **принцип бісоціації**, протиставлений нетворчій асоціації. Другий — ті **умови, які створюють оптимальну основу для вільного перепланування та**

комбінування досвіду. Загальний смисл цих умов полягає у регресії до тих форм психіки (зокрема, період вільної дитячої фантазії, стан марення у зрілої людини тощо), коли творчі синтези виявляються найбільш можливими. Ці два моменти, що характеризують принцип і умови творчості, дуже важливі для її розуміння. Хоч вони вже були предметом уваги до появи праці Кестлера, проте останній розгорнув їх до рамок капітального дослідження. І все ж воно залишає нас без відповіді на основні питання творчості: чому відбувається цей синтез? що детермінує його спрямування? На ці питання можна відповісти лише в тому разі, коли до розкриття "формального" механізму творчості органічно приєднати змістову сторону духовного розвитку як усього людства в його історії, так і окремої людської індивідуальності.

Творчий шлях людини. Р. Роллан (1866 — 1944)

Ромен Роллан народився в Кламені (Бургундія) в сім'ї нотаріуса. У звичайній школі вивчав історію і теорію всесвітньої культури. Як фахівець з історії музики захистив у Сорбонні дисертацію "Джерела сучасного театру: історія опери в Європі до Люллі та Скарлатті". Створив оригінальні науково-художні дослідження "*Музиканти минулого*" (1908), "*Музиканти сучасності*" (1908), "*Газель*" (1910), "*Життя Бетховена*" (1903), епопею "*Жан-Крістоф*" (1904 — 1912), цикли "*Трагедія віри*" (1897 — 1899, 1913), "*Драми революції*" (1892 — 1902, 1909) та ін. У цих творах виражено пантеїстичну концепцію світу, природи і відповідні емоційні настрої та спалахи. Саме вони становлять душу Всесвіту, що виражається у творчих пристрастях. Останні для Роллана важать більше, ніж ідеї.

На початку століття Роллан створює три біографії — Бетховена, Мікельанджело і Льва Толстого, об'єднані у збірці "*Героїчні життя*". Автор оспівує втілення високого життєвого ідеалу, поетику боротьби за вічні моральні цінності.

Найбільш повно тема героїчного індивідуалізму виражена в 10-томному романі "*Жан-Крістоф*". Тут впізнається особистість Бетховена, перенесена в інше суспільство. Те, що Крістоф музикант, дає можливість Роллану показати вищий рівень духовності. Адже музика — найповніший вияв емоційної стихії, в ній міститься найглибша сутність світу. Крістоф найбільше виражає величну "феноменологію духу" творчої особи — від її народження до самої смерті. У романі постають визначні фігури — Гете, Баха, Бетховена. "Жан-Крістоф" пройнятий пафосом боротьби індивідуальності зі світом —

через ідею романтичного буття, втечу у суб'єктивне. Цей роман вартий окремого дослідження саме як **психологічний механізм феноменології духу**.

Вплив учення ***А.Бергсона*** на Роллана виявився і у філософській концепції твору, і в його художніх образах. Структура роману немовби виражає потаємні сили душі. Тут панують **психологізована абстракція**, повне звільнення від фатальних моментів, речового світу, який має підпорядковану роль. Стиль Роллана — справжнє торжество патетичності.

З величезної спадщини Роллана слід виділити одну його працю, в якій осягнено **єство людини**, найбільше — її психічне єство. Йдеться про "*Життя Мікельанджело*".

У цьому творі найглибшим чином виражено **суть людського існування**, яке має спиратися на існування іншого, щоб стверджуватись у житті. Але інший становить загрозу. Її не тільки слід уникати, а й ліквідувати самого іншого. Але приходить усвідомлення, що інший є моєю екзистенціальною опорою, тому, вбиваючи його, я знищую коріння мого існування, коріння мого буття. У цій субстанціальній подвійності (інший як опора мого буття, інший як смертельна загроза моєму буттю) криється уся кардинальна сутність людської психології. Все інше є третьорядне. Ця суперечність вводить людину в безмірні страждання, розкриття смислу яких — пряме завдання психології. Але, мабуть, наукове пізнання людини значно відстає від художнього.

Страждання виступає головним предметом ролланівського життєпису Мікельанджело. Він мав рідкісне щастя — бути створеним для боротьби і перемоги, і він переміг. Але митець не хотів перемоги. І в цьому також велич його героїзму.

Слід сказати, що **проблема героїчного** так чи інакше була предметом ролланівського відтворення великих творчих душ. Але справжній героїзм, пов'язаний із вічною проблемою "Я та Інші", є **страждальним**. Це має серйозну психологічну опору в бутті, а саме людське буття має смисл у зіставленні героїзму і страждання.

Мікельанджело був жертвою своєї геніальності. Вона жила в ньому як істота, всемогутня і всевладна. Тисяча радощів не варті однієї муки. Одинокість генія тут найвиразніша. Він створював навколо себе порожнечу. Він відчував себе одиноким навіть із самим собою, йому важко давався будь-який вибір.

Якось, їдучи верхи, Мікельанджело побачив гору, що підносилася над місцевістю. Його охопило бажання виліпити, витесати її усю, перетворити її в колоса, якого було б видно здаля мореплавцям... І це не примха творця, а бажання **злитися зі світом**, стикнутися з безконечним, перетворити увесь наявний матеріал у справу рук своїх, пережити абсолютне захоплення буттям.

Творити у світі людської несправедливості, жорстокості, ненависті — тож краще віддатися сну. "Мені дорогий сон. І ще дорожче мені, що я сам із каменю в той час, коли панують ганьба і злочин. Не бачити, не чути для мене велике щастя, а тому не буди мене, ох! Говори тихіше!" Поневолена

Флоренція відповідає на його стогін. Пограбування Риму, падіння Флоренції були жахливими. Виникає думка про самогубство. "Якщо самогубство взагалі дозволено, так це тому, хто, сповнений віри, живе бридким жалюгідним рабом".

Тут постає **суперечність у феноменології становлення духу.** Безмірний потяг до творчості — і думка покінчити з життям. І все це в одній людині, що має жадобу дійти до повного феноменологічного завершення. Моральне падіння світу — це не лише поштовх для здійснення буттєвого експерименту. Через ідею небуття ми пізнаємо смисл визначення світу і наше завдання в ньому.

Потяг до небуття дуже важливий в житті й творчості Мікельанджело. Нескінченні хвороби майстра складають підтекст його настрою. Папа Климент забороняє Мікельанджело під страхом відлучення від церкви працювати над іншими творами, крім гробниць Юлія II та Медічі, щоб зберегти здоров'я творця. Таким було екзистенціальне тло Мікельанджело, його безмірних творчих досягнень. Александр Медічі ненавидів Мікельанджело, і той змушений був покинути назавжди Флоренцію. В 1534 році він повертається до Рима і там перебуває до самої смерті.

Виступає своєрідний **феномен незавершеності творів** майстра. Протягом 21 року він не закінчив ні пам'ятник Юлію II, ні пам'ятник Медічі, ні ще декілька проектів. Він не завершив також поему, сповнену скорботи й жадоби смерті. Але й зовні завершений твір не є таким для його автора. І так до безконечності.

У другій частині свого твору про Мікельанджело, яка називається *"Зречення"*, постає співвідношення Любові та Віри. В цій любові не було нічого егоїстичного, нічого чуттєвого, це було містичне поклоніння красі Кавальєрі, дружба з Вітторією Колонне як палке сполучення двох у Богові. Це була і любов до ближнього. До любові у Мікельанджело було ставлення, споріднене ***платонівському***. Його полонила краса думок, слів, звуків, а найбільше — краса тіла. Красиве тіло було для Мікельанджело самим божественним, що являється у земній оболонці. "Він наближався до нього із тріпотінням, як Мойсей до неопалимої купини".

Це унікальний феномен — Мікельанджело **як митець і як людина**. Його розчарування своїми творами підтверджує це. Історія його останньої скульптури *"Зняття з хреста"* вже свідчить про байдужість автора щодо своїх творінь. Він продовжував працювати не для мистецтва як такого, а для віри в Христа, тому що його дух і його сила не могли не творити.

Після смерті Вітторії жодне значне почуття не осяяло його. Його стосунки з людьми зводилися до найнеобхіднішого. Він не пускав сторонніх у свій внутрішній світ — ні пап, ні світських володарів, ні навіть колег. Він жив одинокий зі своїми помічниками та домашніми тваринами. Як Гамлет, він сумнівався в усьому. Він відвертався від дії. "Я такий старий, що часто смерть тягне мене за собою за одяг. Коли-небудь моє тіло впаде, як ця свічка, і, як і вона, погасне світло мого життя".

В останні роки життя природа стала для Мікельанджело відрадою. Він

любить поле, гаї, біжить від омани міст. І в природі він шукає Бога. Його мистецтво дедалі ревніше прославляє Страсті Христові, а поезія занурюється в містицизм. Він зрікається мистецтва і кидається в обійми Розіп'ятого. "Ні живопис, ні скульптура не в змозі більше умиротворити душу, звернену до тієї божественної любові, яка простирає з хреста руки, щоб прийняти нас".

Смерть була очікуваною та жаданою. Він віддав свою душу Богові, а тіло — землі. І Роллан підсумовує: "Великі душі — як високі вершини: їх хлеще вітер, окутують хмари, але, піднявшись до них, дихаєш легше і повніше, ніж в іншому місці. Повітря тут має чистоту, яка омиває серце від бруду його, а коли розсіюються хмари, то бачиш себе піднесеним над людським родом. Середні люди не можуть жити на цих вершинах. Але зрідка нехай вони туди піднімаються... Там вони відчують себе ближче до Вічності, і далі вони зійдуть на рівнину життя з серцем, загартованим для повсякденної боротьби".

РОЗДІЛ 28

ЕКСТАТИЧНИЙ СМИСЛ ЕРОТИЗМУ

Гормічна психологія В. Мак-Доугалла (1871—1938)

Термін "гормічна" походить від грецького слова horme та означає спонукання, зрештою — спонукальний мотив до життя. А це є головною метою живого організму. Тому вихідною ідеєю гормічної психології є визначення **доцільності поведінки**, її цілепошукового характеру. Цим твердженням гормічна психологія виступила антагоністом психології як науки про поведінку.

Засновником гормічної психології був ***Вільям Мак-Доугалл***. Він народився в Англії, помер у США. Своє основне наукове завдання вчений бачив у застосуванні даних психологічної науки до наук суспільних.

Згідно з **гормічною концепцією,** інстинктивний потяг до цілі перебуває в живих істотах одвічно. Виходячи з цього постулату Мак-Доугалл досліджував суспільну поведінку людини, стверджуючи можливість успад-

кування набутих рис психіки. Мак-Доугаллу належить ідея гальмування як дренажу, що викликає відтік нервової енергії.

Зіставляючи дві концепції психічного — гедонічну та гормічну — в тлумаченні психічної активності організму, Мак-Доугалл вважає істинною саме другу концепцію, адже вона містить у собі **теологічний принцип**. Сутність своєї теорії Мак-Доугалл пояснює у судженні, яке здається на перший погляд тавтологічним. Він питає: "Чому та чи інша тварина або навіть і людина спрямовуються до тієї чи іншої мети?" І відповідає: "Саме тому, що в їхній природі все закладено споконвічно саме так". На думку Мак-Доугалла, це твердження має глибокий психологічний і світоглядний смисл.

Спостереження над різними видами тварин свідчать про те, що їхня **поведінка спрямована на пошуки цілей** різноманітного характеру. Це харчі, "товариші", певне природне середовище відповідно до певної пори року. У зв'язку з цим організм має уникати якихось обставин і разом з цим виявляти вчинки, які приводять до панування над живим світом, включаючи світ людей.

Кожна особина будь-якого виду тварин характеризується певною споконвічною суперечливою тенденцією та ставить цілі різного гатунку. Це стосується й людської природи, адже людина також має природні цілі, які визначаються її вродженими тенденціями. Цим фактом психологи не можуть нехтувати. Вони досліджують його, але нерідко зводять усі потяги до їх мінімального числа, насамперед говорячи про секс, страх, гнів (так звані могутні рефлекси). Деякі психологи вказують на первісні бажання, безумовні рефлекси, потяги, вроджені тенденції або схильності. Мак-Доугалл вважає, що серед цих та аналогічних термінів слово "**інстинкт**" краще, ніж інші, вказує на факти і проблеми, які він намагається аналізувати.

Гормічна психологія пропонує **вбачати за інстинктивними діями самі інстинкти**. За своїм змістом та за дослідницькою традицією слово "інстинкт" репрезентує таку дію живої істоти, що охоплює сукупність активностей цілісного організму. В результаті досягається та чи інша мета, властива даному виду. Цей інстинкт виявляють усі особини даного виду, і завдяки йому здійснюється пристосування до навколишнього світу. Інстинкт характеризується тим, що в ньому ще не відображено індивідуальний досвід живої істоти.

Мак-Доугалл зауважує, що довкола цього терміна протягом кількох століть виникло чимало спекуляцій. Крім того, що це слово позначає відповідну дію, воно ще й ніби вказує на щось невідоме, яке виражає себе саме в дії та спрямоване в бік окремої природної мети. Постає питання: що ж це за невідоме? Мак-Доугалл відкидає дві крайності у відповіді на це питання — вказівку на "перст Божий" та ідею ролі "рефлексу нервової системи".

Мак-Доугалл указує на те, що **гормічна активність є енергетичною** за своїми проявами та суттю. Енергія ця виявляється вже в хімічних процесах узагалі і в процесах фізіологічної хімії зокрема. Але цю активність навряд

чи можуть тлумачити гіпотези, що постають у фізичних науках, сучасних Мак-Доугаллу. Тому гормічна психологія відмовляється спиратися на них, хоч і використовує деякі їхні положення.

Мак-Доугалл перелічує важливі факти, які можуть сприяти з'ясуванню **природничих засад гормічної психології**: а) прояв енергії спрямовується такими каналами, які дають змогу організмові досягти життєвої мети; б) ця спрямованість підсилюється когнітивною активністю, усвідомленням життєвих цілей, проте не досить повним щодо навколишньої ситуації та мети; в) активність, яку було ініційовано за посередництва когнітивної активності, триває доти, доки ціль не буде досягнуто; г) коли ж ціль досягнуто, активність вичерпується; д) досягнення мети, рух уперед викликають емоції, які формують позитивний життєвий досвід. Водночас недосягнення мети викликає страждання й незадоволення.

Ці положення показують, що **гормічна активність** має переважно **ментальний характер**. Вона містить у собі **пізнавання** та **усвідомлення**, які цю активність спрямовують. У результаті цієї активності організм отримує **задоволення** або **незадоволення**. Згідно з теорією Мак-Доугалла, ці три засадничі сторони гормічної активності можна лише констатувати завдяки абстрагуючій силі дослідницького мислення; в самій же природі вони не відокремлені. Гормічна активність виявляється тільки в живих організмах або природних утвореннях, які мають складну організацію. За традицією їх називають **монадами**. Жива клітина є найпростішою формою, в якій монади виступають як істоти, що сприймають.

Згідно з гормічною теорією, життя завжди супроводжується розумом. Мак-Доугалл навіть припускає, що певні зародки розумної активності вже мали місце в неорганічних формах, з яких виникли форми органічні.

Головні засади гормічної психології її фундатор сформулював у книзі "*Вступ до соціальної психології*" (1908). Автор намагається покласти психологічні явища на природничий грунт; при цьому він зауважує, що вищі психічні функції, такі як інтелект, свідомість, — це лише засоби на службі в інстинктів. Психіка має ціль у самій собі, тому гормічна психологія є антиподом біхевіоризму, представники якого бачать ціль діяльності у зовнішньому середовищі. Зовнішню доцільність гормісти замінили доцільністю внутрішньою, за їхнім висловом — "**внутрішньою телеологією**". Так виник новий предмет дослідження, а саме мотивація.

Розкриваючи ідею внутрішнього телеологізму, Мак-Доугалл оголошує, що стоїть на позиціях загальнобіологічної концепції ***Ч.Дарвіна***. Визнаючи правильність ***фрейдівських*** настановлень щодо ролі потягів і несвідомого у психічному житті, прихильники гормічної психології, проте, виступають проти надання лібідо вирішального значення у поведінці живої істоти. Згідно з положеннями гормістів, поведінка стає свідомою, коли постає її ціль, ситуація з її сприятливими і несприятливими компонентами і прогнозуванням результатів дії. Доцільність поведінки Мак-Доугалл бачить на всіх рівнях розвитку живих істот.

Свою психологію Мак-Доугалл називає також **динамічною**, теоретичну сторону якої він спеціально досліджує у праці "*Енергія людини. Засади динамічної психології*" (1932).

Психологія "другої та першої статі". Моє буття у зв'язку з буттям іншого. С. де Бовуар (1908—1986)

Своєрідний внесок французької письменниці й філософа ***Сімони де Бовуар***, дружини Ж.-П.Сартра, у розвиток екзистеціальної психології полягає насамперед у висвітленні взаємостосунків чоловіка і жінки з певною науково-популярною відвертістю.

Статеве визначення людини розкрито у творах Бовуар досить усебічно: в плані історичної психології, психології вікової, індивідуальної, особистості, психології творчості і т.д. Її перу належать автобіографічні твори: "*Мемуари гарно вихованої дівчини*" (1958), "*Сила зрілості*" (1961), "*Сила речей*" (1963), "*Душа легше смерті*" (1964), але найбільший інтерес становить психологічне дослідження "*Друга стать*" (1944).

Бовуар аналізує взаємозв'язок статей, використовуючи і критично обмірковуючи підходи психоаналітичні, структурно-антропологічні та ін. Вона дає своє оригінальне тлумачення суперечності жіночого існування — природного та особистісного — на грунті моралі екзистенціалізму. Аналізується протиставлення жіночого і чоловічого. "**Вона**" історично виступає як "інше", а "**він**" як суб'єкт та абсолютне число. Мабуть, у з'ясуванні історично складених стосунків, і на це звертає увагу Бовуар, суттєво допомагає розгортання теми "Пан і Раб" у "*Феноменології духу*" **Гегеля.**

У зв'язку з цим слід було б поставити більш точно питання про взаємозалежність у відношеннях чоловіка і жінки, про характер пізнання однієї статі іншою, про їхню реальну взаємодію на різних рівнях стосунків. Гегель зазначав, що існує серйозна діалектика у відношеннях між Паном і Рабом: як раби залежать від панів, так і пани залежать від рабів, адже останні створюють для них умови життя не тільки матеріального, а й ідеального змісту. Цю тему порушує і Бовуар, але робить наголос більше на залежності **жіночої статі** від **чоловічої**, не вбачаючи того, що характер живої взаємозалежності завжди позначається діалектичним зв'язком.

Чоловік має більшу фізичну силу, жінки — більше краси, умовно кажучи, фізичної. Характер **поневолення** однієї статі іншою має ці дві підстави — **фізичну силу** і **фізичну красу**. Тому однобічно говорити про

характер поневолення жінки чоловіком немає підстав, адже сам поневолювач є поневоленим поневолювати, тобто перебуває у рабстві. Пан, який поневолює, зосереджує на цьому поневоленні всю свою психіку і сам є поневоленим.

Бовуар подає **енциклопедичний** огляд та аналіз відношень чоловіка і жінки — від ідеальних до суто тілесних, від біологічного тлумачення до психічного й філософського. Вона висвітлює історичну психологію, акмеологію та екзистенціальну філософію цього питання. І хоч насамперед її цікавить доля жінки в історично-суспільному плані, у всебічному розгляді цього питання вона зачіпає й чоловічу стать, а головне — різнобічність стосунків між статями. Розкриваються найголовніші рівні цих стосунків, що з'ясовується на цілому каскаді цінностей, які уособлюють дві статі.

Сувору теорію у всеозброєнні діалектичного методу Бовуар органічно поєднує з художнім викладом проблеми. Це своєрідна риса екзистенціального психолога, а не просто популяризатора загальних положень.

Ідея краси обох статей передбачає **ідею всезагального, особливого та одиничного**, яке є індивідуально-неповторним. Через це останнє "просвічується" всезагальна природа ідеалу краси, що має трансцендентальний характер. **Любов є і способом, і смислом визнання іншого.** Предмет любові є саме **Інше.** Воно протистоїть закоханому суб'єктові і разом з тим прагне злитися з ним. Це протистояння спрямоване проти зникнення сил індивідуальності в іншому. Отже, в любові постають дві грунтовні тенденції: **самозаперечення** і зникнення в іншому та **відстоювання своєї самості** саме в екзистенціальному смислі. Це є головною суперечністю любові і разом з тим — моделлю буття взагалі.

Саме любов розкриває всю **драматургію людського буття**, яка випливає із необхідності бути самим собою в самодостатньому існуванні. Однак тут постає підсвідоме усвідомлення того, що бути самим собою, перебувати в індивідуальній самодостатності неможливо, ущербно. Треба пов'язати себе з іншим, з іншою статтю через трансцендентальну красу в її чуттєвому індивідуалізованому вияві. Відтак статеві стосунки, які є тілесним зосередженням любові, її "згортанням", як сказав би ***М.Кузанський***, а не просто чуттєвим акме, пов'язують двох осіб у страждальному екстазі — статевому злитті, коли кожний у самозабутті, зливаючись з іншим, відчуває лише свої статеві відчуття оргазмового гатунку. Саме в цьому акті людина ніби зникає в іншому, перебуває у його полоні, забуває, втрачає себе і разом з тим, головним чином, перебуває у полоні гостроти саме свого відчуття і знає себе лише через оргазмовий стан. Після його завершення раптом яскраво усвідомлюється одноосібність буття, людина хоче наповнити його духовним змістом, щоб **відчувати і продовжувати зв'язок з іншим.** Тоді постають морально-духовні відношення, які мають перебороти відчуження, вичерпаність після статевого акту.

Втрата самостійності в іншому вимагає вироблення моральних стосунків, які розвинули б у повному змісті втрачену самостійність особистості. Моральні стосунки між чоловіком і жінкою мають свій головний предмет у

тому, щоб **уберегти себе** на статевому тлі від втрати самості і постати перед Іншим як самодостатній, а не ув'язнений Індивід. Юнацька дружба має ті ж засади, але вона зникає зі зрілістю людини, коли постають індивідуалізовані риси Іншого і ніщо більше не може з'єднувати людей. Навпаки, кохання, любов, з точки зору гідності особистості, мають органічно поєднати дві статі і разом з тим показати можливість піднятися до загального гуманного ідеалу.

Бовуар наголошує переважно на тому, що у сполученні статей жінка, як стать слабка, терпить поразку (незважаючи на відповідні тлумачення феміністичного характеру). З погляду екзистенціальної філософії поразка завжди виступає обопільною, адже люди у взаєминах мають поступитися своєю індивідуальністю. Саме риси людини як такої, що піднімається над обмеженістю статі, зберігають людську гідність, і саме з позиції збереженої гідності люди різної статі мають вступати в договірно-правові та природно-статеві відносини. Особистість як самозавершена людина та людська стать, яка все ж визначає особистісні риси, мають бути поєднані.

Резюмуючи свої думки, Бовуар зауважує, що у зіткненні обох статей в обмін на свободу жінки дарують фальшиві скарби так званої жіночості. Кожна стать — це кін, на якому розігрується драма плоті й духу, скінченності й трансцендентності. І на чоловіків, і на жінок чатує смерть, і вони над усе потребують одне одного. Свобода цілюща і для чоловіків, і для жінок, і якщо вони скористаються з неї належно, то більше не буде підстав сперечатися щодо якихось привілеїв, і між ними виникнуть братерські стосунки.

Ні, між двома статями є зв'язок, який реалізує істинну безконечність, стверджує безсмертя. Існує **"вічно жіноче",** як існує й **"вічно чоловіче"**, хоч Бовуар трохи глузливо використовує ці поняття. Але саме у **взаємному тяжінні** чоловіка і жінки реалізується **вічність** — і не просто у породженні потомства, а у **почутті вічності**, коли чоловік і жінка йдуть взаємно назустріч, залишаючись самими собою, і в акті любові переживають вічність. Вона не десь у потойбічному майбутньому, а існує вже тепер і долає уявлення про неминуче знищення. В іманентності любовного поривання виявляється трансцендентність людського буття, в якій реально здійснюється його справжня вічність.

І раптом несподіване визнання Бовуар: залежність, нижче становище в суспільстві, знедоленість надають жінці неповторної окремішності, створюють неповторний **жіночий характер,** і цього ніхто не може заперечувати.

А ось чудове резюме: суперечності між плоттю і духом, минулим і вічним, запамороченням іманентності і покликом трансцендентності, повною втіхою і повним забуттям ніколи не зникнуть; у сексуальних стосунках завжди матеріалізуватимуться напруження, страждання, радість, поразки і тріумф. Визнаючи одне одного суб'єктом, кожен залишиться для іншого **іншим;** рівність стосунків не знає тих див, які виникають через поділ людства на дві статі: бажання, володіння, кохання, мрій, прагнень.

Тут пригадуються безсмертні рядки ***шекспірівської*** п'єси *"Упокорення*

непокірливої", де кожній статі надано певної ролі, і в їхній грі-взаємодії постає чудова гармонія, що значно вище будь-яких філософських, етичних, психологічних, соціокультурних дефініцій. Із цих рядків слід починати новий цикл міркувань, сповнених істини психології. Катаріна дає настанови своїм подругам, інтуїтивно вирішуючи велику проблему подружнього життя:

Не для того ли так нежны мы и слабы,
Неприспособлены к невзгодам жизни,
Чтоб с нашим телом мысли и деянья
Сливались в гармоничном сочетанье...

Чужую роль играть мы не должны.
Умерьте гнев! Что толку в спеси вздорной?
К ногам мужей склонитесь вы покорно;
И пусть супруг мой скажет только слово,
Свой долг пред ним я выполнить готова.

Суб'єктивність та її самопізнання на тлі цивілізації: божевілля і сексуальність. Герменевтика суб'єкта. М. Фуко (1926—1984)

Ідея психології самопізнання є суттєвою стороною **принципу післядії**. З самопізнання починається взагалі психологія, ним вона і завершує безконечну кількість культурологічних кіл у пізнанні людиною самої себе.

Мішель Фуко, якого вважають класиком сучасної філософії, зробив самопізнання однієї з головних тем своїх філософських та культурологічних міркувань. Розвідки Фуко мають тісний зв'язок з етикою, педагогікою, а може найбільше — з психологією. Принаймні, Фуко у перетині різних культурологічних аспектів досягає всебічної постановки питання. Це дає можливість психологам знайти нові проблеми самопізнання. Та головне — реабілітувати його як важливий метод психології, а зрештою і єдиний, адже всі інші методи можуть бути продуктивними лише спираючись на нього.

Фуко народився в м.Пуатьє (Франція). Викладав у багатьох університетах світу, був директором Французького інституту в Гамбурзі, мав кафедру в найбільш престижному закладі — Колеж де Франс. Його курс лекцій, прочитаний там у 1982 р., стосується проблеми герменевтики суб'єкта.

Фуко є автором книг "*Божевілля і цивілізація*" "*Історія божевілля у вік Розуму*", "*Порядок речей*", "*Народження клініки*" "*Дисципліна і покарання*", а також "*Історія сексуальності*"

Герменевтика суб'єкта. Заклик до **самопізнання** Фуко пов'язує з вимогою виявляти турботу про самого себе. При цьому самопізнання тлумачиться як **окремий випадок турботи про себе**, як конкретне її застосування. Цей принцип був властивий ***Сократу*** в його ставленні до своїх учнів. Фуко намагається розкрити ідею, згідно з якою турбота про себе є основою належної повсдінки в будь-якій формі активного життя, котре відповідає принципам духовної раціональності. Концепція турботи — **епімелейї** (що виступає у філософії ***Філона, Плотіна, Григорія Нісського)*** — це є певний образ дій аж до переображення самого себе. Згодом західна думка перенесла центр ваги на турботу про інших людей, про все, що існує в світі.

Причина такої зміни акцентів — у негативних побіжних відтінках значення турботи і самопізнання, у нездатності мислителів запропонувати суспільству **позитивну мораль**. Правда, картезіанство знову вказало на самопізнання як на основний шлях осягнення істини. Вона освітлює суб'єкт, дає йому можливість здійснитися, реалізує його буття. Істина також передбачає трансформацію суб'єкта, яка в сучасному світі пізнання стає єдиним способом осягнення істини. Але тепер істина не може служити порятунком для суб'єкта, адже вона більше не діє на нього. Вона стає автономною рушійною силою пізнання. Ще у ***Спінози, Канта, Гегеля, Шопенгауера*** та ***Ніцше*** Фуко знаходить структуру такої духовності, яка ставила питання: як має перетворюватися суб'єкт, щоб відкрити собі шлях до істини? Те ж певною мірою стосується також марксизму і психоаналізу.

Фуко вказує на "золотий вік" існування турботи про себе і культуру свого "Я" (I — II ст. до Р.Х.). Це не збігається з "осьовим часом", за К.Ясперсом, а мало б збігатися, якщо Фуко і він говорять правду. Лише віддаючи свою працю іншим, можна піклуватися про себе. Але це є рабство, яке тягнеться надто довго. Турбота про себе приводить до вміння управляти іншими. Має бути певна технологія поводження зі своїм "Я". Це практика **духовної концентрації**, відлюдності, терплячості у перенесенні страждань. ***Платон*** у терміні "chresis" (використання, стосунки з ким-небудь) показує трансцендентну пристрасть, яку має суб'єкт щодо всього, що його оточує, і до самого себе. Відтак він формулює поняття **душі-суб'єкта**.

Для розкриття **ідеї самореалізації суб'єкта** Фуко аналізує дієтетику, економіку, еротику. Дієтетика (вчення про розумний спосіб життя) показує зв'язок між турботою про себе та основним режимом існування тіла і душі; економіка — зв'язок між турботою про себе і соціальною діяльністю; еротика — зв'язок між турботою про себе і любовними стосунками. Фуко розуміє їх як сфери самореалізації суб'єкта, над якою височіє **божественне самопізнання**. Самопізнання і турбота про себе переплітаються взаємно.

Щоб пізнати самого себе, треба пізнати співвідношення "людина—Бог" Щоб пізнати самого себе, слід пізнати божественне.

Рух самопізнання приводить, зрештою, до **мудрості**. Це означає відрізняти істинне від хибного та знати як себе поводити. ***Платонівська*** і ***неоплатонічна*** традиція турботи про себе також має завершення в ідеї самопізнання, що є вищим і незалежним вираженням самого себе, "Я". Це є і визнанням божественного начала в самому собі.

Турбота про себе виступає як лікування душі. Самореалізація — це також **самовдосконалення**. Фуко мав би сказати, нарешті, і те, що самопізнання — це самореалізація і самотворчість, причому оригінальна. Самореалізація тут тлумачиться як терапевтичний засіб. Іще ***Епіктет*** вважав свою філософську школу клінікою душі.

Самопізнання і самореалізація вимагають **Іншого як посередника**. Самореалізації досягає не кожний. Інший потрібний для її здійснення як дзеркало власної душі. Інший дає приклад, знання, майстерність. Зокрема, перехід від незнання до знання відбувається за допомогою Іншого. Так формується суб'єкт самореалізації. Наставник виступає в ролі виконавця переображення індивіда і бере участь в його формуванні як суб'єкта.

У зв'язку з цим постає **проблема глупоти та істинної волі**. Фуко тлумачить глупоту як відносну, фрагментарну, мінливу волю. Об'єктом справжньої волі виступає власне "Я". При глупоті воля і "Я" розімкнуті. Для переходу від одного стану волі до другого, як і при самореалізації, має бути Інший. Ним виступає насамперед філософ. Лише він знає, як себе поводити, адже філософія лежить в основі практики управління. Від принципових питань до питань повсякденного способу буття філософи виступають посередниками. Тут слід зауважити, що філософія виступає як форма мотиву всезагального, як життєве настановлення, як спосіб життя; завдяки їй людина стає несхибною в будь-якій складній ситуації. Це і є мотив виникнення філософії в осьовий час. Вона починає від знання світу і людини, а далі визначає стратегію поведінки.

Філософія як така шукає переходу **від самопізнання до катарсису**. Самопізнання слугує вступом до філософії, політики і катарсису. Якщо я забезпечую процвітання інших, воно повертається до мене. Здійснюючи катарсис, душа відкриває те, якою вона є, що знає і чого прагне.

Поняття **порятунку** Фуко розглядає як перехід від смерті до життя, від зла до добра, від тимчасового до вічного. Релігія виконує функцію спасіння, але й філософія має тут свою ціль у практиці, житті. Завдяки спасінню людина стає недоступною нещастю. Це теми **атараксії** (спокою) та **автаркії** (самозадоволення як результат незалежності), що розглядаються Фуко у сенсі отримання винагороди — спасіння. Воно становить безперервну діяльність. Людина рятує себе заради себе і сама виступає засобом порятунку, щоб знайти саму себе. Такий підхід до порятунку Фуко називає елліністичним і римським. Це вже не порятунок за допомогою держави, як це було у Платона, а праця над самим собою.

Період від Платона до Декарта Фуко характеризує так: на перший план

виходить очевидне в інтуїції, а перетворення самого суб'єкта стає необов'язковим. Суб'єкт залишається тим, ким він є, істина відкривається йому в пізнанні, доступ до неї уможливлюється самою структурою суб'єкта.

Розкриваючи **ідею перетворення**, Фуко головне бачить у тому, що людина звільняється від усього, що робить її залежною. Саме ***стоїки*** висунули вчення про перетворення як духовний акт. Пізнання відступає на задній план, а вперед виходять практика, аскеза, вправи. Перетворення — це рух, спрямований до свого "Я", це автосуб'єктивація. Тут має бути адекватне і повне відношення людини до самої себе.

Починаючи з XX століття поняття перетворення знову набуває значущості, зокрема з вибором революційного шляху практики. На зміну владі церкви приходить панування партії. Тоді виникає головне питання: яким чином проголошення істини та управління собою й іншими людьми пов'язуються одне з одним? Для вирішення цього питання Фуко досліджує здійснення продуктивного пізнання — звичаю, характеру. Творення звичаю означає зміну способу життя людини і розглядається Фуко як корисне пізнання. Фізіологія, як її розуміли в стародавньому світі, мала давати принципи, що визначали би поведінку людини, критерій, що визначав би ступінь нашої свободи; це перетворювало людину, сповнену жаху перед природою, у вільну особистість зі спокійною волею.

Таку свободу дії має парезія (грец. відпущення, притулок, захист) як техніка, що застосовується у відношеннях між лікарем і хворим, вчителем та учнем. Знання тепер націлюються на речі, світ, богів, людей для зміни буття суб'єкта. Тоді його "Я" визначається як точка зору, як погляд на світ "згори вниз". Фуко аналізує тут переважно філософські погляди ***Сенеки***. Людський розум визнається однієї природи з божественним, що дозволяє людині рухатися від земних вад до Бога. Разом з цим це є проникненням в найглибші таємниці природи, що уможливлює кинути зверху погляд на землю. Сполучаючись з божественним розумом, людина позбавляється своєї мізерності. Тут Фуко розкриває точку зору стоїцизму. Вивчення природи дає інструмент для звільнення "Я". Людина отримує самовладання у світі, вміщуючи себе у сферу абсолютно раціональну — світ божественного провидіння. Людина визнає ланцюг причин і наслідків як необхідний і розумний. Основою звільнення від цього ланцюга є усвідомлення факту цього звільнення. Так, може, це і є відомий принцип: "Свобода — це пізнана необхідність"?

Самопізнання і пізнання природи тісно пов'язані. Це забезпечує самоспоглядання, відкриває зв'язок людини з сукупністю настановлень та необхідних умов, раціональність яких є зрозумілою. "Я" вміщується в цілісність світу. Доброчинна душа спілкується зі Всесвітом, контролює себе у вчинках і думках. Мова йде не тільки про відкриття сутності душі, а й про шлях людини у світі, про дослідження суті речей та їхніх причин. Так здійснюється погляд на світ зверху вниз — духовний рух. Погляд цей стає всеохоплюючим.

В ідеї **переображення** Фуко вбачає тему повернення суб'єкта до самого

себе. Цьому сприяють медицина, управління іншими (політика), управління самим собою, що суперечить християнсько-аскетичній відмові від себе. Ця ідея проходить у людській культурі крізь віки (***Монтень, Штірнер, Бодлер, Шопенгауер, Ніцше***). Опір політичній владі може здійснити лише відношення "Я" до самого себе. Тут виступає **етика суб'єкта**, що не є тільки предметом юриспруденції.

У цій елліністичній і римській вимозі повернення до себе Фуко бачить початкову форму таких наук про дух, як психологія та "аналіз свідомості" Це стосується й сучасного світу.

Проблема істинності суб'єкта ускладнюється тим, що в реальному житті він виражається в різних формах. Християнство йде від істинності тексту до самопізнання, а далі й до зречення світу. Постає питання відношення аскези й духовності. Функцію аскези Фуко розглядає як встановлення зв'язку між суб'єктом та істиною. Аскеза означає знання суб'єкта. Духовне знання передбачає ідею цінностей, зміну способу буття в залежності від знання. Це має визначати вчинки людини, щоб вона була такою, якою має і хоче бути. Проблема самопізнання суб'єкта приводить до його підкорення закону. Проте ні законослухняність, ні самопізнання суб'єкта не тільки не були основоположними, але й зовсім не існували в античній культурі.

Постає **проблема комунікації** між тим, хто має етичні установки, і тим, хто їх не має і кому їх слід передати. Учень мав мовчати. Це був його людський обов'язок і технічний прийом. Парезія є процедура передання здорового глузду тому, хто має в цьому потребу. Це по суті означає "сказати все" — щиро, вільно, відкрито. Термін "парезія" пов'язується з вибором, з рішенням суб'єкта. У латинській мові це звучить як libertas.

Paresia — свобода того, хто говорить. А цим виражається його благородство, а не просто риторика. Парезія постає у поведінці і способі життя. **Міркування і вчинки не можуть між собою розходитись**. У цьому — цілісність людини і критерій справжнього філософа. Такими були ***Сократ, Спіноза, Сковорода, Соловйов***. "Говорити те, що думаєш, думати те, що говориш, поводити себе так, щоб слова не розходилися з учинками. Цей обов'язок як добровільний акт лежить в основі дії... Глибинну сутність парезії складає тотожність суб'єкта висловлювання і суб'єкта поведінки" Звідси постають різні тлумачення змісту педагогіки і психогогіки.

Педагогіка є передання істини, **психогогіка** передбачає, крім цього, зміну способу існування суб'єкта. У християнстві головне навантаження припадає на того, хто потребує керівництва. А хіба в сократівських діалогах не так? Грецько-римська психогогіка була близькою до педагогіки: істиною володіє вчитель. У християнстві душа, яку просвітлюють, має сказати істину сама, а від цього змінюється спосіб її існування.

Зрештою, Фуко вирішує питання історичної психології — про **цільну** і **роздвоєну особистість** та формули її існування в світі у зв'язку з різними ідеологіями та рівнями самопізнання, у зв'язку з "турботою про себе" Мова йде про велику суперечність, яка міститься в самій людині: безпосередня,

щира відкритість людини перед світом і нагальна потреба замкнутися в собі перед перманентною ворожістю світу. Спроба скинути маску роздвоєння вимагає від людини героїчного діяння — вчинку. Але ця героїка вичерпується. Людина відриває себе від світу, входячи в безконечну роздвоєність, яку не може терпіти.

Постає глобальна тема людського буття, людської культури. Парадокс цього буття полягає в тому, що культурною виступає та людина, яка вміє носити маску роздвоєності і не усвідомлює цього. Хронічне перевантаження людини у цій роздвоєності призводить не лише до невротизму, а й до тяжких психічних захворювань. Фрейдизм давно поставив цю проблему, але не розкрив її у повноті феноменального методу і широті історичного бачення фактів людського життя. Фуко ж присвячує цій проблемі окрему книгу.

Божевілля і цивілізація. Фуко подає у цьому дослідженні **історію божевілля** протягом так званого класичного віку: кінець XVI, XVII і XVIII століття. Він не подає історичну концепцію божевілля, а робить спробу висвітлити — здебільшого на основі документів — розумові хвороби, нестямні вчинки, безумства як вони існували у цей час та як пов'язувалися з тодішніми соціальними умовами. При цьому Фуко намагається відтворити негативну частину відповідних уявлень, які зникли під ретроактивним впливом сьогодення. Досить велика кількість праць про психічні відхилення розглядаються, зрештою, у світлі сучасних уявлень.

В кінці Середніх віків Фуко зазначає комічний і разом із тим трагічний аспект божевілля, як, наприклад, у лицарському романі XII ст. "*Тристан та Ізольда*". На прикладі ***еразмівської*** "*Похвали глупоті*" показано, як зачаровуюча уява та деякі з її химер були властиві мислителям того часу. Французька революція підкреслила політичні, медичні та релігійні аспекти божевілля. Навіть сьогодні, зауважує Фуко, наш так званий об'єктивний медичний підхід — усупереч вигодам, які він приніс для подолання розумової хвороби — продовжує старий однобічний погляд. Глупота властива людям, вона має спільне коріння з поезією і трагедією. Вона виявляється як у психіатричних лікарнях, так і у творах ***Сервантеса, Шекспіра*** або в глибокому психологічному інсайті і духовній кризі, які ми бачимо у ***Ніцше***. Фуко відчуває, що теорія інстинкту смерті, запропонована ***Фрейдом***, виступає одним із трагічних елементів, які ведуть людину всіх епох до поклоніння перед нездоланною силою. Це поклоніння було сповнене жарту і страху водночас. Зачаровані люди епохи Ренесансу малювали цей потяг, розхвалювали його, складали про нього пісні.

Ренесансна людина виявляла свою **схильність до насолоди**, проте страхітливо ставилася до хворих: їх садовили на корабель і віддавали на розсуд моряків, адже глупота й вода мали спорідненість. "Корабель дурнів" перетинав моря зі своїм "комічним і патетичним вантажем душі". Багато з хворих відчували задоволення і навіть лікувалися зміною обставин, в ізоляції; іншим ставало гірше, вони вмирали, відірвані від своїх сімей. XVII і XVIII століття переживали соціальний неспокій, економічну депресію, які

вони намагалися подолати ув'язненням злидарів разом з кримінальними особами. Божевільні досить природно вписувалися між цими двома соціальними екстремальностями.

Традицію терпимості і м'якості ввели ***Тюк*** і ***Пінель*** — рятівники психічно хворих. Багато лікарів почали застосовувати доброту, клопотати про передання хворих сім'ям. Нарешті, законодавці порушили питання про роздільне утримання злочинців та нужденних від психічно хворих. Але в той час, як квакер Тюк застосовував релігійні принципи до своїх позбавлених розуму "друзів", великий Пінель часом не гребував навіть фізичними тортурами, які, звісно, не долали хворобливих ефектів.

Фуко у своєму предметі досліджень бачить людське, суто людське. Для цього він використовує не лише дані психології, медицини, соціології, а й питання релігії, етики, епістемології. Божевілля є дійсним проявом "душі" Різні теорії — від Античності до наших часів — бачили у хворобі несвідому частину людського розуму. І дійсно, студенти, які вивчають психічне, набагато краще дивляться у майбутнє та набагато чіткіше бачать марноту спроб людства лікувати ці хвороби за допомогою неадекватних засобів.

Фуко піднімає важливі питання про **роль психічно хворої особистості у становленні цивілізації** та про **ставлення цивілізації до психічно хворої людини**. Тут можна говорити про певну акцентуацію особистості, про її однобічність, але й про гостроту сприймання, про відхід від буденного бачення світу. З певними застереженнями Фуко стверджує, що великі творчі досягнення людства мають бути завдячені психічним "хворобам" геніїв. З іншого боку, тих, хто грабує, вбиває, знищує, ніхто не називає хворими. Гіпотетично можна стверджувати, що здорова людина постала б у результаті ортобіотичного розвитку, але такий розвиток недосяжний. ***Берглер*** та інші психоаналітики доводили, що не можна знайти жодного психічно здорового творця, особливо з художнім баченням. ***Ч.Ломброзо***, мабуть, започаткував у книзі "Геній та божевілля" цю велику тему культури, хоч у літературі її репрезентували досить широко й на дуже високому рівні. Бажаючи показати поширеність цього феномена, Фуко наводить вислів ***Паскаля***: "Люди за визначенням хворі, відтак не бути хворим є лише іншою формою хвороби". Також ***Ф.Достоєвський*** у своєму щоденнику зауважив: "Не можна карати позбавленням волі сусіда за те, що він переконаний у своєму власному здоров'ї"

Фуко має намір написати історію різних форм психічної хвороби, на основі яких одні люди навіть в акті суверенного, самодостатнього розуму ув'язнюють своїх сусідів, а інші вступають у комунікацію і взаємне пізнання через немилосердну мову "нехворобливості". Фуко звертається до нульової точки в перебігу хвороби, де вона ще є недиференційованим досвідом, а не розчленованим в результаті його самоподілу. Це своєрідне роздоріжжя, в якому Розум і Хвороба прямують або в один, або в різні боки, виявляючи глухоту одне до одного.

У кваліфікації хвороби Фуко вбачає сумнівну та незвичну сферу. Для дослідження її він відкидає ідею згоди остаточних істин і намагається

ніколи не керуватися знанням про хвороби. Жодне з понять психопатології не може відігравати організуючу роль в історичному бутті людства. Те, що вважається конститутивним, є дія, що має виступити критерієм хвороби. Наука не здійснює цей поділ. Оригінальним вододілом є цезура, або пауза, що встановлює дистанцію між розумом і недорозумом та допомагає зрозуміти феномен підкорення розуму недорозумом.

Таким чином Фуко визначає сферу, в якій людина психічно хвора і людина "розумна" рухаються в різні боки, але не є роз'єднаними. Яким же чином вони розмовляють одна з одною? Тут хвороба і нехвороба, розум і нерозум виявилися безнадійно заплутаними: їх важко розірвати в той момент, коли вони ще не існують, і так само важко, коли існують, взаємовідносяться через бар'єр, який розділяє їх.

Маючи перед собою світ розумової хвороби, сучасна **здорова людина** вже не вступає з нею в комунікацію: вона спрямовує до неї лікаря. Зі свого боку **людина хвора** спілкується з суспільством тільки за допомогою проміжного абстрактного розуму у формі порядку, фізичного і морального стримування, анонімного тиску групи, зокрема з використанням конформізму. Загальної, спільної мови тут немає. Іншими словами, більше немає розуміння хвороби саме як розумової хвороби: кінець XVIII ст. приносить докази неузгодженого діалогу між хворобою і здоров'ям, установлює розділення як уже здійснене і штовхає до забуття "заїкуваті недосконалі слова без фіксованого синтакту", в якому обмін між хворобою і розумом мав би місце. Мова психіатрії, яка є монологом розуму відносно хвороби, постала на основі такого мовчання. Фуко не має наміру написати історію такої мови, але радше археологію такого мовчання.

Греки мали прямий стосунок до того, що вони називали "orpis" (знання і досвід людини). Це було для них вироком. Творча розробка засад риторики ***Фразімахом,*** на думку Фуко, достатня для доказу цього, навіть якщо ця риторика дійшла до нас уже загорнутою в заспокоюючу діалектику ***Сократа***. Але грецький Логос не має своєї протилежності.

Європейська людина з початку Середніх віків мала стосунок до того, що може бути названо хворобою, деменцією, нездоров'ям. Мабуть, західний розум запозичив щось із цих глибин, як розсудливість сократівських доказів дала щось для загрози пізнанню. У будь-якому випадку Хвороба та Розум у їхньому зв'язку утворюють для західної культури одну з рис її оригінальності.

У Середні віки аж до Ренесансу суперечки навколо хвороби були драматичними дебатами, в яких людина стикалася з таємничими силами світу: досвіди з хворобою були затьмарені образами Падіння і Волі Бога, звіриності і Метаморфози, а також усіма дивними секретами Знання. В наш час досвід хвороби залишається мовчазним у спокої науки, яка, знаючи надто багато про хворобу, забуває про неї. Певна неосяжна й нерухома структура не є ні драмою, ні знанням: вона є позицією, де історія демобілізована у трагічній категорії, яка і засновує, і спростовує її.

Велике питання, яке порушив Фуко, прямо стосується **критерію бо-**

жевілля, що його встановлює та чи інша цивілізація, а також несамовитості щодо оцінки психічного стану людини, несамовитості, яка приводить до **"божевілля самого критерію"**. Мова йде не тільки про таку дисципліну, як психіатрія, — з її розумінням психічної хвороби, демаркаційної лінії між здоров'ям і хворобою тощо. Те, що звучало як "sancta simplicitas" у звертанні ***Я.Гуса*** до жінки, яка щиросердно підкинула у вогнище і свою частину хмизу, в різні історичні епохи постає як вимога пануючої ідеології, що охоплює широкі верстви населення та існує вже як загальновизнане настановлення.

Яскравим свідченням цивілізації виступає **феномен дисидентства,** який офіційно кваліфікується з позицій патопсихології. Це дає підставу помістити дисидента у відповідний лікувальний заклад при загальному "схваленні" громадської думки. Іноді дисидентські збочення завершуються каяттям і настає акт "милосердя" "Божевілля критерію" стосується релігійних переконань, наукових відкриттів, ставлення до звичаїв тощо. Тут постає й офіційна юриспруденція, що має охороняти правові та навіть моральні засади суспільства. Але драматизм моральності і полягає в тому, що вона заплутується у своєму "порочному колі"

Сексуальність і цивілізація. Поряд зі ставленням до божевілля характер цивілізації визначає її **ставлення до сексуальності**, де свободі розпусти протиставляється сувора репресивна мораль. А в їхньому протиставленні, підкріпленому відповідними ідеологіями, виникають відповідні форми поведінки. Те, яким чином людина, долаючи перші два, знаходить третій шлях для вияву своєї сексуальності, стало предметом детального тритомного дослідження Фуко *"Історія сексуальності"* Цим він підтверджує свою прихильність до головних проблем історичної психології.

Фуко зазначає, що XVII століття, зокрема в Англії, було відвертим щодо сексуальності, але вже вікторіанський режим почав приховувати її. Це були "монотонні ночі вікторіанської буржуазії" Сім'я стала основою виключно відтворення роду. Щодо самого сексу мовчання стало правилом. Вихід за ці межі карався як провина. Діти взагалі не мали статі. Та чи звільнилося людство від такого марновірства? Певний прогрес, на думку Фуко, здійснив ***Фрейд***. Але й тепер ми маємо такі ж обмеження в медичній практиці і в теоретичних міркуваннях.

Мабуть, колись люди будуть дивуватися цьому. Вони не зможуть зрозуміти, як цивілізація, що розвинула незбагненні інструменти виробництва і руйнування, пишалася натхненням, породженим сексуальністю, яку придушувало все — наші звичаї, інституції, правила поведінки, знання. Фуко пропонує й надалі продовжувати дискусію з проблем сексу, розкриваючи соціальний і духовний механізм тієї сили, яка спричиняє нас повертатися до питання про нашу сексуальність.

Термін "сексуальність" виник не раніше початку XIX ст. Використання його було пов'язане з появою певних обставин: розвиток різних сфер знання

(розробка біологічних механізмів відтворення, дослідження індивідуальних та соціальних норм поведінки); підтвердження правил і норм — частково традиційних, частково нових, які знайшли підтримку в релігійних, судових, педагогічних і медичних інституціях; зміни у психології індивідів, які приводили до розуміння цінності введення цих інституцій; усвідомлення нових обов'язків, задоволень, почуттів, марень. Цей досвід у західних суспільствах спонукав індивідів розпізнавати себе як суб'єктів сексуальності у зв'язку з появою різних сфер знання і сполучення їх з системою правил і примусів. Те, що намагався розкрити Фуко, є історія досвіду сексуальності, де досвід розуміється як кореляція між галузями знання, типами нормативності поведінки і формами суб'єктивності, властивими певній культурі.

Загальна гіпотеза Фуко полягає в тому, що **прояв історично окремих форм сексуальної поведінки** відбувався у зв'язку з появою **різних механізмів репресії**, яку застосовували щодо сексуальності в тому чи іншому суспільстві. Бажання і предмет бажання в сексуальному плані були відсунуті від історичного розуміння, а заборону як загальну форму ставлення до цього було взято до уваги як щось історичне. Говорити про сексуальність передбачало визнання наявності інструментів, здатних сприяти аналізу соціальних характеристик і взаємовідношень трьох аспектів, які утворювали досвід сексуальності: формування відповідних наукових знань; системи сил, що регулювали цей досвід практично; наявності форм, в яких індивіди були здатними і зобов'язаними пізнавати самих себе як суб'єктів сексуальності.

Праця, яку здійснив Фуко, мала передумовою його значну й багатобічну ерудицію в галузі медицини, психіатрії та дисциплінарної практики. Фуко аналізує заходи, за допомогою яких індивіди обертають свою увагу на самих себе, щоб пізнати і підтвердити себе як суб'єкта потягу, що дозволяє їм зрозуміти спрямування їхнього буття, визнати сексуальність натуральним явищем або ж хибним.

Далі Фуко досліджує генеалогію бажаючої людини від класичної античності до перших століть християнства. Фуко спеціально досліджує відповідні трактати ***Платона*** — "*Про любов*" та ін. Греки, зокрема, розуміли сексуальну поведінку як етичну проблему, намагалися визначити форму стриманості, яку вимагала етика. Вони розвивали мистецтво життя з "використанням задоволення" відповідно до суворих і вимогливих принципів, що було названо aphrodisia. Мова йшла про акти задоволення, зумовлені ситуацією агоністичного вияву сил, не зручних для контролю. Кожне з трьох великих мистецтв самоповедінки, трьох великих технік самості — дієтетики, економіки, еротики — стосувалось якщо не спеціально сексуальної етики, то, зрештою, єдиної поміркованої сексуальної поведінки. Велику увагу Фуко приділяє аналізу подружнього життя з використанням творів ***Ксенофонта*** ("*Економікус*"), ***Платона*** ("*Держава*", "*Закони*"), ***Арістотеля*** ("*Етика*") та ін.

У своїх підсумках Фуко здійснює моральні рефлексії щодо сексуальної активності та пов'язаного з нею задоволення і показує, що в перші століття нашої ери вона виступає значною за своєю суворістю темою. Якщо, мовляв,

статеві мотиви діють найсильнішим чином, то вони й ставлять особистість у рабську залежність від іншої людини. Втрачається гідність самодостатності, а її хоче зберегти людина. Тому перше освідчення в коханні є вже подією, яка внутрішньо стримується. Адже особистість показує повну залежність від іншого і говорить про це у вишуканій формі поезії, музики, пісні тощо, чим досягається певний катарсис на грунті абсолютної залежності. Саме тому й виникають у суспільстві інституції, які допомагають людині встановити свій незалежний статус, зокрема на грунті релігійних відношень.

Цю ж проблему порушує ***А.Франс*** у повісті *"Таїс"* Один чернець, який почув про красу і звабливість куртизанки Таїс, здійснює велику подорож, щоб відвернути її від розпусти. Після тривалих переконувань Таїс погоджується залишити своє ремесло і йде в монастир. Але в дорозі вона ранить ноги, і чернець, вимушений їх мити, бачить їхню дивовижну красу. У нього прокидається нереалізований "чоловічий інстинкт" але Таїс уже вирішила неодмінно зректися свого минулого життя і сповідатись перед Богом. Герої змінюють своє амплуа. У цьому творі основні тенденції історичного розвитку почуття любові, еротизму постають у завершеній художній формі, а науковий розгляд цієї теми, в тому числі здійснений Фуко, завжди має характер певного незавершення.

Протилежність та єдність Сада й Захер-Мазоха. Ідея безконечності. Ж.Дельоз (нар. 1925)

Жиль Дельоз — професор філософії Ліонського університету, один з найвидатніших сучасних французьких філософів. Книга Дельоза *"Ніцше і філософія"* (1962) свідчить про "ніцшеанське відродження" у французькій філософії. При цьому Дельоз показує спільність своїх ідей з ідеями ***Ж.Батая*** і ***П.Клоссовського***. У працях *"Відмінність і повторення"* (1968), *"Логіка смислу"* (1969) розкривається близькість Дельоза до психоаналітичних тлумачень ***Ж.Лаканом*** людської поведінки. Набули визнання такі книги Дельоза, як *"Капіталізм і шизофренія"* (1972, 1980), двотомник *"Кіно"* (1983, 1985) та ессе *"Фуко"* (1986).

Глибинно психологічним за змістом є досить обширне ессе Дельоза *"Представлення Захер-Мазоха"*. Свого часу ***Р.Крафт-Еббінг*** визнавав заслугою Мазоха відтворення ним (у літературно-художніх працях) певної клінічної сутності — **поведінкових моделей рабства і приниження**. І ***Сад,*** і ***Мазох*** оцінюються Дельозом як "великі антропологи". У Мазоха виво-

диться **жертва, яка шукає собі ката**, переконує його, укладає з ним спілку для виконання свого дивного задуму. Мазохіст сам створює для себе деспотичну жінку, він по суті є її вихователем. Так виникає "сходження до ідеалу... під ударами батога" Саме він навіює їй жорстокі слова, з якими вона до нього потім звертається. Жертва говорить вустами свого ката. Це і є ніби справжня діалектика у психології.

У Мазоха використано слов'янський фольклор, виражено українську душу, яка піддається насильству і відчуває в цьому благо. Згадується ***гоголівське*** з "*Ночі перед Різдвом*": "Підведіться ж", — звертається до козаків-посланців Катерина II. "Ні, не встанемо, матінко!" Чи були у Гоголя підстави саме так тлумачити історичну психологію українського народу? Тіло жінки-ката прикрите хутром. Тіло жертви — сама невизначеність. Велику роль тут відіграють фетиші — хутро, взуття, батіг, козацькі шапки. Але Мазох ніколи не доходить до непристойностей, використовуючи мистецтво натяку.

Дельоз досліджує взаємну доповнюваність Сада і Мазоха, говорить про садомазохістську **єдність**, що вже детально було досліджено ***Е.Фроммом***. Дельоз зауважує, що будь-яке надмірне збудження певним чином еротизується. Відтак здатність еротизму слугувати світові дзеркалом, відображати все, що в ньому є надмірного, відбирати все насильственне, бажаючи його одухотворення.

Єдність садизму і мазохізму бачать у тому, що садизм виникає завдяки **спокутуванню**, а мазохізм — у **відсутності такого спокутування**. Дельоз, на противагу Фромму, не бачить тут єдності. "Жінка-кат у мазохізмі не може бути садисткою саме тому, що вона перебуває в мазохізмі, є складовою частиною мазохістської ситуації". Будь-яка особистість потребує в тому чи іншому спотворенні лише стихії цього спотворення. Дельоз питає: чи не є зустріч садизму і мазохізму простою аналогією, їхні процеси та утворення — речами зовсім різними, а їхній спільний орган, їхнє "око" — косим?

Садомазохізм, на думку Дельоза, — це хибний термін, "семіологічний монстр" Мова має йти про синдром, який дисоціюється не симптомами, що не можуть бути зведеними один до одного. Спекуляція і доведення в садизмі протиставляються діалектиці та уяві в мазохізмі; підкреслюється антиестетизм садизму та естетизм мазохізму, інституціональний смисл одного та договірний смисл іншого. "Понад-Я" і ототожнення переважають у садизмі, "Я" та ідеалізація — в мазохізмі. Мова йде про дві протилежні форми — **десексуалізації** та **ресексуалізації**; існує радикальна відмінність садистської апатії від мазохістського холоду, вони не сполучаються один з одним. Ці положення, на думку Дельоза, виражають суттєву різницю між садизмом і мазохізмом, а також різницю літературних прийомів Сада і Мазоха.

Співвідношення садизму і мазохізму має бути зіставлене з головними категоріями психоаналізу — **Еросом** і **Танатосом**, що Дельоз, на жаль, обходить стороною. Протилежність Еросу і Танатосу, як її розкрито у психоаналізі, не є прямою протилежністю, а лише ізольованими, автономними началами. Еросу протилежний не Танатос, а переживання цілковитої само-

достатності особи. Ерос пов'язаний з соромом саме тому, що він показує повну залежність людини від іншої. У цьому бачать **гріх**. Але це є гріх проти самодостатності людської істоти. Такий її ідеал. Деякі соромляться їжі, адже вона показує залежність від речового світу, хоч і залежність необхідну.

Садизм і мазохізм з цього погляду показують залежність однієї істоти від іншої для самоздійснення, але ці ухили не можна розглядати як замкнені в самих собі. Вони пов'язані **феноменологічно**.

Смерті протилежне безсмертя, або **вічність**. Але і в смерті, і в Ерості є начала **безконечності**. Смерть — безконечне заперечення життя, але разом з цим вона надає йому визначення і смислу. В Ерості істота підноситься над своєю одиничністю і продовжує себе в потомстві, субстанції, Богові та ін. В кожному з цих потягів міститься **ідея безконечності**.

Бібліографія

Абульханова-Славская К.А. Стратегия жизни. Москва, 1980.

Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. Ленинград, 1968.

Ананьев Б.Г. Проблемы современного человекознания. Ленинград, 1971.

Батай Ж. Внутренний опыт. Санкт-Петербург, 1997.

Бергсон А. Собрание сочинений: В 5 т. Санкт-Петербург, 1913—1914.

Бергсон А. Длительность и одновременность. Петроград, 1923.

Бердяев Н. Смысл творчества. Опыт оправдания человека. Москва, 1916.

Берн Э. Игры, в которые играют люди: Психология человеческих взаимоотношений. Люди, которые играют в игры: Психология человеческой судьбы. Москва, 1988.

Делез Ж. Логика смысла. Москва, 1995.

Камю А. Бунтующий человек. Москва, 1990.

Лейтц Г. Психодрама: теория и практика. Классическая психодрама Я.Л.Морено. Москва, 1994.

Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. Москва, 1990.

Перлз Ф. Опыты психологии самопознания. Москва, 1993.

Политцер Ж. Избранные философские и психологические труды. Москва, 1980.

Проблемы научного творчества в современной психологии. Москва, 1971.

Рикер П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. Москва, 1995.

Роменець В.А. Аналіз творчого процесу // Філос. думка. 1972. №1.

Роменець В.А. Психологія творчості. Київ, 1971.

Рубинштейн С.Л. Человек и мир // Проблемы общей психологии. Москва, 1973.
Селье Г. На уровне целого организма. Москва, 1972.
Славская К.А. Мысль в действии. Москва, 1968.
Тойнби А.Дж. Постижение истории. Москва, 1991.
Франкл В. Человек в поисках смысла. Москва, 1990.
Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. Москва, 1996.
Фуко М. История безумия в классическую эпоху. Санкт-Петербург, 1997.
Харрис Т. Со мной все в порядке — с вами все в порядке. Москва, 1991.
Цвейг С. Врачевание и психика. Москва, 1992.
Цвейг С. Совесть против насилия. Киев, 1989.
Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. Москва, 1992.
Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. Москва, 1996.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. Москва, 1991.
Bartlett E. Thinking — an Experimental and Social Study. London, 1958.
Creativity and Learning. Boston, 1968.
Creativity and Cultivation. Michigan State University, 1959.
Exploration in Creativity. New York, 1967.
Fadiman J. and Frager R. Personality and Personal Growth. New York, 1976.
Fagan J. and Shepherd J. L., eds. Gestalt Therapy Now. London, 1972.
Ferucci P. What Me May Be. Wellingborough, 1982.
Festinger L. Theory of Cognitive Dissonance. Stanford, 1957.
Fisk D.W. and Maddi S.R. Function of Varied Experience. Dorsey, 1961.
Frankl V.E. Zurmimischen Bejahung und Verneinung // Internationale Zeitschrift fur Psychoanalise. 1924. Bd.10.
Frankl V.E. The Doctor and The Soul. New York, 1955.
Frankl V.E. The Will to Meaning. New York, 1978.
Frankl V.E. Logotherapie und Existenzanalize. München; Zürich, 1987.
Frankl V.E. Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. München; Zürich, 1979.
Foucault Michel. Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason. 1988.
Hampden-Turner C. Radical Man: the Process of Psycho-social Development. London, 1971.
Koestler A. The Act of Creation. London, 1965.
Laing R.D. The Politic of Expirience. London, 1967.
McClelland D. and al. The Achivement Motive. New York, 1953.
McDougall G. The Energy of Man: Foundation of Dynamically Psychology. London, 1932.
Marrow A.J. The Practical Theorist. New York, 1969.
Maslow A.H. Motivation and Personality. New York, 1968.

Orustein R. The Psychology of Consciousness. London, 1972.
Reagon P. and Rowan J., eds. Human Inquire: A Sourcebook of New Paradigm Research. New York. 1981.
Rogers C.R. On Becoming a Person. London, 1961.
Rogers C.R. Freedom of Personality. London, 1972.
Rovan J. Ordinary Ecstasy: Humanistic Psychology in Action. London, 1976.
Severin F.T. The Opening of Men in Psychology: Humanistic Direction. London, 1965.
Shaw J. The Self in Social Work. London, 1974.
Simpson E.L. Democracy Stepchildren: A Study of Need and Belief. San Francisco, 1971.
Stern W. Allgemeine Psychologie: auf Personalistischer Grundlage. Berlin, 1935.
Strzalecki A. Wybrane zagadnienia psychologii tworchosci. Warszawa, 1969.

Юрій Левченко. "Але це ваш час та влада пітьми". 1987 р.

ПЕРЕОБРАЖЕННЯ ПСИХІКИ: СТИХІЯ ОБ'ЄКТИВНОЇ ІМАНЕНТНОСТІ ТА ПОШУКУ ВЧИНКОВОЇ ОПОРИ БУТТЯ

РОЗДІЛ 29

ПСИХОСОФІЯ ВЧИНКУ — СХОДИНКИ ЕКСТАТИЧНОГО БУТТЯ

Сучасна психологія дедалі більше схиляється до думки, що єдиним механізмом, який перебуває у фокусі психічної діяльності, є структура вчинку. На сучасному рівні досягнень психології вчинковий принцип дає змогу бачити логічну структуру психології, будувати її систему, показує шлях, яким психологія виходить зі свого самозабуття, заглиблюється у власну сферу, відбиває суто психологічні закономірності. Зрозуміти історично усвідомлювані форми вчинку — означає зрозуміти якісно відмінні етапи становлення самої психології, зрозуміти її історію. Саме через структуру вчинку, як вона постає в історичному аспекті, відкривається можливість показати дійсні зв'язки психології з іншими формами людської свідомості, евристичну взаємодію між ними. Вчинок виступає також загальним феноменом людської культури.

Система психології не є тільки історичним або суто логічним феноменом. Вона містить у собі єдність логічного та історичного. Логічні суперечності системи, розв'язуючись, стають фактами історії науки. Мова йде не про історичну форму системи та її змістове раціональне зерно, а про те, що один і той самий феномен системи водночас виступає і як історичне, і як логічне. Найповніше це виявляється у зв'язку логічної та історичної структури вчинку.

Стародавня вимога "Пізнай самого себе" не тільки означає потребу пізнання ізольованої психічної даності, тобто психіки певної особи з усіма її особливостями, а й є відправною точкою для розуміння людства з тим, аби збагатити себе його найвищими культурними досягненнями. Цієї мети прагне психологія у своєму історичному поступові, змінюючи форми та створюючи нові способи підходу до свого предмета.

Сутність людського буття у сукупності його багатоманітних виявів та форм постає загальною метою філософських і психологічних шкіл, напрямів та ін. Сучасна наука не має універсального і абсолютно достатнього у своїх можливостях засобу пізнання цієї реальності, в якій дивовижним чином переплітаються всезагальне й одиничне, глибинно-приховане й доступне безпосередньому споглядannю, конкретно-реальне й трансценден-

тальне. У вчинково-зорієнтованому розумінні таким засобом пізнання (чи навіть світоглядним, у науковому розумінні, орієнтиром) може слугувати **психософія вчинку** — цілісна система уявлень про закономірності становлення та виявлення у вчинковому діянні сутності індивідуального людського буття.

Психософія може розумітись як достеменна психологія та філософія буттєвої мудрості. З одного боку, — це пізнавальний засіб і пізнавальна система власне наукового (професійно зорієнтованого) діяння, тому вона побудована з урахуванням можливостей розкривати логічні та історичні закономірності існування досліджуваних явищ і феноменів, у центрі континууму яких — людське буття як одиничне та унікально-індивідуальне. З іншого боку, психософія — це своєрідна функціональна модель індивідуального буття, яка постає системою конкретних знань про його сутність та про те, яким чином, через застосування яких засобів можливо досягти певного рівня володіння реально-життєвими технологіями самозабезпечення ефективності розгортання життєдіяння людини — як окремих його етапів, так і цілісної індивідуальної історії "Я".

Прообразом психософії вчинку може слугувати цілісна модель будь-якої **завершеної форми творчої діяльності людини** — мистецької, наукової, духовної тощо. Продукт цієї діяльності постає не простою результуючою глибинного процесу виявлення та предметного втілення згорнутої творчої енергії буття людини. Це водночас засіб установлення, врівноваження, утвердження "паритетно-сутнісних стосунків" між світом і людиною, її індивідуально-неповторною сутністю і буттям як таким.

Продукт творчої діяльності має спрямовувати до катарсису, до рівноваги між феноменом і ноуменом зі зберіганням їхньої сутнісної суперечливості. Саме у цьому механізмі можна побачити передумови створення завершеної системи людської діяльності відносно призначення людини, що може бути названа психософією.Таким чином, творча діяльність постає не лише як духовно-витончений буттєвий атрибут, реалізація якого час від часу здійснюється окремими, особливо обдарованими людьми. Реалізація творчої діяльності, створення творчого продукту, втілення в ньому власної творчої енергії, яка обов'язково повинна "знаходити вихід", предметно виокремлюватись, є сутнісно необхідним моментом у житті людини. Це як своєрідний кругообіг енергії — творчої, духовної, людяної, життєдайної.

Можна говорити про перспективу побудови прикладної системи засобів, своєрідної "**технології буття**", яка складатиме систему психософічних уявлень про шлях розгортання буття людини як окремого й унікального, такого, що має своє неповторне покликання і призначення, і такого, що повинно бути звершеним, розгорнутим, утіленим. Психософія тому — це шлях до мудрості, шлях до того, як **бути натхненним**, спрямованим до світу в якості активного, дійового партнера.

Натхненність як естетична категорія стосується людини, що пережила, перестраждала всю гаму пізнавальних та етичних відношень, що має великий життєвий досвід, який позначається на всій її поведінці та зовнішності.

Натхненність як філософсько-психологічна, онтологічна категорія стосується людини, яка осягнула можливість відкривати для себе сенс буття не тільки як цілісне і глобальне утворення, що іноді лякає своєю недосяжністю, а й як майже реально зриму маленьку іскру, що спалахне у якийсь момент життя: у посмішці дорогої людини, у дотику дитячої долоньки, у споглядапні результатів власної праці. Май натхнення відкрити собі цей сенс — і він розгорнеться й надасть поштовху наступному, майбутньому натхненню.

Натхненність — це і готовність, і певною мірою актуальна спроможність людини відчути, пережити стан **осягнення сутності буття**. Це відбувається не лише у раціоналізованій формі вербалізованого тексту, в якому присутні чітко структуровані поняття й категорії відповідного гатунку. Таке осягнення приходить і у вигляді якогось образу (звукового, зорового тощо), і у вигляді певного відчуття чи емоційно-почуттєвої картинки, що актуалізувалася в миттєвості індивідуального життя. Іноді — навіть як просто пригадування чогось із минулого, що лише у теперішньому віднаходить свій достеменний зміст та сутнісне звучання.

Натхненний — означає той, хто усвідомлює всю міру конечності, смерті як абсолютного знищення; той, хто пізнав усю протилежність "мирської суєти" та найвищого начала, протилежність феномена й ноумена. Це той, хто має уявлення про межу між буттям і небуттям, між минулим і теперішнім, між "Я" і "не-Я". Проте натхненний не вбачає в цій "межовості буття" трагедійності. Він віднаходить у ній інтенції буттєвого злету, оскільки, не знаючи ознак простору, неможливо зініціювати якийсь рух, якусь дію чи діяльність загалом. В одних просторових умовах ми лише повільно переміщуємось, обережно пересуваючись між оточуючими нас предметами (умовно закритий простір). В інших — відчуваємо необхідність "бігу назустріч вітру й сонцю", де можливість рухів надзвичайно широка, її можна дозволити собі, не лякаючись (умовно відкритий простір).

Осягнути межовість буття — значить зрозуміти, що між його полюсами (початком і кінцем, народженням і смертю) — величний простір можливостей, очікувань, намагань і здобутків. Увесь життєвий лет відображається в цій межовості. Власне, осягнути межовість — означає осягнути ознаки життя, яке все перед тобою, лише зумій оволодіти його перспективами.

Осягнення сутнісних моментів буття, не є повсякденним актом. Воно здійснюється як **учинок**, воно відбувається як серйозна **подія** в індивідуальному житті людини, до якої слід бути готовою, яку слід відповідно обумовити й реалізувати. Бути готовим до такої події — означає не просто раціонально, абстрактно осягнути межовість буття, а й пережити її як таку, що має в собі потенцію злетів і падінь, знахідок і втрат, сподівань і розчарувань. А в цій полярній множинності потенцій треба вибрати для себе найбільш бажаний полюс — позитивний, конструктивний, перспективний.

Тому натхненний — це той, хто пройшов феноменологію пошуків та знахідок, оптимізму й песимізму; той, хто пізнав однобічність будь-яких

визначень і прийшов до заспокоєння, точніше — до втихомирення. Це стан прийняття необхідності всього того, що є, це сходження до того, що приймається на віру, це всепрощення. **Втихомиреність, смиренність** убачається найвищим рівнем натхненності. Це — знання світу, визнання світу, наповненість почуттями, що саме інтегрують життєвий шлях людини.

Між власне натхненністю та смиренністю постає **палкість, пристрасність** як найвища полоненність предметом. Натхненність бере свій зміст із цієї геніальної залученості у світ. Феноменологія такої залученості показує, що не можна зупинятись ні на чому, що зупинка, прикутість, прихильність є духовна загибель. Має бути **духовна спустошеність, яка означає відсутність будь-яких прихильностей, особисту свободу щодо них**. Ця духовна спустошеність й приводить до втихомиреності, хоч вважається негативним моментом феноменологічної діалектики.

Отож настає утихомирення як звільнення. Але це звільнення не є лише запереченням. Коли ***шекспірівський*** Просперо говорить, що ми виткані з тієї ж матерії, що й наші сни, що наше життя як сон, мова йде лише про те, що ми приймаємо за дійсне різні ілюзорності.

Можна стверджувати загалом, що психософія вчинку у своєму синтетичному вираженні має постати певним **універсальним алгоритмом** буттєвого руху людини до вчинку: від стану до етапу, від потенції можливості до реальності дійсного звершення, від первинного рівня до вершинного утвердження свого буттєвого статусу Людини-творця, в якому за універсальною формулою "Щастя — це можливість мати можливість іноді відчувати себе щасливим" розкривається індивідуально неповторна здатність людини бути собою, бути "Я".

Відношення **універсальності—унікальності** присутні на завершальній стадії естетичних (і не тільки) відношень людини до світу — після чудесного та піднесеного. Філософськи це звучить як відношення **субстанціальності—атрибутивності**. Йдеться про єдність безконечного й конечного, світу та людини. В одному образі міститься весь Всесвіт. А універсальність та унікальність постають усезагальними принципами побудови світу — реального, чуттєвого, живого.

У психософії вчинку, як у будь-якій сфері наукового пізнання, завжди актуальною є **проблема предмета** пізнавально-перетворюючих дій дослідника. У вирішенні цієї проблеми долається протиріччя між онтологічним та гносеологічним контекстами наукового пізнання, у даному випадку — психологічного пізнання. У процесі тлумачення психологічної сутності вчинку завжди можна спостерігати певну **діалектику предмета пізнання**: якщо на етапі загальної теоретизації вчинок постає як складне багатозмістове явище, синтезоване за своєю природою, котре має розглядатися з певною мірою абстрагованості від реальності індивідуального життя особистості, то на етапі прикладної теоретизації конкретні буттєві ознаки вчинкової активності індивіда постають первинними, вихідними, і саме вони визначають той змістовий **зріз**, у якому вивчається, досліджується, аналізується зовнішній і внутрішній зміст діяння людини у світі.

У конкретному психологічному дослідженні вчинку слід ураховувати такі **принципи прикладної теоретизації** його сутності:

1) принцип поступального відтворення діалектичних видозмін предмета пізнання у засобах його теоретизації та емпіричного пізнання;

2) принцип багаторівневого аналізу сутнісних ознак учинкової активності суб'єкта (йдеться про поступальне здійснення різних сутнісних для природи вчинку рівнів його аналізу — аналізу головних суперечностей учинкових структур, аналізу зміщення історичного та онтогенетичного акцентів у структурі вчинку, аналізу духовних рівнів учинку, аналізу можливого та дійсного, необхідного та достатнього в учинковому діянні, аналізу трансцендентної сутності вчинку);

3) принцип методичної цілісності дослідження вчинку, адже кожний елемент аналітичних пізнавальних дій потребує застосування адекватних засобів (прийомів, методів, методик, технік) теоретичного та емпіричного пізнання. Центральним у психологічному дослідженні вчинку та визначенні його теоретичних засад є розгляд сутнісних рівнів аналізу вчинкового діяння особистості.

Вихідним рівнем аналізу вчинкової активності особистості є аналіз головних суперечностей вчинкових структур. Цей рівень ніби окреслює загальний контур змістових ознак і характеристик учинкового діяння людини і висвітлює основні стратегії наступних пізнавальних дій щодо індивідуального способу, стилю вчинювання конкретної особистості.

Основні суперечності вчинкових структур постають у взаємодії об'єктивного й суб'єктивного, зовнішнього та внутрішнього, свідомого і несвідомого, індивідуального та універсального тощо. Ці суперечності розкривають своєрідний онтологічний, сутнісний простір вибудови структури та розгортання змісту вчинкової активності особистості. Оскільки способові вчинкового діяння конкретної людини завжди властиве домінування того чи іншого "знаку" в кожній семантичній парі суперечностей (наприклад, зовнішнього чи внутрішнього, індивідуального чи універсального і т. д.), стає можливим у результаті аналізу встановити той **контур вчинкової активності людини**, який притаманний їй і тільки їй, а відтак є своєрідною візитною карткою, буттєвим відбитком її життєдіяння.

Спосіб учинкового діяння особистості поступово формується, виявляється і видозмінюється протягом життя людини, набуває усталеності у процесі вчинювання. Це — динамічне утворення, яке вперше заявляє про себе із першим учинком особистості, тобто із самим її власне особистісним народженням. Протягом індивідуальної історії особистості окремі характерні ознаки її вчинкової активності генералізуються і поступово складають модель, спосіб, стиль учинкового діяння, які особистість може вдосконалювати, відтворювати в кожному з окремих вчинкових актів, а іноді — відмовлятися від усталеного на користь нового.

Психологічне дослідження та аналіз умов, причин, детермінант і механізмів індивідуального змінювання особистістю власного способу вчинкового діяння дають змогу встановити глибинні сутнісні особливості та харак-

теристики життєдіяння особистості як достеменного суб'єкта власного життя. При відповідному лонгітюдному дослідженні можна простежити, як змінюється контур учинкової активності особистості відповідно до певного віку, етапу її особистісного розвитку, моменту чи періоду життя тощо.

Аналіз основних суперечностей учинку слід здійснювати й відносно основних учинкових компонентів: ситуаційного, мотиваційного, дійового та післядійового. Так можна виявити глибинні суперечності у розгортанні не лише вчинкової, а й буттєвої активності особистості загалом. Наприклад, якщо ситуативний компонент учинку (або ряду вчинків) характеризується домінуванням ознак універсального та трансцендентного, а в мотиваційному компоненті зберігається їхня редукція до протилежного — індивідуального та посейбічного, то досить часто дійовий і післядійовий компоненти відтворюють у своєму змісті вказану редукцію. Якщо ж особистості на рівні дії та післядії вдається долати започатковану редукцію, це може свідчити про її певні потенційні можливості щодо "перевершувальних" дій у зовнішньому світі. Тоді з психологічного погляду досить цікаво простежити умови та закономірності актуалізації цих прихованих можливостей або ж знайти інше пояснення винайденого факту.

Досить часто можна спостерігати суперечності (це вже суперечності іншого порядку — індивідуально-психологічні) між змістовим наповненням мотиваційного компоненту вчинку особистості та його дійового і післядійового компонентів. З одного боку, "перевершувальний" зміст мотиваційного компоненту і "підпорядкований" зміст компоненту дійового можуть свідчити про певні індивідуально-психологічні особливості діяння особистості у світі (іноді цей тип особистості називають "мрійливим", "відірваним від реальності" тощо). З іншого боку, цей факт може свідчити про певні труднощі особистості у реалізації своїх намірів, очікувань, задумів, що може бути пов'язано з певним кризовим станом, недостатністю досвіду діяння тощо. Отже, і компонентний аналіз головних суперечностей учинкових структур може виявити глибинні, певною мірою приховані особливості життєдіяння особистості у світі. Можливості його зростають із доповненням елементами індивідуально-психологічного та біографічного аналізу.

Наступним кроком у психологічному пізнанні вчинкового діяння людини може бути аналіз зміщення історичного та онтогенетичного акцентів у структурі вчинку. Буття людини є історичним, що визначається декількома факторами. По-перше, як соціальна істота людина відчуває на собі вплив соціуму, що змінюється та розвивається, в свою чергу впливаючи на нього та змінюючи його. По-друге, розвиток окремого індивідуального буття відтворює закономірності становлення людського буття як такого і разом із цим здійснюється неповторними засобами, виявляючи свою індивідуальну природу. По-третє, становлення способу існування конкретної особистості, розвиток її індивідуальних буттєвих ознак отримують у суспільстві статус культурно-історичної цінності, що в онтологічному аспекті може

кваліфікуватись як провідна модель спричинення в розвиткові сутнього, буття, світу.

У бутті конкретної особистості певним чином перетинаються ознаки **суспільної** та **індивідуальної історії** діяння даної особистості. Цей перетин у просторі й часі культурно-історичного процесу завжди індивідуально-неповторний, адже зумовлений характеристиками і зовнішніх, і внутрішніх детермінант розгортання обох типів історичного процесу — і соціального, й індивідуального. Сутнісні ознаки цього перетину, а саме ознаки конкретних взаємовпливів конкретної особистості й історичного процесу як такого, знаходять своє відображення у кожній з форм буттєвого виявлення індивідуальної природи особистості, а особливо у способах учинкового діяння особистості у світі.

Індивідуальна історія вчинкового діяння особистості великою мірою визначається **онтогенетичними закономірностями** становлення та розгортання особистісного буття, а також індивідуальними відмінностями у виявленні та здійсненні онтогенетичних ознак учинкової активності особистості. У змісті вчинкового діяння особистості, кожного окремого її вчинку завжди своєрідно протистоять історичне (суспільно-історичне) та онтогенетичне (індивідуально-історичне), а тому завжди можна спостерігати певне зміщення акцентів, певне домінування однієї з визначених сторін. Тому у психологічному вивченні вчинку є суттєвими виявлення цього зміщення, а також розгляд його детермінант.

У реальності індивідуального життя особистості, як і в змісті конкретного вчинку, досить складно визначити межі протистояння чи домінування якогось аспекту, адже вони тісно пов'язані між собою, перебувають у взаємовпливах, мають відносно усталений вияв тощо. Проте вчинкова дія має своєю специфічною ознакою здатність викристалізовувати **міру суб'єктивної зрілості особистості** у певний період її індивідуальної історії. Тому психологічний аналіз учинку дає підставу стверджувати змістову чи процесуальну перевагу певного змістового компоненту її буття (у даному випадку історичного чи онтогенетичного).

Одні особистості, відшукуючи екзистенціальні опори свого буття, керуються **зовнішньо-ситуативними відношеннями** зі світом (світом речей, інших людей, власного "Я"). Зовнішній світ немовби підштовхує особистість до певного кроку, вчинку чи дії, вказує на той чи інший шлях, зумовлює її суб'єктивну активність. Зовнішній історичний контекст життя особистості має для неї провідну спонукальну силу, і вона пізнає, сприймає і зрештою реалізує вказаний алгоритм діяння та вчинювання.

Інші особистості спрямовують свою буттєву активність на актуалізацію **внутрішньо-ситуативних відносин** зі світом: вони діють і вчиняють відповідно до певного етапу онтогенезу, вікового чи сензитивного періоду розвитку тощо. Внутрішня логіка особистісного розвитку знаходить пряме відображення у зовнішніх виявах сутності таких особистостей. Іноді в життєдіяльності зрілої особистості можна спостерігати домінування ознак кожного з попередніх етапів онтогенезу або більш раннього віку: так, в її

діях і вчинках проглядається "активний підліток" чи "захоплений юнак" тощо. Власне онтогенетичний аспект детермінації вчинкової активності особистості постає провідним у її життєдіянні.

Окремому типу особистості **властиве активне, творче перевершення ситуативних відносин** із тими чи іншими елементами зовнішнього і внутрішнього світу. Така особистість активно перетворює ситуативні впливи, здатна сама ініціювати ситуації вчинювання, поєднуючи елементи зовнішніх і внутрішніх спонук. Історичний та онтогенетичний аспекти вчинкового діяння особистості піднімаються самою особистістю на новий рівень взаємодії, взаємоспричинення та взаємного протистояння.

Кожному з описаних типів учинкового діяння особистості властиве певне зміщення історичного та онтогенетичного акцентів у структурі вчинку. Доповнення аналізу характеристик цього зміщення індивідуально-психологічними особливостями вчинкової активності особистості дає змогу ефективно та продуктивно кваліфікувати певний тип учинкового діяння даної особистості, а також прогнозувати особливості його розгортання у просторі індивідуальної історії її буття.

Ще один крок у постанні психологічної структури вчинку — аналіз духовних рівнів учинку (індивідуальне — народне — вселюдське). Вчинкове діяння особистості у світі безпосередньо пов'язане із **ціннісною творчістю** як формою здійснення власне людського способу існування, як вершинним засобом реалізації творчої сутності буття людини, як засобом її прилучення до культурно-історичного процесу в якості суб'єкта цього процесу. В учинковому діянні людина творить, стверджує, знову відтворює тощо певну цінність, ідею, ідеал, еталон, підносячи їхній зміст до рівня узагальненого взірця, орієнтира у повсякденному діянні. Ціннісна творчість особистості постає при цьому не лише як процес раціонального продукування певних розумових узагальнень, а й як синтезований вияв життєвих сил особистості, її таланту сприймати, чуттєво переживати світ та його складові, надихати смислом кожний момент, фрагмент чи цілісну подію, етап свого буття, насичувати його індивідуально-неповторним змістом.

Творення ціннісного змісту буття особистості розгортається в декількох змістових просторах, онтологічних за своєю суттю: по-перше, особистість створює ціннісний контекст власного буття, виявляючи свою індивідуальність; по-друге, особистість примножує, певною мірою творить культурно-історичний контекст ціннісного буття людства, стверджуючи людяність, забезпечуючи відтворення людського способу існування на різних його сутнісних рівнях: історичному, соціальному, індивідуальному. Відповідно можна стверджувати наявність певних духовних рівнів ціннісної духовної творчості, яку особистість реалізує у процесі вчинкового діяння. Зміст, процес, результат учинкового діяння особистості, кожного окремого вчинку завжди постають **індивідуальною цінністю**, адже кожний елемент учинку виявляє індивідуальну природу особистості, спричиняє її подальший розвиток, зумовлює можливість реально-практичного звершення її покли-

кання та призначення, а отже, є необхідною умовою здійснення себе, своєї неповторної сутності. У вчинковому діянні буття особистості отримує певні онтологічні спонуки — рухатись до цілісності та завершеності його змісту, ствердження його смислу. Тому вже на онтологічному рівні аналізу кожний окремий вчинок характеризується як звершена індивідуальна цінність та як започаткована цінність культурно-історична, зміст якої може сягати етнічного, всезагального тощо значення. Поряд із цим конкретні продукти духовної творчості особистості (життєві орієнтири, намагання, ідеї-взірці, сталони поведінки та професійного діяння тощо) суб'єктивно сприймаються нею як безпосередні, життєво необхідні цінності її реального життя; іноді об'єктивний зміст цих особистісних надбань може перевершувати простір та масштаб індивідуального життєдіяння особистості, а індивідуальна цінність отримує новий рівень свого сутнісного виявлення.

Якщо індивідуальний здобуток учинкового діяння особистості спричиняє саморух, розвиток, прогресивне змінювання ціннісного ряду соціального рівня (сфера діяння професійних груп, суспільних утворень, етносів, народів), він постає як **суспільна цінність**, в якій певною мірою виявлене суспільне, етнічне, народне. Якщо ж індивідуальний зміст та результат учинкового діяння перевершує межі конкретного історичного етапу розвитку суспільства та існування певного етносу, він може набувати статусу **культурно-історичної цінності**, в якій відтворений вселюдський смисл буття, а здійснений спосіб учинювання може підноситися до рангу **канону**.

Ще одна пізнавальна сходинка — аналіз можливого та дійсного, необхідного та достатнього в учинковому діянні. Цей рівень аналізу стає можливим за умови здійснення попередніх рівнів аналітичних пізнавальних дій щодо реально-практичних виявів учинкової активності особистості, оскільки спрямований на розкриття глибинних психологічних закономірностей її вчинкового діяння. Саме цей рівень дає змогу актуалізувати приховані чи не виявлені цілком у реальному житті особистості протиріччя її взаємодії зі світом — зовнішнім та внутрішнім, навколишнім та згорнутим у просторі власного "Я"

Як учинковій дії (або циклу дій), так і кожному окремому компонентові вчинку властива певна **діалектика можливого та дійсного**. Це — онтологічна властивість буття як такого, існування сутнього як такого: індивідуальне, "безпосереднє самобуття" відтворює у просторі своєї історії відповідні онтологічні ознаки. **Можливе** в учинковому акті постає у двох онтологічних формах: як інтенція розгортання вже здійсненого, актуалізованого змісту, набутої якості (коли особистість здатна у кожній окремій вчинковій дії відтворити набутий нею раніше досвід учинкового діяння); як інтенція набування нового, якісно відмінного змісту, нової якості (коли йдеться про можливість особистості осягнути інший простір учинкових впливів, сформувати і засвоїти новий досвід індивідуального діяння). Відповідно, **дійсне** може поставати у таких формах: як безпосередньо виявлене, відтворене особистістю у конкретному вчинковому акті; як

передосягнута, передбачувана можливість здійснити, розгорнути в реальності індивідуального життя певну характеристику, певну ознаку, певний досвід.

Отже, індивідуальному способові вчинкового діяння особистості завжди властива своєрідна діалектика можливого та дійсного, що виявляє індивідуально-неповторні механізми взаємодії даної особистості зі світом. Так, одна особистість схильна вибудовувати свій учинковий акт, спираючись передусім на вже відомий їй досвід, на вже освоєні засоби діяння тощо. Інша особистість постійно спрямована на експериментування, пошук нових засобів виявити свою сутність та осягнути світ. Іноді вияв цих спрямувань вступає в певне протиріччя з їх ініціюванням з боку особистості: так, суб'єктивні уявлення особистості про начебто властивий їй усталений спосіб учинкового діяння, що певною мірою "охороняє" її суб'єктивність від можливих деструктивних впливів та змін, можуть перебувати у деякій розбіжності з реальним станом речей, а вчинковий спосіб діяння даної особистості може поставати як "відкритий", "незахищений" з точки зору зумовлення та забезпечення суб'єктивної цілісності особистості у процесі пізнавально-перетворюючих взаємодій зі світом.

У психологічному дослідженні вчинку суттєвим є висвітлення **діалектики необхідного та достатнього** — також онтологічних характеристик життєдіяння людини. У розкритті логічних взаємопереходів необхідного та достатнього постає зміст розгортання потенційних особливостей особистості у звершенні вчинку певного духовного рівня і з певною мірою майстерності. **Необхідне** постає в учинковому діянні як: сутнісна, онтологічна ознака, інтенція "бути таким", "бути спорідненим власній суті", "бути здійсненим"; як сутнісна необхідність розгорнути власний індивідуальний зміст, що в реальності природно виявляється від вчинку до вчинку, від окремої дії до циклу дій тощо; як онтологічна ознака "свободи потенційного руху" індивідуальної сутності у просторі та часі індивідуальної історії. **Достатнє**, відповідно, поставатиме у декількох сутнісних іпостасях, серед яких щодо вчинкового діяння особистості слід виділити: достатнє як сутнісну завершеність морального змісту вчинкової дії, що, власне, і стверджує вчинок як такий — на відміну від інших типів соціальних дій особистості; достатнє як сутнісну завершеність самовиявів "Я" особистості у звершеному вчинку, що характеризують представлений світові спосіб учинкового діяння як індивідуально-неповторний, суб'єктивно-сутнісний тощо; достатнє як динамічну процесуальну ознаку вчинкового діяння особистості, що стверджує не лише поступальність розгортання вчинкового акту та індивідуальної історії життя особистості взагалі, а й цілісну завершеність (змістову та процесуальну) кожної окремої ланки, компонента, стапу вчинкового діяння як самодостатнього сутнього, в якому повною мірою виявлена неповторна сутність індивідуального буття суб'єкта даного вчинку. Критеріальна модель указаних ознак дає змогу не тільки діагностичного, а й прогностичного аналізу процесу розгортання вчинкової активності особистості.

Сутнісно зумовленим логікою пізнання є аналіз трансцендентної сутності вчинку. Вчинок як специфічна соціальна (чи за певних умов індивідуальна) моральна дія завжди має **трансцендентні ознаки.** Вони постають у **сутнісній динаміці вихідного суб'єктивного змісту** діяння, поведінки, творчості особистості до **нової, набутої якості**, що перевершує попередній рівень і знаменує певний вихід за межі усталеного, відомого, доступного. Оскільки вчинок актуалізує новий рівень особистості, можна стверджувати наявність ознак трансцендентного не тільки у результаті здійсненого вчинку, а й у його окремих компонентах, об'єктивних і суб'єктивних умовах учинкового діяння особистості, засобах учинювання тощо.

Аналіз трансцендентної сутності вчинку, трансцендентних ознак окремих його компонентів є необхідним у психологічному пізнанні вчинку. Вихідним моментом аналізу є ідентифікація та кваліфікація так званої ознаки **індивідуальності**, що властива досліджуваному вчинку: йдеться про те, наскільки даний вчинок виявляє індивідуальність даної особистості, її суб'єктивний спосіб життєдіяння, своєрідність ціннісних основ її буття тощо. Окремі вчинки особистості можуть бути певною мірою автоматизованими, здійсненими за шаблоном, соціально усталеним взірцем; тоді значно знижується міра суб'єктивності даної особистості і у змісті вчинку, і у засобах його реалізації, і у досягненому результаті. Сутнісним у дослідженні вчинкового діяння особистості є актуалізація тих учинків, які відображають її індивідуальну здатність життєдіяти у світі повною мірою.

Наступний крок у циклі аналітичних дій даного рівня — **визначення особистісних координат учинку**, що позначають вихідний та набутий рівні реалізації суб'єктивного змісту вчинкової активності особистості. Ця процедура є необхідною, оскільки тільки за наявності (прямої чи опосередкованої) даних про початковий та звершений рівні вчинювання можна якоюсь мірою впевнено розмірковувати про здійснення зрушень. Можливим є застосування прийомів змістового, знаково-символьного чи процесуально-динамічного кодування досліджуваних ознак учинку.

Для встановлення та детального **дослідження ознаки трансцендентного змінювання** в учинкових структурах та індивідуальному світі особистості взагалі внаслідок здійсненого вчинку (а саме характеристик щодо виходу за межі, перевершення існуючого та набуття якісно нового рівня саморозгортання індивідуальної сутності "Я") необхідним є вивчення суміжних за змістом та засобами реалізації сфер життєдіяння особистості, характерних для неї засобів установлення зв'язків із внутрішнім і зовнішнім оточенням, притаманних їй способів та стилів поведінки, творчості, саморозвитку тощо. У сукупності встановлених ознак постає вихідний пункт учинкового діяння особистості, і стає можливим кваліфікувати набутий нею стан.

Кожному окремому вчинку особистості властивий певний **рівень трансцендування індивідуальної сутності "Я"**: так, один учинковий акт набуває лише окремих ознак трансцендування на рівні засобів учинкового

діяння; це пов'язано з індивідуальним досвідом особистості щодо реальної практичних перетворень світу. Інший учинковий акт може мати ознаки своєрідного "трансцендентного вибуху", коли зрушуються глибинні механізми життєдіяння особистості взагалі, що виявляється і в окремих дрібних складових її вчинкової активності. При цьому загострюються головні суперечності вчинкових структур, посилюється їх протистояння, значно активізується ініціація змістових та структурних зрушень як у компонентах вчинку, так і в структурі особистості в цілому. У площині головних суперечностей вчинку при цьому відбувається своєрідне "зміщення акцентів у напрямках до ірраціонального, несвідомого, універсального та власне трансцендентного: саме це **переакцентування** певною мірою визначає мотивування дій та вчинків (дрібних та значних) особистості в період "трансцендентного вибуху" її вчинкової активності.

У психологічному дослідженні вчинку важливо актуалізувати не лише індивідуально-психологічні ознаки вчинкового діяння особистості з точки зору розгортання їхньої трансцендентної сутності, а й феноменологічні, часові (індивідуально-біологічні) та інші ознаки. У лонгітюдному дослідженні вчинкової активності особистості досить цікаво простежити, як часто трапляються на її життєвому шляху **періоди активного трансцендування** її сутності через учинок, чи існують своєрідні для даної особистості **сенситивні періоди вчинкового зростання** та якими є умови проходження їх особистістю.

Психологічне дослідження трансцендентних ознак феноменологічної структури вчинку дає змогу виявити закономірності й особливості формування і **розвитку ціннісної сфери** індивідуального буття особистості, **діалектику духовних рівнів учинкового діяння** особистості (індивідуальне, вселюдське тощо), напрями **розгортання буттєвого покликання та призначення** особистості.

Здійснюючи аналіз вчинку, дослідник ніби йде своєрідними **сходинками пізнання**, поступово розкриваючи, розгортаючи, виявляючи зміст (загальний та індивідуальний, універсальний та унікальний, ідеальний та реальний тощо) вчинку як своєрідного відбитку (і водночас проекції) буття конкретної людини.

Ці сходинки — дивовижний **путівник у пізнанні світу** через учинок (світу як такого й світу конкретного, індивідуального "Я"). Гносеологічно ці сходинки постають як послідовність певних аналітичних і тлумачних дій дослідника щодо предмета своєї уваги з метою забезпечення поступової та поступальної виявленості, визначеності сутності цього предмета. Онтологічно ці сходинки постають як сутнісні етапи існування та розгортання буття — від його сутнісно-структурних укладів до феноменологічних виявів багатоманітності світу, в якому взаємодіють, взаємопроникають та зумовлюють один одного світи: універсальний (абсолютний) та індивідуальний (особистісний), ідеальний (ноуменальний) і реальний (феноменальний) та ін. Запрошенням пройти цими сходинками буття і є психософія вчинку.

РОЗДІЛ 30

ВЧИНОК ЯК ПРАФЕНОМЕН. ПРАСТРУКТУРА ВЧИНКУ

Визначаючи ситуативні, мотиваційні, дійові та післядійові **антецеденти** вчинку, можна одразу стверджувати, що це і є **вчинкові архетипи**. Адже саме через вчинок субстанція "бачить саму себе". Тобто вчинок треба зрозуміти і як філософську, і як психологічну категорію. Субстанція приходить до самопізнання і саморозкриття, адже має вчинковий архетип.

Якщо говорити про структуралізм, то його смислом і є винайдення структури вчинкового архетипу. Саме він, розгортаючись, переводить ноумен у феномен, безпристрасність — у пристрасність, а вона вже постає у ситуативній конфліктності, мотиваційному прагненні, дійовому визначенні, післядійовому смислі вчинку. Ці якості вже продукують провідні суперечності усіх вчинкових компонентів.

Вчинковий архетип не є потойбічним, принципово несвідомим. Адже він присутній, зокрема, у феноменах **краси**. Конституювання краси є трансформація самого архетипу — кореня субстанціальної активності. Краса є здійснення архетипу, виявлення його назовні. Тому він і діє дуже сильно на людину, що його сприймає. Але це просто сприймання. Краса, яку відшукує архетип, щоб у ній відобразитись, є і дійсна, об'єктивна краса, і актуалізація краси внутрішньої, суб'єктивної, яка тепер "знає себе". Як висловився б ***Майстер Екгарт***, це — *Qual*, **мучіння**, яке прагне прояснення, щоб позбутися неясності. Втім, коли наступає предметна ясність, мучіння стає **стражданням**, що відображає відсутність предмета. Але й наявність предмета викликає страждання, поки предмет не відповідатиме архетипові вчинку. Лише тоді наступає заспокоєння. Потяг викликає і мучіння, і заспокоєння. Мабуть, саме це питання вирішував ***А.Шопенгауер***, коли визначав світ як **волю та уявлення.**

Чи можна вивести уявлення із волі? Можна, якщо уявлення вже з самого початку міститься у волі. А воля повинна його мати. Адже воля суперечлива і прагне перейти з одного свого стану в інший. Воля не задовольняється станом неявним, вона одна та інша водночас. Тому воля стає стражданням, адже містить у собі мету, породжує її та мусить досягти її сама. Страждання стає роздвоєнням на неявний стан і на стан, якого треба досягти, щоб звільнитись від страждання. Роздвоєння страждання, залишаючи в собі потяг, стає уявним або ж видимим світом. Його видимість полягає у предметності, яка продовжує нести в собі цей *Qual*, а щоб подолати предметність,

слід перетворити її таким чином, щоб вона здійснювала очищення від *Qual*. Очищення не є повним запереченням *Qual*. Має відбутися повна його трансформація в ідеальний образ, вищу моральну вимогу, в самопізнання як самопізнання "субстанції" вчинку.

На противагу ***К.Г.Юнгу*** та деяким іншим психоаналітикам, **архетипи** (нехай це будуть архетипи колективного несвідомого, за визначенням самого Юнга) **здатні переходити у свідомість**, поєднуючи тим самим свідоме та несвідоме. Мова йде не лише про архетипні уявлення, а й про самі архетипи. Цей розподіл є методологічним нонсенсом в аналітичній психології, адже суть архетипу полягає в його трансформації в тип, без чого субстанція не могла б "сама себе бачити"

Звертаючись до проблеми характеру самобачення, слід зауважити, як вважає Юнг, що по суті архетип залишається несвідомим і непізнаваним, він не розкривається прямо, безпосередньо, а постає лише у певних **символах**. Можна залишити термін "символ", але в такому розумінні, що він як конечне репрезентує безконечне. Тоді увесь "видимий світ" можна умовно (і не тільки умовно) назвати **символічним вираженням субстанції**. Але це символічне вираження дає зріз **усієї** субстанції з **певної** позиції. Можна здійснити зріз з іншої позиції (точки координат, як сказав би ***Р.Декарт***) і описати ту ж субстанцію, хоча чуттєву картину ми матимемо іншу.

У самопізнанні продовжується *Qual*, поки воно не набуде завершеної форми. Тут поєднуються **саморозкриття** матерії (духу) і самопізнання, яке має надати завершення саморозкриттю і привести *Qual* до **катарсису**. Окремі форми саморозкриття (наприклад, естетична) не дають завершеного, повного очищення від *Qual*. Тому відбувається її трансформація в іншу форму, наприклад наукову, філософську, практично-побутову, і в цьому перебігу людина досягає відносної повноти самоздійснення, яке є самоусвідомленням повноти вираження субстанції. Різні дії самовираження субстанції не є виявом деградації **начала** буття (***М.Бердяєв***), а є виявом саме його **повноти існування**.

Сказати, що несвідоме криється в інших, ще не реалізованих позиціях самобачення, означає не сказати нічого суттєвого. Адже в кожній символічній формі криється увесь зміст субстанції. Поєднуються різні позиції бачення. А співіснування відразу усіх позицій стало б нонсенсом. Ця повнота поглинула б визначеність: "у пітьмі всі кішки здаються сірими".

Отже, треба простежити перехід *Qual* у ситуацію та інші компоненти вчинку. Ситуаційна **напруга** має перейти в мотиваційне **прагнення**, останнє — в дію **втілення**, а дія — у спеціальне **самопізнання та установку на самореалізацію**, що приводить до *Qual* уже не субстанції, а людини.

***Qual* як ситуація**: тут постає насамперед вимога визначеностей. Адже *Qual* має знати свій **вияв-образ**, щоб досягти катарсису, тобто очищення від страждального тиску. Адже саме мучіння має і позитивний, і негативний бік. Воно є для самого себе таємницею, хоче розкрити її, але бачить у розкритті неповну істину і звертається до нової і нової предметності. *Qual* вимагає стадійного переходу від одного до іншого. Мучіння шукає свій пред-

мет як причину мучіння, причину самого себе як ціль свого заперечення, втілення, розкриття. Це є предмет мучіння, є зміст мучіння як згорнутість (***М.Кузанський***), яка вимагає розгортання. Але це не є розгортанням готового змісту. У розгортанні *Qual* він, власне, і створюється. І найпершим тут має виступити **архетип ситуації**.

Як породжена *Qual*, ситуація залежна від нього. Але оскільки *Qual* розкриває себе, цей архетип роз'єднується на **суб'єкт** і **об'єкт**. Породження *Qual* набувають відносної самостійності, як діти, породжені від батьків, прагнуть незалежності. Тому вже в архетипі ситуації з усією повнотою виступає основне протиріччя ситуації як такої — **залежність і незалежність від людини**. А тут виступає залежність і незалежність від *Qual*. Мучіння хоче відбрунькувати свої страждальні компоненти, позбутися їх, відпускає їх від себе до подальшого існування, але бажає їхнього повернення до себе, як батько бажає повернення блудного сина. І він повертається до свого батька з низкою визначень після набуття досвіду незалежного існування. Але воно **своє** для *Qual*. Останнє знає своє **інше** як те, до чого слід прагнути. А це означає, що *Qual* стає мотивацією. Воно знаходить предмет прагнення — саме як свій **вияв-образ**.

***Qual* як мотивація**. У розгорнутому вигляді мотивація має свої визначеності — як усвідомлювані, так і неусвідомлювані людиною. Це дійсно і для вихідного положення мотивації — її архетипу. У ньому *Qual* знає, що інше — це його і не його визначення. Як його визначення воно усвідомлюється, як не його — не усвідомлюється.

Мотивація, її поява свідчать про те, що виникає певна ціль. Це те, що є і чого немає, чого треба досягти. А сам процес досягнення є перехід несвідомого у свідоме. Те, що є підставою для такого переходу, є невідповідність свідомого й несвідомого, пошук мотиваційної визначеності, яка проходить у **боротьбі мотивів**. Звідки ж виникає роздвоєння мотивації на архетипному рівні? *Qual* **здійснює себе самого**, ще не маючи конкретних форм вияву. Те, що намагався робити Пер Гюнт, — **бути самим собою**, але з цієї самобутності можуть походити речі як позитивні, так і негативні. Головне — **мотив діяльності**. Тому коли архетипи прямо переходять у свідому діяльність, можна сказати, що люди самі не знають, що роблять. Цей мотив не перебирає варіанти дій, не сумнівається, він діє "сам по собі". Він не знає, де злочин, а де добре діяння.

Мотиваційний принцип "бути самим собою" — це є архетип мотивації, її самозосередження. Але серйозної боротьби мотивів тут ще немає. Вибір засобів здійснюється в хаосі збуджень. *Qual* є такою всезагальною збудженістю. Це прообраз того, як в юнацькому віці людина **очікує** на щось значне і передчуває велику для себе справу. Несвідоме ще не стало свідомим вибором з альтернатив. Є тільки діяльнісний мотив, що найбільше хоче бути самим собою. Не знає він: щоб досягти очікуваного, треба увійти у конкретність мотивації, виразити себе у сфері моралі, прекрасного, пошуках істини, в буденній практичності. Бути самим собою — це те, що ***Гегель*** формулював як "із себе через себе прийти до самого себе"

Що ж таке людина сама по собі, вона знати не може, не включившись у конкретну форму діяльності. Свідоме — бути самим собою, несвідоме — те, що має прояснитися. Вибір конкретного бачення діяльності буде вже кроком за межі архетипу вчинку. Але тут ми вже маємо справу з виходом за межі мотивації.

***Qual* як дія**: її можна назвати діяльністю, дієвістю. Ця дія робить якісь зміни в суб'єкті та об'єкті. Це дія як така. Це — вчинкова дія, і вона виражається на рівні людей, тварин, усього живого, а може, й неживого. Мучіння стає дією, щоб у ній зникнути, але хаос діяльності не приводить до формування цілі. Ціль — переведення *Qual* у дію, щоб уникнути мучіння, а зрештою і самого *Qual*. Воно само себе заперечує, але не зникає зовсім, адже втілення є інобуттям *Qual*, і воно завжди має бути і втіленим, і невтіленим (можливо, воно й бажає цього).

У розвинутих формах вчинку втілення мотивації в дію тлумачиться як творчість або як деградація ідеалу, задуму. Але в архетипі вчинку **ціль** ще не постала. Тут ще немає й **засобу**, чітко відмежованого. Є якась **результативність**, наслідком якої є розчленованість **образу** світу, а в образі здійснюється перетворення, ніби зміщується точка на осі координат. Мучіння полягає в тому, що окрема створена в дії монада корелює з монадою верховною.

***Qual* як післядія**. Спершу тут виступає **самоспоглядання** матерії, вона **знає себе як таку, що себе споглядає**. Це є **відчуження** (в дії) і **освоєння** (у спогляданні). Це тут постають одні й ті ж очі, якими Бог дивиться на світ, а світ на Бога.

В дії відбувається зміна позицій бачення, світ навколо постає в нових і нових модифікаціях, аспектах бачення. *Qual* післядії і полягає в тому, щоб знайти відповідність між верховною монадою та окремими її баченнями.

Самоспоглядання "матерії—духу" породжує нудьгу, смуток по первісній батьківщині. Відчужує її і *Qual*. Тут діють філософські категорії **еманації** та **екстазу**. Екстаз є катарсичною дією, що полягає у прагненні прабатьківщини як переборення еманації — своєрідної "еміграції за кордон". ***Qual* перетворюється на екстаз**. Він є злиттям післядії з основою буття. Разом з цим відбувається і еманація. І саме тому, що вони діють разом, *Qual* не є вже стражданням невираженості, а є постійним рушієм вираженості, коли конечне переформовує себе так, щоб виражати собою безконечне.

Виступає **ідея зрізу**. А зріз є засіб побачити всезагальне, яке тепер мислиться як ціль. Та в зрізі водночас є і окреме, і загальне, і конечне, і безконечне та ін. Але сутнім, що здійснює цей зріз, виступає людина. Адже вона має подвійну природу — посейбічну і потойбічну. Вона втілює в собі точку, від якої йдуть лінії до осей координат. Такий зріз завжди подвоєний — у ньому людське і божественне. Ось чому у цій подвоєності образу світу (за феноменом криється ноумен і т.ін.) виростають усі проблеми буття: естетичні, моральні, пізнавальні, практичні тощо.

Точка, в якій все це поєднується, є людина. Вона виступає **живим хра-**

мом Бога живого. Перетин феномена й ноумена — і є людська природа. Оскільки вона приходить до самої себе, вона здійснює вчинок, але вже не архетипний, всезагальний вчинок, а вчинок, що має живу ситуацію, мотиви, дію, післядію. Жива структура, що здійснює цей вчинок, яка одною ногою стоїть у посейбічному, другою — у потойбічному, яка є водночас зрізом і позицією самоспоглядання світу, яка прагне зробити щось таке, що виразило б через посейбічне потойбічне, — і є вже не правчинок, не вихідне мучіння (*Qual*), а реальний вчинок людини. Він знає своє походження від первісного, вихідного *Qual*, тому він переходить від однієї форми вираження до другої і так знаходить безліч цих форм, а в їхній безконечності відчуває, що в іншому він залишається у своїй прабатьківщині.

Така природа людини, з її невпинною індивідуалізацією і спробами виразити через індивідуальне всезагальне. Правчинок як **архетип**, як форма ***Qual*** стає живим суперечливим людським учинком з його драматично розвиненими ситуацією, мотивами, дією та післядією.

РОЗДІЛ 31

ВЧИНОК І СВІТ ЛЮДИНИ

Найбільш яскравий спосіб вираження людської діяльності — **вчинок** з усім багатством його суспільно-особистісної суперечливості, — з одного боку, включає до свого змісту особливості історичного рівня культури людини, з іншого — сам визначає цю культуру, будучи виявом суб'єкта історичної діяльності.

Якщо в минулих історичних епохах можна простежити найтісніший зв'язок учинку з міфологією, релігією, філософією, мистецтвом та іншими ідеологічними формами суспільного життя людини, то в XIX, а особливо у XX столітті вчинок об'єктивно пов'язується насамперед із науково-технічним прогресом. Революціонізуючий вплив науки і техніки на життя суспільства вирішальним чином визначає світогляд людини, її пізнавальні, естетичні та моральні відношення до дійсності, а через те і спосіб її суспільної поведінки. Не менш глибоким є вплив вчинку на науково-технічні досягнення людини. Вчинок стимулює і підкорює собі ці досягнення, включає їх у свою психосоціальну структуру.

У сучасних працях із психології та філософії проблема людської

діяльності, її творчого вчинкового характеру набуває першорядного значення. Зокрема, ***С.Л.Рубінштейн*** пропонує включити в онтологію людини дію, працю, саму людину, що творить, як необхідну та істотну ланку. В такому тлумаченні людина виступає як істота, яка реалізує свою сутність в об'єктивних продуктах своєї творчості та усвідомлює себе через них. Специфіка людського способу існування визначається далі мірою зв'язку самовизначення та визначення з боку іншого (умови, обставини), характером самовизначення у зв'язку з наявністю у людини свідомих дій. Так виникають кардинальні питання про місце іншої людини в людській діяльності, причому інша людина береться тільки як спосіб, знаряддя або як моральна мета "моєї" діяльності. Виникає також питання про можливість усвідомлення безпосередніх результатів і непрямих наслідків будь-якої людської діяльності, вчинку, а також усвідомлення мотивації, детермінації людської поведінки, системи значень або цінностей. Велика кількість понять, представлених у С.Л.Рубінштейна, свідчить про істотні ознаки вчинку. На жаль, теоретично вони ще не впорядковані і виступають на передньому краї психологічної науки. Реалізація загальної теорії психіки передбачає визначення вчинкової дії та післядії як всезагального комунікативно-творчого акту, що здійснюється між людиною і світом. Виникає перше завдання: розкрити відношення "людина — вчинок — світ", в якому вчинок не просто опосередковуюча ланка, а всеохоплюючий зріз буття, де в певному розумінні і людина, і світ постають як діалектичні моменти.

Сучасна психологія, конкретизуючи поняття "людина", має на увазі насамперед особистість. Російський термін "личность", маючи в собі давньослов'янський корінь, повертає нас до слова "лик". "Личность" надає "лик" субстанції. "Зріз" і є цей "лик" — самовияв субстанції, матеріального і духовного світу. Тоді протилежним терміну "личность" буде не "світ", а термін, близький за своїм значенням до "субстанції". "Личность" передбачає в собі "лик" матеріального світу, матерія в собі "безлика".

Виникає друге завдання: показати вчинок у зв'язку з його науково-технічною оснащеністю. Остання не є зовнішнім аксесуаром вчинку, а його суттєвою історико-культурною визначеністю.

Вчинок є основною ланкою, осередком будь-якої форми людської діяльності, і не тільки моральної. Він виражає будь-яке відношення між особистістю і моральним світом. Це відношення можна правильно зрозуміти, коли зміст поняття "особистість" вбере в себе те, що вже олюднене, освоєне, набуте людською індивідуальністю, — знання, уявлення, усвідомлені закони. "Великий світ", включаючи свою особистісну визначеність, є світ неосвоєний, він протистоїть своєю таємницею особистості й передчувається за світом освоєним. Наявність великого, довершеного в собі світу передчувається в уявленнях особистості, в суперечливості пізнання, в осягненні прогалин знання, в естетичному сприйманні досконалих і спотворених форм. Ось чому свідомість особистості переступає власні межі і спрямовується до "світу великого". Це можна розглядати як духовний розвиток самої людини, як розкриття "великого світу", який пізнає себе через

особистість. Це можна розглядати як духовне становлення самої людини, як саморозкриття "великого світу", як всезагальний вчинок, відносно якого і людина, і сам "великий світ" виявляються у певному розумінні залежними феноменами.

Вчинок — це спосіб особистісного існування у світі. Все, що існує в людині і в олюдненому світі, є вчинковим процесом і його результатом. У цьому вузловому осередку буття виявляється активна творча взаємодія людини і світу. Вчинок формує та виявляє найістотніші сили особистості, як і самого "великого світу". Як єдино можливий ключ, він відкриває таємницю світу у формі практичного, технічного, наукового, художнього, соціально-політичного тощо освоєння. Ось чому вчинок слід розглядати як всезагальний філософський принцип, який допомагає тлумачити природу людини і світу в їх пізнавальному та практичному сенсі.

Вчинкова комунікація передбачає особистісне виділення людини зі світу. Причому особистість включає в себе не тільки вузьку суб'єктивність, наприклад яку-небудь партикулярну пристрасть, а й усі свої знання та уявлення про світ, усе пізнане, відоме, все, що виникає у сприйманні, об'єктивуючи, "проектуючи" це сприйняття назовні. Все багатство світу, яке пройшло через сприймання, мислення, свідомість людини, становить особистісний світ. Його не можна зводити до поняття біологічної істоти, що має певний набір потягів і прагне їх реалізувати. Особистісний світ не визначається межами фізичної, тілесної організації. В особистість входять її відношення до предметів, явищ і подій, зв'язки зі світом, живим і неживим, — опосередковано через суспільне життя.

Особистісний світ — це світ освоєний. Великий світ, крім того, ще й сфера великого невідомого. Те, що за відкритим особистісним світом існує світ сам по собі, котрий включає в себе перший, показує необхідність екзистенційної та пізнавальної комунікації цих двох світів — за старою філософською термінологією мікрокосмосу й макрокосмосу. Мова йде не тільки про те, що особистісний світ становить лише частину світу великого, але головним чином про те, що ця частина прагне розширити свою сутність шляхом освоєння цього великого світу. Вихід особистісного світу до великого здійснюється у двох провідних формах — пізнавальній та практичній. Недостатність особистісного світу та його антагонізму до об'єктивного виражається у пристрасті, потягах, творчому неспокої. Діяльний зв'язок цих світів є творчість одного та другого, що можна уявити у вигляді кулі як символу структурної та змістової безконечності об'єктивного світу, а особистісний — у вигляді "екранного" січення цієї кулі. Таке січення не статичне, а повертається на осі кулі, відкриваючи (або "вириваючи") її зміст і водночас творячи його. Структурна мережа "екрана" включає в себе і структуру світу, і природу людини. Подвійна структура "екрана" є суперечністю, яка приводить його в колове обертання навколо осі кулі. Проходячи через кулю, "екран" увесь час змінюється, відкриваючи все новий і новий зміст світу.

Суперечність, яка виражає відношення особистісного і всезагального

світу, — глобальна й найвиразніша. В ній полягають основні проблеми філософії, а також психології: відношення матерії та свідомості, безконечного і конечного, абстрактного і конкретного, тіла й душі, сутності та явища, форми і змісту, свободи й необхідності тощо. Ця суперечність в основі своїй учинкова. Вчинок — спосіб руху "екрана", безконечного повертання його площини, опосередкування особистості та матеріального світу. Немає окремих трьох сутностей, що взаємодіють зовнішнім чином, механічно між собою: особистості, вчинку і великого світу. Вчинок — результат взаємного переходу особистості й мікрокосмосу, і цей перехід виявляє себе як **творчий акт**. Ось чому вчинок є всезагальна, синтетична творча дія у відношенні її спеціальних видів.

"Муки матерії" (***Я.Беме***) свідчать про суперечливу єдність особистісного і всезагального світів, що приводить до їхнього взаємного вияву, в якому освоєне весь час вказує на неосвоєне. Отримуючи в освоєному свободу, особистість відразу ж виявляє свою несвободу, тому що за обрієм постійно залишається невідома, тривожна і принаджуюча до себе "країна". У вчинковому прийнятті рішення, у виборі з альтернатив особистість формує установку у відношенні до неосвоєного "зовнішнього" світу, немовби ототожнюється з ним. Іншим способом вчинкова дія буде неможливою. Але відразу ж після її звершення виявляється недосягнуте безконечне всезагального світу. Помилка філософії, що вказує на потойбічність "зовнішнього" світу, полягає у відриві його від особистісного плану буття. В результаті світ, як він існує сам по собі, виявляється порожньою абстракцією, а особистісний — мертвим, застиглим явищем. У дійсності — це дві взаємоопосередковуючі сторони вчинкової акції.

Екзистенціалістські ідеї "покинутості" і "страху" насправді є феноменологічними моментами, в яких фіксується протиставлення особистості та матеріального світу. Розуміння вчинкового акту як пошуку і знаходження опертя в матеріально-предметному світі (будова пірамід, оживлення неживої природи, прогресуючі форми соціальної комунікації і т.д.) пов'язується з ідеєю покинутості та страху на основі творчого відношення до світу.

Як вираз суперечності між особистістю і матеріальним світом, вчинок виявляє незавершеність, прагнення до вдосконалення, подолання невідповідності ідеалу і реальності в пізнавальній, естетичній та моральній діяльності з метою знаходження опертя в матеріальному світі. В цьому причина існування "білих плям" у нашому пізнанні, які слід заповнити. Ці "плями" не є щось подібне до острівців непізнаного. Це суперечність того, що вже є пізнаним, і того, що перебуває в акті пізнання; вона виражає своєрідність "екрана", де перехрещуються шляхи особистісного і матеріального світів. Подолання цієї суперечності здійснюється єдиним способом — у вчинковій акції, яка водночас має пізнавальний, моральний, естетичний смисл і з необхідністю включає практично-предметне перетворення світу.

Вчинок у його провідній визначеності є комунікативним актом, що

здійснюється між особистістю і матеріальним світом. Таку комунікацію можна розуміти як зв'язок, перехід інформації між ними, як їхнє об'єднання. Об'єднання з неживим або живим світом має за мету **ствердження особистості** в матеріальному світі, знаходження опори для цього ствердження, оскільки "індивідуальність" особистості виявляється її ущербністю.

В особистості і поряд з нею існує матеріальний світ. Акти їхнього взаємного переходу є вчинковими актами. Тут насамперед виявляється якийсь стан у вигляді сукупності світових подій. Така сукупність, що визначається, висвітлюється особистістю (включаючи й останню) і разом з тим не визначається нею, тому що існує поза нею як невідомий, неосвоєний матеріальний світ, є **ситуацією** — першим моментом учинку. Спрямована напруга співіснування особистісного і матеріального світів, яка визначається ситуацією і виявляється в потязі до комунікації з матеріальним світом, є **мотивацією** — другим моментом учинку. Реальний взаємний перехід цих двох моментів є **вчинковий акт** і його післядія. Крім нього, справді діяльного у світі немає нічого. Є результат учинку — подія.

Психологічна картина звершення вчинку починається з надання значення феноменам матеріального світу. Це — ситуація. Значення, надане феноменам, але протиставлене їм як невідповідним, є мотивацією вчинку. Акт перетворення з тим, щоб він відповідав ідеальному моменту мотивації, становить сам учинковий акт.

Відкриття, утворення будь-якого феномена в особистісному світі є значуще відкриття. В результаті утворюється сукупність значущостей, яка визначає ситуацію. Значення як таке має місце хоча б завдяки ноуменальному обгрунтуванню даного феномена. Його значущість, що перебуває в ноумені, створює ситуативну напругу, спрямованість. Не сам феномен захоплює, а те, що криється за ним, що виступає як відношення сутності та явища тощо. Відношення феномена і ноумена виявляється у зв'язку буття й небуття, свободи й необхідності і т. д. Розгортання ситуації відбувається внаслідок взаємодії між феноменом і ноуменом, їх взаємного переходу. Перетворення ситуації є зміна вихідної позиції, а отже — значень (тут поки що ми абстрагуємось від особистості людини). У зміні позиції зникають і перетворюються феномени. В результаті цього виявляється якась точка відліку в рамках сприймання або уявлення, що приводить до порядку, зв'язку у світі, котрий відкривається.

Значущості ситуаційних компонентів розвиваються і змінюють одна одну. Ось чому поряд із ситуацією виступає постситуація, або антиситуація, — те, що не має значущостей або вже не має того, що потенційно може стати ситуативним відношенням. Ці позаситуативні компоненти стають фактами, які втратили свої значущості й стали начебто "каменями на дорозі" Світ у цілому складається із ситуаційних відношень і наявних фактів як таких, що втратили своє значення компонентів ситуації. Останні знову, переходячи на більш глибокі рівні, захоплюються в ситуативні відношення. У цьому "розкопуванні" ноумена ситуація йде в глибину. Але кожне копан-

ня дає лише нову загадку. Відкрите, розгорнуте відразу ж стає прихованим, таємничим, інтригуючим. Ситуаційні відношення у своєму розвитку проходять ступені **нейтральності, конфліктності, колізійних зіткнень**. За цим останнім ступенем кількісні перетворення переходять в якісні. Ситуація змінюється. Суперечність між феноменальним і ноуменальним зв'язується в один вузол. У попередніх формах ситуації значення ще не беруться в їхній єдності та пов'язаності. Ось чому індиферентно співіснують значення різної спрямованості. Їхня роздільність далі долається, тому що вони виявляються різними суперечними сторонами одного й того ж значення. Ось цей вузол суперечливих значень, спрямований на ситуацію, звідки він походить, являє собою мотиваційний аспект учинку. В цьому новому моменті фіксується велика суперечливість світу. Мотивація виявляється суттєвим продовженням ситуації. Таке повернення до вихідної позиції, точніше спрямованість на ситуацію, — це вияв драматичної невідповідності між феноменом і ноуменом. Виникає буттєвий драматизм, що вимагає належної розв'язки.

Розгортання процесу мотивування триває аж до постановки цілі, з якої починається вчинкова дія. Ціль — рушійна основа мотивації. Остання виявляє такі форми, як імпульсивну, емоційну, емоційно-розумову, раціоналізовану, абстрактно-інтелектуальну, абсолютно-моральну. У своїй внутрішній логіці мотивація завершується своєрідним "бажаним образом", але ще не ціллю. Так, абстрактно-інтелектуальна мотивація захоплює в себе і ситуаційні відношення, і ті, що вийшли за межі ситуації. Цим немовби продовжується ситуація, але вже перетворюючись на мотивацію. На цьому рівні утворення вчинку реальна дія неможлива. Мотивація слабує на роздвоєність, амбівалентність, що спонукає до боротьби мотивів та необхідності вибору провідного мотиву.

В завершальному запереченні сукупності фактів і в виключному зосередженні на об'єктивному предметі виявляється ціль. До цього часу дія вчинку ще не починалася. Вона була неможливою, тому що через усі форми мотивації проходила амбівалентність, антагоністична вчинковому акту. В цій роздвоєності ціль була ще неможлива, тому що наявність "одного" та "іншого" як вираження амбівалентності не могла привести до постановки цілі. Тільки за фіксації однієї сторони амбівалентності стає можливим її перетворення на ціль. Показуючи спочатку начебто різні цінності, амбівалентність потім свідчить, що вона можлива лише за амбівалентної рівності одного та другого моментів своєї структури. Тоді значною мірою буде справою випадку, яка сторона амбівалентності дістане перевагу, абсолютизується як емоційний образ і стане ціллю. Емоційне потрясіння, що супроводжує амбівалентність, сприяє відкиданню аргументів "за" і "проти", оскільки "боротьба мотивів" виявляється дією, що відходить у безконечність і не має реального завершення. Очищена від нашарувань мотиваційної боротьби, ціль відкриває перехід до вчинкової дії.

Розвиток мотивації виявився за своїм змістом проясненням того об'єктивного предмета, який визначав спрямованість особистості до вчинкової дії. Виражаючи те, чого прагне людина, мотив є вихідною рисою

суб'єкта діяльності. З розвитком мотиваційного аспекту вчинку в ньому дедалі більше виявляється об'єктивність — той предмет, на який буде спрямовано вчинкову дію. Якщо на початку становлення мотивації присутні емоційно та предметно розпливчасті її компоненти, то на завершальних етапах розвитку, в її найбільш виражених формах виступає чітка об'єктивна ціль дії; інакше вчинковий акт не може початися. Спочатку ціль має характер зовнішньої предметності та цілком поглинає особистість. Це предмет-ціль, який слід усунути, перетворити, присвоїти, знищити, розвинути. Така ціль, оскільки вона розкривається в її відношеннях до оточуючих фонових предметів, може бути досягнута тільки через посередництво цих предметів і на основі зв'язків з ними. Вона протиставляє себе оточуючим предметам і зводить їх до рівня засобу, хоч вони мають автономне буття. Виникає відношення **цілі й засобу**, що глибоко визначає характер самого вчинку. Воно по суті викликає вчинковий акт.

Якщо розвиток мотиву завершується більш чітким уявленням його предмета, то останній є першою характеристикою цілі. Вихідні мотиваційні сили вчинку повинні об'єктивуватися, реалізуватися у своєму протиставленні — в певному предметі. Ціль-предмет починає диференціюватися саме завдяки своїй афективності. Вона виступає в багатоманітності, розчленуванні, зрештою як сукупність відношень до інших предметів. У своїй нерозчленованій цілісності вона може бути присвоєна тільки зовнішнім чином. У такому випадку з нею не можна увійти в діяльний контакт. Такий предмет не може слугувати реальною ціллю. Якоюсь мірою він відповідає і в той же час не відповідає мотиву. Між ними встановлюються вибіркові відношення. Це приводить до необхідності диференціювання цілі. Прості операції з предметом як ціллю не зачіпають моральних та інших аспектів особистості. Вчинкова ж ціль-предмет уся охоплена міжособистісними відношеннями, вона символізує, виражає їх. Цей символ — продукт творчості — виявляється далі засобом комунікації, уособлюючи міжособистісні відношення. Вони стають тепер на місце цілі-предмета, вказуючи на дійсний об'єкт вчинку. Так предмет-ціль із самодостатнього утворення стає засобом впливу, точніше комунікації з іншими предметами, індивідами, особистостями і т.д. Він важливий тепер не сам по собі, а тією мірою, якою розкриває міжособистісні відношення, виступає їхнім представником. Таким учинковим засобом виявляється не стільки ціль, скільки предметна дія. Головне тепер — в його осмисленні, в наданні йому соціального значення, смислу комунікативного процесу.

Ціль переходить у засіб учинку за необхідності її досягнення. Вона виявиться тільки ціллю, якщо не буде опосередкована засобом. Опосередкування мають випливати з самої цілі, з сутнісної її природи, а не бути їй чужими. Інакше вони не можуть бути засобами саме цієї цілі. Засіб учинку є опосередкуванням між ціллю та особистістю, що вчиняє. Абсолютний раціоналізований характер ситуації та мотивації перешкоджає вчинковому акту внаслідок своєї безконечної опосередкованості. Опосередкованість у сфері засобу має практичний, позбавлений абсолютного раціоналізування

смисл. Засоби, прикладені до цілі, здійснюють учинкове перетворення, вчинковий акт з його післядією. Його результатом, продуктом є нове ситуаційне відношення. Здійснилася подія в людській психіці. У вчинковій спіралі виник своєрідний **канон поведінки**. Вчинкове коло завершене.

Це нове ситуаційне відношення є перетворений світ, де особистість більш адекватно його виражає, більш глибоко входить в його надра на основі комунікативного процесу. Вчинок як укорінення людини у світ є особистісна суб'єктивність, "мікросвіт". Так формується єдність пізнавального та практичного відношення людини і світу. Новий "мікросвіт" відкидає старий саме в акті вчинкової творчості — самотворчості світу. "Великий світ" виявляється в новому аспекті, розтині. У вчинковому перетворенні світу опосередковуються, вступають у комунікацію різні особистості.

У зміні світових розтинів — тією мірою, як вони утворюють поступову безперервність — функціонує єдина особистість. Переривання цієї поступовості руйнує єдність особистості. Тоді вона розпадається на безліч особистісних існувань — безвідносно того, чи корелюють вони з єдиним організмом як індивідом або родом. До того ж принцип організму сприяє виникненню безлічі особистісних світів.

Хоча кожен з них і грунтується на анатомічних, фізіологічних, біохімічних та інших засадах, особистісний світ є насамперед світом психологічного змісту. Зв'язок двох проблем — "людина і буття", "людина та інша людина" — передбачає індивідуалізовану замкненість кожної особистості, внаслідок чого виникає драматизм буття, що стосується зв'язків між людьми, їх творчої комунікації тощо.

Зв'язок між проблемами "людина і буття" та "людина та інша людина" визначається пошуком опори в бутті. Особистісний світ у прагненні розширити своє існування виявляє безопорність і ненадійність, беручи себе тільки як ізольованого індивіда. Буття, що провалюється в небуття, — ось його загострена риса. Вада суто індивідуального буття викликає необхідність комунікації. Це — негативна причина. Позитивна полягає в органічному зв'язку екзистенційної та інтерперсональної комунікації. Обидві форми пов'язуються одна з одною, будучи екзистенціально єдиними: однією стороною зріз веде до світу, іншою — до людей. Спочатку виступає поляризація "людина і світ". Причому під людиною слід розуміти особистість в усій сукупності індивідуальних сприймань та уявлень — особистісний світ, виявлений в людському існуванні. Тоді "світ" тлумачиться як існуючий "в собі". Таке відношення людини і світу породжує гідний людини драматизм буття. Світ "поза людиною" викликає екзистенційний та пізнавальний неспокій. Саме психічне як зріз і є ця суперечлива єдність людини і світу.

Комунікація особистостей в її етичному, моральному сенсі обтяжена їхньою буттєвою роздільністю. Постає старе питання про реальність "іншої свідомості". Зв'язок особистостей можна уявити у вигляді перерізів кулі, які перетинаються в її осі. Це уявний зв'язок, тому що суб'єктивності безпосередньо не перетинаються. Реальні площини розтину світу існують роздільно і навіть розходяться радіально. Ця вісь перетину вказує на іншу — осо-

бистісну суб'єктивність. Вона прагне розширити своє існування до рамок всього матеріального світу, охопити його, злитися з ним, перетворити особистісну площину в кулю безконечного буття. Індивідна обмеженість людського існування примушує його до екзистенційного розширення — охопити, включити в свою орбіту інші існування. Обмеженість особистості стає засадою її соціальної природи. Вчинок як соціальний акт об'єднує людину і світ шляхом взаємних комунікацій окремих особистостей на основі "матеріального" світу. Основний рушійний принцип здійснення вчинку є принцип заповнювання, завершеності "кулі буття", потягу і сходження до великого світу природи і суспільства. Потреба опори в іншому, ущербність одиничного існування — феноменальний вияв необхідності поєднати мікрокосмос і макрокосмос та знайти в цьому велику самодостатність.

Ноуменальний канал інтерперсонального зв'язку — поки що відкрите питання психологічної науки, а може, ще й не поставлене в ній. А особистісний світ безпосередньо відкриває ноумен своїм екзистенціальним розвитком. Усувається ідея незбагненної потойбічності сутності. Ноумен весь посейбічний — він в усій багатоманітності світу. Особистості не тільки перехрещуються, а й зливаються воєдино. Між ними немає стіни — замкненості, абсолютної роздільності "без вікон і дверей" (***Лейбніц***). Форми доповнюючого вчинкового вияву іншої суб'єктивності піднімаються великими "феноменологічними" сходами, охоплюючи жорстокість, егоїзм, альтруїзм, садизм, любов і все інше, що тільки допомагає виявити, впізнати, закарбувати у своїй душі іншу суб'єктивність. Її пошуки — це історичний хід моральності, що завершується визнанням схожості і прав індивідуалізації інших суб'єктивностей, їхньої доповнюючої взаємодії. Особистості індивідуального існування показують необхідність екзистенційної взаємодії особистісних існувань.

Світ цих існувань у "Божому задумі" є їхньою **накладеністю, змиканням, узгодженістю**, а не роз'єднаністю, ворожнечею. У цьому стані відкривається великий світ моральності вчинкових комунікацій, які мають конкретні форми в різних видах людської творчості.

Накладеність особистісних існувань створює загальне "світло всередині буття": ці існування перебувають в **одному світі**. Це відкриває справжній смисл дійсної комунікації між ними. Принцип доповнення розширюється до принципу узгодження: "моє буття є й твоїм буттям". Постає багатоманітний і єдиний предметний світ для всіх існуючих людей. У цьому світі найважливіша проблема — створення цінностей, їх розподіл на основі визнання екзистенційної тотожності безлічі особистісних світів. Це найбільше диво — "відкритий" єдиний світ для всіх людей як поле їхньої суспільної діяльності. Його створено в сукупному творчому акті всіх людей. Вони вийшли з матеріального світу в особистісний, відчули необхідність об'єднання на основі єдиного світу, в якому вони опинились. Це — найвеличніший факт. Одне з питань психології, яка осмислює свій поклик, — розповідати про великий монізм Всесвіту як єдність особистісних існувань.

Це відкритий світ, одне небо і одна земля, справжній монізм як результат злиття, накладання, єднання безлічі "мікросвітів"

Можливість комунікації за монадологічної замкненості індивідів стала предметом аналізу з боку філософів і психологів. При цьому спочатку виходять із тези, що індивіди повністю роз'єднані (***Г.Лейбніц, В.Джемс, Б.Рассел*** та ін.), а потім намагаються перекинути між собою місток. Ще ***Ч.Дарвін*** визнавав можливість інстинктивного сприймання переживань іншого індивіда. Але це передбачає звичайний перцептивний механізм, якому недоступна чужа суб'єктивність. Малоефективною виявляється пропозиція ***М.Шеллера*** про механізм "інтуїтивного сприймання" За ***М.Лосським***, психічні явища не існують без тілесних процесів і наскрізь пронизують їх собою. Ось чому, подібно до того, як категоріальні зв'язки (наприклад, єдність, множина і т.п.) немовби наочно вбачаються нами при сприйманні матеріальних речей, хоч вони насправді належать до ідеального світу і слугують лише основою для реальних матеріальних процесів і ніяк не перетворюються у щось реальне, так і психічні прояви світяться нам у блискучому погляді, чарівній усмішці, голосі, що пестить вухо...

Т.Ліппс, І.Лапшин також не мають наміру підтверджувати безпосередньо комунікацію особистостей. Насправді ж вона здійснюється. І справа не в тому, що психічне "світиться", "теплиться" в тілі. Відкритість особистості полягає не в тому, що її можна відкрити, як черепашку, а в тому, що вона сама себе відкриває, поширюючись на весь доступний для неї світ. Цей світ входить в неї як її визначеність. Вона відкрила його. Але не ззовні, а зсередини. Тому за будь-якого рівня пізнання і буття світ відкрито повністю, і за явищем не криється потойбічної сутності. "Я знаходжу себе у цьому світі так само, як і інших".

Гегель розглядав "інших" гносеологічно — як момент "феноменології духу". ***К'єркегор*** показав незводимість буття до пізнання. За ***Гайдеггером,*** це відношення не свідомості до свідомості, а буття до буття в їхньому нерозривному зв'язку. Але Гайдеггер бере існування "інших" як факт і не показує численності їх. ***Сартрівське*** доведення існування іншої людини з метою подолання соліпсизму "буття-для-себе" бере як основу два-три факти суто емпіричного значення. "Поява людини як об'єкта мого досвіду ще не є доведенням того, що існують інші люди" Тому Сартр висуває ідею "позицій", які мають свідчити про існування інших. Це — сором та гордість. Їх переживають не перед речами, а тільки перед людьми. В почутті сорому я, мовляв, стверджую іншого як вільне "буття-для-себе" Сором — це почуття об'єктивності, оскільки сама об'єктивність зумовлена поглядом іншого.

В аргументах Сартра бракує логічної необхідності існування іншого. Не в емпірично багатоманітних формах вчинку (сором, гордість і т.д.) слід шукати доказ існування іншого, а у спрямованості вчинків, у їхній послідовній незліченності, в їхній взаємній рефлексії. Це розкриває загальний смисл вчинкового комунікативного процесу. ***С.Л.Рубінштейн*** не прагне виявити цю єдність, кажучи лише про існування окремих індивідів як про чисто емпіричний факт.

Існування іншого ще не показує необхідності вчинку. Вона мусить корінитися в іманентній суперечливості буття. Такі поняття, як мікро- і макросвіт, сутність і явище, кількість і якість, чисте буття і визначене буття, свобода і необхідність, конечне і безконечне, виражаючи основне питання філософії, вказують на вчинок як на свою вихідну реальну ланку і категоріальну мережу. Кожне з цих суперечливих відношень припускає в собі внутрішній учинковий зв'язок. Це ті абстракції від реального вчинкового акту, які самі по собі не мають рушійної сили.

Надломленість ситуації, суперечливість мотивів пояснюються перебуванням у двох площинах: посейбічній (особистісний світ) і потойбічній (всезагальний світ). Тільки на цій основі ситуація та мотив мають учинково стимульний характер. Антагоністом особистісного світу може бути тільки матерія як субстанція. Свідомість людини "лякається" її, тому що повний перехід у матерію означає смерть, зникнення, ніщо. Страх смерті — це страх перед незворотним переходом у матерію. Нищівна міць субстанції породжує у людини потяг до самозбереження, що виступає провідним психологічним або навіть антропологічним принципом (***Б.Спіноза***).

Уся структура вчинку мусить мислитися як така, що співвідноситься з "матеріальним" світом — стимулом перетворення. Особистість прагне зберегти себе перед міццю матерії, перед нігіляцією. Ось чому у співвідношенні з матерією вона виступає як **така, що воліє**. Матерія має тенденцію до деперсоналізації, що загрожує життєвому, включаючи свідомі істоти. На цій негативній рисі матерії будує свою систему екзистенціалізм. Він не враховує того, що матерія має і творчо-вчинковий момент. Науково-технічний прогрес, який почав свою ходу зі стародавніх часів, спрямований саме проти цього негативного продукту матерії. Мета цього прогресу (як він мотиваційно, суб'єктивно усвідомлюється) — зберігати і стверджувати особистісну гідність людини. На вістрі сполучення двох атрибутів — руйнуючого, деструктивного і створюючого, творчого — виявляється характер учинку.

Загальний смисл учинкового акту іноді визначають як творчу дію, і в цьому є частка істини. Проте творчість не може бути остаточною ціллю вчинку, тому що сама повинна мати її. Ідея самоздійснення вчинку досить абстрактна. В ній абсолютизується окремо взята особистість у відриві від її соціальної природи. Цілі самоздійснення за такого підходу розкритими бути не можуть. Терміни "самоздійснення", "самореалізація" мають преформістський відтінок і вказують на розгортання вже наявного змісту. Стародавній прототип цього поняття — "ентелехія" ***Арістотеля***, що включає в себе потяг до мети як своєї самості, а це в свою чергу виключає соціально-комунікативний смисл людської природи. **Самоствердження через комунікацію** — ось завершальна формула, в якій може бути виражений загальний смисл учинку в єдності його індивідуального і соціального моментів.

Комунікація виступає найважливішим визначенням учинку, в якому людина звертається до великого матеріального світу (живого або неживого),

змістово взаємодіючи з ним. Унаслідок комунікації виникає соціальна спільність, єднання всередині неї. Цим досягаються освоєння світу і найбільш грунтовне самоствердження в ньому. У випадку, коли протиставлена світові індивідуальність такої єдності не виявляє, може мати місце спроба силоміць і будь-що досягти її. Виникають злочинні форми комунікації — аж до знищення того учасника взаємодії, котрий не виявляє тенденції до структурної та формальної єдності. Механізми авторитарності, конформізму, деструктивізму, які начебто забезпечують людині "втечу від свободи" (***В.Шекспір, Ф.Шіллер, Ф.Достоєвський, Е.Фромм*** та ін.), є формами негативної, злочинної комунікації. Те, що ці форми вчинку визначають як неусвідомлювані, позбавляє їх справжнього соціального смислу і надає характеру фатальності. Щоправда, момент неусвідомлюваності тут існує. Але він найтіснішим чином взаємодіє з моментом свідомого. Якщо завершальні форми вчинку з відповідними формами мотивації перебувають "по той бік" свідомості, вчинкова акція все ж становить найвиразнішу форму саме усвідомлюваної дії. Адже суперечності між ситуацією і мотивом долаються насамперед за наявності свідомості, що інтегрує їх, і поза цих умов учинок здійснений бути не може.

Людина не завжди і не повністю усвідомлює завершальну ціль і багатоманітні наслідки свого вчинку. За одних обставин виступає мета — проста формальна комунікація, за інших — досягнення структурної, змістової єдності між індивідами. Нарешті, вчинок, що усвідомлює самого себе, може бути спрямований на освоєння світу, що приводить особистість до всебічного самоствердження. Специфікація вчинку, тобто перехід до конкретних форм людської діяльності, визначається її творчим характером. Як логічний осередок і реальний механізм будь-якої форми творчості вчинок виражає те найбільш людське, що властиве різним видам діяльності. Вчинок, будучи безпосереднім вираженням комунікації, що лежить у його основі, може мати наукову, художню, технологічну, практичну та інші форми, але його змістом є розширення впливу індивіда на предмети й події навколишнього світу. Вчинок є діяльна об'єднуюча ланка компонентів творчої комунікації: інтуїції, фантазії, мислення і т.д. Завдяки йому встановлюються міжлюдські відносини і розгортається безконечна гама моральності або аморальності. Ці відносини починаються з виникнення простих залежностей і завершуються здійсненням свободи в соціальній комунікації.

Залежність і свобода походять із джерел, що визначають специфіку вчинкової комунікації: **гідності** як провідної риси особистості і **вкорінення в людську духовність**. Відокремленість людського існування, виражена в таких поняттях, як "індивід", "творча індивідуальність", "Я", "самість", "суб'єктивність" і т.д., з необхідністю передбачає комунікацію: в ній зберігається, розвивається і стверджується індивідуалізація. Проте безкомпромісна втеча індивіда в себе веде до трагічної самотності.

Вчинок є природною, безпосередньою формою комунікації (вкорінення в соціум), в той час як художня, наукова та інші форми діяльності являють собою опосередковані модифікації такого вкорінення. У цьому розумінні

вчинок є акт самоствердження особистості на основі утворення спільності з іншими індивідами.

Вчинкове освоєння світу підкоряється цій же меті. Проте воно ще не вказує на остаточний смисл, виступаючи тільки способом вкорінення й самоствердження. Вкорінення в "чужому" матеріалі (не людському) є ілюзією, паліативом, який має місце в історичному процесі. "Крихкість" існування особистості, яка переживає загрозу зникнення і, зрештою, зникає (неминучість смерті), приводить до сукупності дій, спрямованих на подолання цієї "крихкості" Вже стародавні люди, створюючи міфологію на основі фантазії, "оживляючої апперцепції" (***В.Вундт***), уособлюючи події, предмети, явища зовнішнього світу, уподібнювали себе іншому, щоб знайти твердий грунт для свого існування, освоїти великий світ, набути самоствердження.

Оживляючи в міфології світ, олюднюючи тварин, рослин і все, що існує навколо, людина в цьому знаходить опору для свого існування. Протягом історії поле дії "оживляючої апперцепції" дедалі звужується. Людина навіть в уособленнях та оживлених предметах бачить свою смерть. Освоюючи неживий світ, а поряд із цим змінюючи і комунікативний процес між людьми, сучасна людина допускає "оживляючу апперцепцію" тільки як художній прийом і звертається насамперед до справжньої розвиненої суб'єктивності іншого, шукаючи в ній міцну опору існування.

Науково-технічний прогрес, який розширяє, урізноманітнює комунікацію, посилює її, разом із тим не долає "крихкості" існування, не робить його безпечним. Безпосереднє прогресивне завдання, що вирішується історичним розвитком науки і техніки, — освоєння світу, щоб він не становив загрози для людського існування. Техніка і наука виступають опосередковуючою ланкою у створенні екзистенційної опори для особистості на живому людському матеріалі. Проте їхня роль, будучи в основі своїй роллю позитивного смислу, може отримувати антигуманну спрямованість.

Людська суб'єктивність як абстрактне життя спочатку може бути лише потенційною буттєвою опорою для іншого існування. Первісно аморфна, невиразна суб'єктивність іншого не становить проблеми для вчинку. Він асимілює її, навіть не відчувши з її боку опору. Порівняно з нею навіть чужий речово-предметний світ об'єктивності, що важко піддається освоєнню, дає більше підстав для утвердження індивідуальності, ніж протиставлена їй аморфна суб'єктивність. Вчинок більш за все спрямований на те, щоб знімати "чуже" в іншій суб'єктивності, освоювати і підкоряти її власній індивідуальності. Втрата інтересу стародавньої людини до побудови пірамід як речової опори "продовженого" існування є відмовою від матеріального принципу вічного збереження індивідуального життя. Соціально-політичні, морально-релігійні і просто моральні вчення, поширюючись серед великої кількості індивідів, більш вдало реалізують для вихідної суб'єктивності її основне екзистенційне завдання. Віра в потойбічне існування, в Бога або ж віровчення філософського характеру є різними видами пошуку "трансцендентної" опори індивідуального існування. Те, що в

історії людства виступає такими способами ствердження комунікації, як "диво", "таємниця", "авторитет", становить лише окремі релігійно обмежені вчинкові механізми екзистенційного утвердження буття. Ідея потреби загального вірування (ідея "Великого Інквізитора") спрямовує здійснення основного принципу вчинку, тлумаченого як дія комунікації з метою самоствердження. Коли цьому природно виникає опір саме з боку живої людської індивідуальності, це часто провокує несамовиту лють відносно вихідної суб'єктивності. Найбільш відповідний матеріал для самоствердження особистості постає тому не тільки як індиферентний, але й як ворожий такому прагненню. У цьому бачать загрозу втрати основних підвалин життя в іншому існуванні.

В історичному русі суспільства політика, поступово розвиваючись, витісняє такі стародавні форми комунікації, як анімістичне оживлення природи, звичаєвість — інститут безпосереднього залучення індивідів до загальноприйнятих норм поведінки, мистецтво — спосіб формування такої поведінки і т.п. Відшукуються найбільш витончені форми використання людини як ідеальної екзистенційної опори. В рабській формі залежності нехтують своєрідністю іншого індивіда. Це — володіння "абстрактними" людьми, грубо речова форма життєствердження, історично обмежена. Засоби здійснення вчинку перетворюються в абсолютизований принцип, коли інші люди оцінюються як знаряддя для досягнення чужої мети. Насильство як спосіб досягнення загального вірування в негативній формі свідчить про наявність глибоких коренів потреби спілкування. Досягнута таким чином загальна віра є неповноцінною, позбавленою життєвої комунікації. Вчинок, усвідомлений як продуктивний обмін духовними змінами між своєрідними особистостями, становить живу прогресуючу комунікацію. Постання різних форм людської творчості є пошуком адекватних об'єктивних засобів самоствердження, аби вони найбільше відповідали головній меті вчинку.

Вища форма вчинкової дії вибирає шлях через конфронтацію протилежностей до їхнього синтезу, єдності. Вчинок виявляється дією безпосередньої творчої комунікації і спрямовується проти зведення іншої особистості тільки до рівня засобу, знаряддя. Принцип субституції, який виникає в історичних формах учинку, означає заміну людського матеріалу іншим, щоб зробити можливою творчу комунікацію і підійти до мети й остаточного смислу вчинку — прогресуючого життєствердження. Адже разом з історичним звуженням живої стихії як опори екзистенційного смислу зростає напруженість у пошуках комунікації саме з людським матеріалом. Тому й мораль стає більш витонченою, а в ряді випадків і більш жорстокою.

На вищих етапах становлення вчинку відкидається будь-яке зведення особистості до рівня допоміжного засобу. Люди, які вступають у вчинкову взаємодію, домагаються рівного статусу неповторних самостійних індивідуальностей, що прагне розкрити і витлумачити гуманістична психологія.

Характер епохи визначає характер вчинку, а вчинок — важливі риси епохи. Адже у вчинку — героїчному або злочинному — встановлюються

істотні відношення між людиною і світом, включаючи суспільне середовище.

Антиципація вчинку, що виростає з нього, розширюється до передбачення його результатів, успіхів, і це є найважливішим стимулом науково-технічного руху. Справа не в тому, що людина на основі цього прогресу створює собі комфорт, умови благополучного існування. Потреба в комфорті і в таких умовах досить відносна і є постійним сволюційним фактором науково-технічного прогресу. Ця потреба стає стимулюючою силою, коли вона набуває вчинкового значення і пов'язується з питанням "Бути чи не бути?" Тоді вчинковий стимул науково-технічного руху підноситься до рівня закономірності, закону, принципу.

Науково-технічний прогрес викликається не тільки структурою вихідного вчинку, а й учинком іншого типу, що вступає в комунікацію конфліктного характеру. Ось чому два вирішальних характери вчинку пов'язуються з **упевненістю** в дії, **з тим, що сприяє її звершенню**.

Форми вчинку визначаються насамперед властивостями вибору з альтернатив і тими "ритуалами", які "гарантують" його успішне звершення. Тому можна говорити про історичні форми ситуації, мотивації, характеру звершення самого вчинку, його післядії. Всі вони мають моменти ризикованості, стихійності, щастя. Це формує такі характерологічні риси, як наполегливість, сміливість тощо. Ситуацію ще зовсім не освоєно, в ній багато невідомого. Оскільки у **вчинкові ризику** напрям руху і повороти залежать від ситуаційних перипетій, а смисл його складає боротьба з ситуацією, то цей вчинок може бути схарактеризовано як **пригодницький**. Форми вчинку, що випливають звідси, виявляються в супідрядності ситуації та мотивів. Найважливіший фактор, що переборює ризик і таємничість ситуації, є віра, на основі якої формується **вчинок віри**. У цьому ситуація залишається невизначеною, важко регулюється і передбачується навіть в її найближчих і безпосередніх визначеннях. Утвердження серед справжніх тривог переноситься на завершальні стадії, на віддалене майбутнє. Ось чому в учинку віри ще немає справжнього подолання і ризику, і безхарактерності. В цих умовах може виникнути вчинок релігійності — з вірою в те, що всі нещастя зрештою приведуть до блага, а справжня винагорода прийде в потойбічному світі. Віра свідчить про недостатність прогнозуючої сили людської дії. В рамках віри виникає **вчинок фаталізму**, що виражає характерну особливість старовинного світогляду і наївного оптимізму ("Все на краще в цьому кращому зі світів") з такими модифікаціями, як провіденціалізм і т.п.

У вчинку, що здійснюється на основі **наукового передбачення**, відповідного світогляду, компонент віри все ж існує. Віра також є передбаченням, але таким, що не має цілісного логічного доведення. Хоч би як наука розширювала свої межі, вона весь час указує на велике поле безконечного, невідомого, з чим має співвідноситися вчинок. Ось чому в ньому завжди залишається певний момент ризику і пригодництва.

Людина ставить перед собою життєві завдання, що переступають можливості технічного оснащення вчинку, але в іншому разі не розвивались би

ні його техніка, ні ідеологія. Коли дитина, намагаючись досягти певного пункту, вчиться ходити, вона ще не може врахувати свої реальні можливості й труднощі досягнення мети, але спирається при цьому на бажання і можливості своєї ідеальної, ще не розкритої природи. Цілі вчинку завжди вищі за реальне "технічне" оснащення.

Проте характер наукового пізнання не може дати вичерпно цілісної картини світу й повного усвідомлення мотиваційних основ вчинку. Останній завжди практично округлює й завершує знання епохи. Це — найважливіший закон вчинку, який показує його реальну можливість. Вчинок формує цілісне відношення людини до світу, спираючись на партикулярність знання і самого процесу пізнання. Якби людина, що вчиняє, чекала на повне знання, вчинок ніколи не зміг би початися. Впевненість є справжньою основою вчинку. Його якість при неповноті ситуаційної та мотиваційної інформації визначається характером упевненості у благополучному завершенні дії. У зв'язку з цим можна говорити про вторинність вчинку у його відношенні до соціального життя людини і про умови подолання цієї вторинності.

Із факторів, що визначають характер учинку, ідеологія і науково-технічний прогрес висуваються на перші місця. Ідеологія визначає змістовий бік учинку, його соціально-політичну спрямованість; науково-технічний прогрес визначає форми та характер його звершення. Ці фактори найтіснішим чином пов'язані між собою. Науково-технічний прогрес вторгається у зміст учинку, ідеологія впливає на форми його звершення. Ідеологія визначає вчинок тим, що дає базову установку на відносини між людьми.

Наука і техніка не пов'язуються лише з умовами звершення вчинку. Забезпечуючи його науково-технічне оснащення, сприяючи звершенню його, вони стимулюють упевненість мотиваційного компоненту (запас міцності, точність обчислень, надійність і т.п.). Наука і техніка висувають людину на нові вчинкові рубежі, розширюють і перетворюють особистісне буття. Вони створюють передумови для переходу (і самі є його способом) від особистості до матеріального світу, адже такий перехід являє собою науково-технічну творчість. Вона визначає ситуацію вчинку, розширюючи її, надаючи їй багатозначності, мотивації, посилюючи складність, амбівалентність і складність вибору тощо.

Корінні зміни, що здійснюються в ситуативних відношеннях вчинку на базі науково-технічного прогресу, — в динамізмі самої ситуації, зміні значень її компонентів. Незрівнянно ускладнюється структура ситуації. Відмирання "ожиляючої апперцепції", яка перегороджує шлях натуральному пізнанню своєю наївною зрозумілістю, приводить до пізнавального подиву. Змінюється принцип освоєння. Міфологія поступається місцем філософії, науці та художньому освоєнню дійсності.

Наука і техніка, розкриваючи дійсні, реальні відношення між подіями у світі, мають сприяти вільній і багатоманітній орієнтації людини, розвивати творчий характер ситуації. Якщо в давнину суб'єктивність в ситуаційних

взаємодіях була повністю поглинена об'єктивністю нав'язуваних значень, то тепер участь "доцентрового" моменту очевидно перевершує "відцентровий". Знання об'єктивних законів, що розширюється, є водночас знанням, що звільнює. Воно показує з можливою повнотою природну і суспільну включеність індивіда у світ, єдність законів, які керують ним. У межах цих протиставлених фатуму законів людина може вільно створювати ситуативні відношення. За ***Дж.Фрезером***, у магічних відношеннях людина відчуває в собі силу, яка може впливати на події світу, в релігії вона шукає вищу істоту благодіянь, і тільки через науку людина опановує свою справжню волю.

Прогрес науки і техніки впливає на **ситуацію** вчинку, створюючи атмосферу моральності, звичаю. Справа не в загальній фразі, "чи впливає позитивно прогрес науки на мораль, чи ні", а в яких нових психологічних та етичних формах здійснюється вчинок. Зменшується ситуаційна приреченість людини. Значення компонентів ситуації (і вона в цілому) набуває великої рухомості. Розвивається динамічність переоцінки цінностей. Особистість дедалі більше опановує сили ситуації. Між цією залежністю й опануванням для кожної історичної епохи встановлюється певна міра. Тут не може бути тільки залежність або тільки опанування. Головне питання полягає у формі їхніх співвідношень.

Мотивація, характер боротьби мотивів змінюються історично. Проте не можна думати, що у зв'язку з науково-технічним прогресом буде зростати роль чисто розумової мотивації, яка може точно зважити "за" і "проти" Велика міра невизначеності у вчинку буде залишатися завжди, хоч би якими розвиненими були техніка й наукові знання. Разом із тим зміни у мотивації безсумнівні. Вона очищується від "потойбічних" нашарувань, від надії, пов'язаної із впливом містичних сил. Мотивація прояснюється і стає дійсно розумною в урахуванні справжніх тенденцій ситуації. Це не розсудливість мотивації, властива юнацькому вікові. Це не раціоналізація, коли людина виправдовує вже звершений вчинок або той, який хоче здійснити. Це — саме розумність мотивації, яка є результатом об'єктивного пізнання світу. Поступ наукового осягнення світу полягає в очищенні фактів від суб'єктивних нашарувань, у "децентрації" (***Ж.Піаже***). Мотивація прямо чи опосередковано відчуває вплив наукового духу, його об'єктивної розумності. Значний обсяг інформації приводить до того, що наукова об'єктивність стає своєрідною наукосферою, в якій дихає і живе людина.

Зростання об'єктивно-розумного характеру мотивації у зв'язку з науково-технічними досягненнями здійснюється на основі сприймання відповідної термінології з переходом її в буденну мову. Через усвідомлення мотивації мова звільняється від суб'єктивно-містичних нашарувань. Впливаючи на форми і способи мислення, мова безпосередньо включається в поведінковий акт. Об'єктивна розумність вчинку іноді пов'язується з математизацією сучасного знання. Вплив техніки на мотиваційну сферу здійснюється шляхом побудови штучно-розумного машинного середовища. Людина навіює собі, що світ у цілому і вона сама функціонують за машинним (біхевіористичним) принципом. Досягнення кібернетики, без сумніву,

впливають на мислення навіть тих людей, які вивчають живу людину. В їхньому уявленні жива людина постає кібернетичною структурою, яка діє на основі суто об'єктивних законів. Вияв таких законів у потаємній сфері суб'єктивності людини робить її мотиваційну структуру позбавленою таємничо-містичних, супранатуральних моментів.

Визначення об'єктивно-розумного характеру людської мотивації не дегуманізує, а, навпаки, збагачує її гуманістичним змістом. Науково-технічний прогрес звільнює мотивацію для переживання високих звершень, для зосередження на проблемах буття, життєвого поклику людини. З'являється можливість використати як засіб науково-технічні досягнення. При цьому людина в силу своєї суспільної природи не уникає цілком необхідності бути в якомусь розумінні засобом. Проте, вступаючи в соціальну взаємодію як засіб, вона здійснює і свою мету, що виражає її індивідуальні, неповторно-творчі прагнення.

Універсальний і єдиний у своєму роді осередок людської діяльності — вчинок — виражає спосіб існування людини у світі, виступає постійно діючим **фактором історичних форм прогресу**. Вчинок стає ланкою, що опосередковує людину і світ. Вчинкова структура відношень людини і світу є суб'єктом історичного процесу, людської діяльності. Складність психологічної структури вчинку, соціальна відповідальність особистості у вчинковому акті найтіснішим чином пов'язує його з науково-технічними досягненнями. Науково-технічний прогрес є немовби проекцією вчинкової необхідності у взаємодії особистості та матеріального світу.

Зв'язки між особистостями на основі вчинкової комунікації охоплюють широке коло явищ, пов'язаних не тільки з виробництвом економічним, а й з виробництвом моральних та інших цінностей. Ось чому головний осередок людської діяльності — вчинок — мусить бути розкритий у теорії, яка охоплювала б усі види діяльності: виробництво наукових, художніх ідей, естетичних і моральних цінностей і т.п.

Як універсальна жива зв'язка людини і світу вчинок із необхідністю передбачає множинність особистісних існувань, можливість їхньої комунікації. Екзистенційний смисл її полягає у ствердженні опори для існування. Інша людина з її суб'єктивністю виявляється найбільш відповідною опорою: визнання, слава, комунікація через оригінальність і т.п. Культура (наука, техніка, мистецтво, політика і т.п.) є створенням способів учинкового зв'язку через об'єктивацію. У цьому вчинок виявляє себе як творчий акт. Ось чому загальною теорією творчості може бути така, яка включатиме в себе теорію вчинкової структури.

РОЗДІЛ 32

ВЧИНОК ЯК МИНУЩЕ

Результатом життєвого шляху людини постає певне розуміння минущого, яке починає собою цей шлях і його завершує. Перебування у минущому та його відображення в самому суб'єкті складають основний принциповий зміст життя.

Філософія, що осягає світ, феноменально поділяє його на **ноумен** та **феномен**. Я хочу знати, що криється за зовнішньою видимістю світу. І якщо я приходжу до думки про те, що між ними (світом та його видимістю) немає прірви, що вони єдині і т.д., питання про відношення феномена й ноумена залишається в силі. Це вихідна думка людини, яка будує світогляд.

Проте ноумен, хоча він і визначається як основа буття, заводить людину у світ абсолютної абстракції, про який нічого сказати не можна, можливо, крім того, що він існує. Таке вивільнення світу від визначеностей є певною подобою смерті. Потяг до осягнення ноуменальної сутності є потяг **танатос**. Але людина не може дихати таким розрідженим повітрям абстракції. Вона врятовує себе у пошуках визначеності. Їй потрібен конкретний, чуттєво осягнутий світ, до якого вона відчуває абсолютну прихильність і втрата якого призводить її до стану жаху перед життям. Цей потяг до визначеності світу є **любов,** або **лібідо,** — термін, який отримав модне звучання.

Переживання, відчуття буття як перше і найфундаментальніше визначення життя є результат взаємного переходу танатос та лібідо. Лише у танатос з його відторгненням визначеності, скутості нею, а також у поверненні до неї людина має єдину можливість пережити своє буття. Ця єдність любові та смерті як єдність визначеності та невизначеності є вихідним предметом філософії, психології, мистецтва, художньої літератури та будь-якого іншого відображення світу. Можна лише пригадати філософську поезію ***Аль Фаріда***, "*Принцесу Турандот*" ***Карло Гоцци*** або ***байронівського*** Сарданапала у заключній сцені з Міррою, які вмирають разом на палаючому троні. Безконечне багатоманіття інших великих сцен, створених людством, свідчить про цю єдність саме як єдність життя та смерті — у простих та велично-апофеозних утіленнях.

Жага до визначеності є лібідо. Це прагнення до предметності є **дух людини, що творить**. Прагнення до ноумена — вираження **духу заперечення, деструкції**, згортання визначеності. Танатос і лібідо рефлектують один в одного як вихідні феномени буття. Людина шукає його розгадки у цьому переході. Оскільки фіксується тенденція переходу до ноумена, виникає страх смерті. Фіксування тенденції до виникнення феномена, як радість світанку, призводить до переживання радості буття. Але ця остання повинна

мати своєю необхідною передумовою подолання деструкції ноуменальної тенденції.

Ці суперечливі сторони відчуття буття розгортаються як **творчість** та як **руйнування** (нищення) або — у більш сучасних термінах — як біофілія та некрофілія. Звідси жага до самозбереження та самознищення, а також аналогічна жага, спрямована на іншого. Жити — значить умирати, тобто мати перед собою межу, яка постійно нагадує: "Memento mori". Принцип ***Р.Декарта*** "Cogito ergo sum" позначає cogito як основу для розрізнення, що виникає при взаємопереходах феномена та ноумена і, як наслідок, призводить до переживання відчуття буття.

Людина "хапається" за визначеність, розвиває її, робить її своєю, щоб відчувати себе опертою на щось. Вона шукає споріднену опору або (що те ж саме) в іншому шукає духовне. Вона аналізує інше, щоб знайти це рідне, споріднене, але залишається у самовірогідності **одинокою**. Вона намагається подолати одинацтво, розширити себе, знайти навколо таку ж суб'єктивність і робить це за аналогією тілесності. Припускає в аналогічній тілесності такий же дух, таку ж духовність. Вона шукає розширення свого буття за рахунок буття іншого. Вона знаходить людину і експериментує з нею, здійснюючи спроби побачити в ній духовність — опосередковано чи навіть безпосередньо. Інший вчиняє так само. Відбувається **зустріч**, у процесі якої виникають відношення, стосунки. Відтак виникає прагнення до змагання, яке постає у тактиці та стратегії, а загалом — у поведінці.

Прилучення іншого відбувається силою, оскільки інший має такі ж наміри. Інший повинен виступити врешті-решт як підкорений світ, оскільки опора у бутті повинна мати всесвітній смисл. Цей вихідний пункт міжособистісних стосунків яскраво виражений у "Казці про рибалку та рибку". Але опора, оскільки вона ототожнюється зі мною, з "Я" загалом, втрачається як опора. "Я" перетворюється на Мюнхгаузена, який намагається підняти сам себе за волосся.

Опора, оскільки вона відчужена, не містить нічого мого. Ця опора не тільки відчужена, а навіть ворожа мені. Таке відношення чудово втілив ***У Чень-ень*** у героїв свого роману Сунь У-куні — царі мавп. Монах Сюанцзян вирушає в похід у пошуках цієї опори — вчення Будди, але зустрічає на шляху абсолютно відчужений і навіть ворожий світ, з яким друзі-мандрівники стикаються постійно і змушені воювати. Це — страховиська, які їм постійно загрожують, а отже, доводиться долати їх з боєм. Тут постає фантастичний світ. Але фантастичність його зумовлена абсурдним захопленням, перетворенням і безконечним примноженням предметного світу. Чужий, ворожий світ сповнений перетворень, і ці образи-предмети перетворень стають загрозливими як такі, що придушують безмірною предметністю. Сунь У-кун і Ба-джу полонені Сюанцзяном і служать йому. Вони приймають його цілі, але іноді роблять спроби звільнитися.

Перед людиною виникає проблема великого **звільнення**, вивільнення. Його смисл — відкинути поневолення феноменальним чуттєвим світом.

Стара з вищезгаданої казки спроможна хоч усі сили світу підкорити

своїй владі, але цим вона знищує самостійність іншого, розширює себе до меж світу і разом з тим постає вміщеною в саму себе без опори. Так, Сунь У-кун думав, що здолав велику відстань (до Східних стовпів), проте опинився лише на долоні у Будди.

Великий Інквізитор хоче, аби всі думали як він, інакше всі інші мають бути знищені. Але якщо людина отримує абстрактну свободу, вона не знає, що з нею робити, і віддає її кому-небудь. Цей пункт пов'язаний з ідеєю **поневолення**. Не тільки інший поневолює, а й саме "Я" прагне поневолення, оскільки свобода є свобода від опори. Саме в поневоленому "Я" і знаходить опору дехто. Проте це — завжди взаємний процес. У ньому поневолювач і раб міняються місцями.

Те, що я беру в іншому, — лише його абстрактне існування (щоб він був моїм рабом, я знищую його своєрідність). Цим самим я знищую й себе, оскільки залишаю себе без певної, визначеної опори. Я відчуваю **провину** спершу відносно іншого, проте це є провина і відносно мого існування, яке я піддаю знищенню. Не відпускаючи "інше" в бік його незалежності, я також відчуваю провину, оскільки самостійність "іншого" теж залишається формальною і втрачає опору. Не може бути вільним народ, що поневолює інші народи. Провина має бути спокутувана. Але вона спокутується так, що я йду шляхом надання самостійності іншому існуванню або нівелюючи його особливості. Спокутування провини йде тим же шляхом, що й вступ у стан провини, — ототожнення з іншим чи надання йому самостійності. Утворюється порочне коло — провина та її спокутування. Це коло переживається як **совість** — неоплатний борг, вічне **зобов'язання**, показник того, що "Я" не виплуталося з провини. Совість та обов'язок є турбота з приводу порочного, ганебного кола провини. Воно повинно бути розірване шляхом якісно нового ставлення до іншого. Так виникає триєдність — **віра, надія, любов**.

В **любові** я повністю перебуваю в іншому (заглиблення поневолення) і вимагаю, щоб інший був таким же, як і я (з любов'ю). "Я" потребує **взаємності**, оскільки вимога **виключної належності** в любові є абсурд, я очікую переключення любові чи **невірності**. Любов потребує **підтвердження у вірності** кожної миті, оскільки вірність є знищенням любові виключної. Ця остання сама себе підточує звуженням опори. Християнство цю любов вузьку приймає лише як вихідний пункт для **любові всезагальної**, яка, звичайно, здійсненою бути не може. **Егоїзм** та **альтруїзм** є подальшими характеристиками любові. Ставрогін з "Бісів" ***Ф.М.Достоєвського*** шукає таку любов, в якій не було б егоїстичної зацікавленості, а була б любов чиста, як "мій" стан. Тоді цей альтруїзм перетворюється на егоїзм. Я нічого не хочу від іншого, але цим я лише виявляю **турботу** про себе. Любов потребує турботи як підтвердження любові, словесних **запевнень**. Любов до всього буття стає антиподом любові виключної. ***Спінозівська*** інтелектуальна любов до Бога протиставляється любові індивідуальній.

В розвитку моральних стосунків виникає три кола: **коло провини, коло любові, коло доброчинності**.

В **колі провини** постає ідея **справедливості**. Остання виступає мірою співвідношення самостійності та несамостійності іншого. Це — балансування з одного боку в інший, що виявляється у **злочині** та **покаранні**. Останнє також є злочином, оскільки не враховує вимоги самостійності в акті вчинку. Покарання є гостра форма реакції на незалежність іншого "Я", що виявилась. Покарання є передусім справою совісті, й саме вона встановлює міру покарання за характер злочину.

Судді тому повинні виявити **милосердя** як форму покарання. У *Достоєвського* один герой так і говорить: "Перевищіть його своїм милосердям". Злочин скоєно, але замість покарання, яке виступає як новий злочин (оскільки судді керуються при цьому мірою злочинця), милосердя є виходом за межі порочного кола "злочин — покарання" і постає конкретно, частково, у формі **помилування**. В державному житті воно є справою верховної влади. Помилування є вираженням віри та надії, що інше "Я", отримавши милосердя, стане милосердним, інтеріоризує його і направить це милосердя на суддів, оскільки вони коять злочин, звинувачуючи. Жодне покарання не є адекватним злочину, тому ніякі покарання не викорінюють злочинів, оскільки є необхідною ланкою в розвитку кола провини. Дзеркальність злочину й покарання ("Око за око, зуб за зуб") є їх ототожнення. Розрив злочину й покарання здійснюється, наприклад, у формулі християнства: "Якщо вдарять в одну щоку, підстав іншу".

Милосердя виходить із **довіри** до іншого. У милосерді інший формується, а не карається (знищується). Наша частинка вноситься в інше єство. Ми любимо нас самих в іншому, сформованому **за образом та подобою нашою**. У милосерді ми проектуємо себе на іншого і задоволені подібністю іншого до нас. Ми любимо у ньому нас самих. "Люби іншого, як самого себе". Але раніше людина любить іншого, а потім сама себе. Коло провини здійснює перехід до кола любові, а це — у коло доброчинності. Любов потребує підтвердження, справ. Справи любові є доброчинність.

До кола провини належить **каяття**. Це стан між провиною та її спокутуванням. Останнє виступає як покарання після каяття, розкаяння. Воно — вищий рівень усвідомлення провини, що свідчить про повне відторгнення змісту провини і разом з тим про таку ж глибину включення у зміст провини. Це — внутрішня дія, реально спрямована на неможливість повторення провини; дія, що показує альтернативу провини.

Вбивство — каїнове дійство — показує гостру нетерпимість до образу дій іншої людини, проте несе в собі метафізичну сутність, спробу побачити потойбічне буття. Це спроба у смерті іншого побачити свою смерть і пізнати, що це таке. Хоча Каїн здійснив убивство з приводу ритуалу, це була зовнішньо усвідомлена причина, але екзистенційна причина полягає у спробі зазирнути по той бік чуттєвого буття, побачити в ньому себе. Оскільки ці спроби не дають очікуваного результату, не розкривають таїну смерті — переходу в ноумен, вбивство здійснюється безконечно, маючи в собі метафізичну пристрасть до знищення. ***Е.Дюркгейм*** спеціально займався вивченням причин самогубства.

Людина карається за те, що робить спробу побачити ноумен, більш точно — бути одразу у двох планах буття: ноуменальному та феноменальному. Не можна озиратися — така основна вимога Еврідіки. Коли Орфей озирається, щоб побачити, чи йде вона слідом, він втрачає її назавжди. Дружина Лота озирнулась і перетворилася на соляний стовп. До тієї ж пізнавальної сфери належить історія з Пандорою, яка відкрила недозволену скриню і ненавмисно випустила біди у світ. Цікавість у пізнанні призводить до трагічних наслідків. Але людина продовжує це здійснювати, оскільки не може не дихати повітрям, хоча б і знала, що воно отруєне.

Основне протиріччя **кола доброчинності** — у розходженні між **наміром** і **характером його реалізації**. Я здійснюю **добро**, але отримую у відповідь **зло**, **шкоду**. Зло, таким чином, виступає зворотною стороною доброчинності. **Злорадність** є цілеспрямоване коєння зла і усвідомлення цього спричинення, коли "Я" при цьому спеціально створює **видимість добра**. Проте в самій доброчинності зло перебуває іманентно.

Доброчинність є вторгнення моєї активності в іншу людину, підміна моєї активності активністю іншої людини, вкладання мене в іншого, його ототожнення зі мною. При цьому ми потребуємо **вдячності** за це позбавлення його самостійності. Але інший усвідомлює свою неміч у доброчинності іншої людини і **мстить** за доброчинність. Ми тому називаємо його невдячним, ремствуємо на те, що у світі так багато невдячності. Проте її рівно стільки, скільки у світі спроб завдячити комусь. Помста є особливо гострою формою відповіді на доброчинність.

Система такої доброчинності включає **турботу**. Коли хтось виявляє турботу і підкреслює це публічно, невідомо, для кого здійснюється ця турбота. Христос вимагав, щоб у творенні **милостині** ліва рука не знала, що робить права. Хто голосно заявляє про свою доброчинність, уже отримує нагороду за неї. Невдоволені здійсненою доброчинністю викликають **докори у невдячності**, обурення тих, хто творить добро.

Стосовно тих, хто просить і хто дає милостиню, ***М.Ю.Лермонтов*** висловився так, — звичайно, зі смутком, з жалем, проте відчуваючи рок:

Куска лишь хлеба он просил,
И взор являл живую муку,
Но кто-то камень положил
В его протянутую руку.

Це краща відповідь на милостиню, на прохання про подаяння. Людино, допоможи собі сама. Люди, що усвідомлюють смисл **гідності**, потребують не доброчинності, не **безвідплатної допомоги**, а допомоги з поверненням. Якщо від повернення відмовляються, то хочуть отримати мзду у більш тонкому вигляді, у формі **поневолення доброчинністю**, відмови від самостійності.

Християнська етика не враховує, що навіть без мзди доброчинність (милостиня) виявляється поневолюючою. Навіть якщо вона йде від абстрактної

людини (невідомо, хто дав милостиню), то це ще більше приводить людину до збентеження. **Анонімна милостиня**, доброчинність (від імені народу і т.п.) є найпідступніша форма поневолення. Пожертвування може здійснюватись окремою людиною або суспільством, але суть справи від цього не змінюється. Навіть якщо я даю не від достатку, а сам перебуваю у жебрацтві, я розвиваю в іншому жебрацтво, знищуючи в ньому **волю до самодіяльності**.

Проте якщо я даю і при цьому очікую на еквівалентну віддачу, моральні стосунки покладаються на ваги торгівця. Це те, що можна назвати децентрацією у сфері моральних відносин. Разом з такою децентрацією зникають самі моральні стосунки. Останні завжди будуються на вихідному принципі, що я даю більше, ніж отримую, і цим виявляю своє моральне єство. Рівність у стосунках "дати–отримати", тим більше прибуток — це все "від лукавого" Доброчинність має за основу нерівність вкладу мого та віддачі (мзди, отримання).

Суспільство розбещує героїв, коли дає їм славу й матеріальні переваги. **Героїчний, моральний вчинок, подвижництво** переводяться таким чином у комерційну справу. Це довічна рента, стрижка купонів тощо. Це зворотний бік віншування героїв. Доброчинність у її вищому вираженні — героїчному — повинна створити **структуру пільг** для героя, що знищує в ньому повністю структуру героїчної особистості.

Від героїзму відбруньковується **самопожертва**. Є ініціатива самопожертви, є самопожертва ритуальна (камікадзе, кайтенс та ін.).В останній формі самопожертви людина повністю занурюється в іншого, фізично зникає сама, але в ідеальному залишається повністю в іншому, зобов'язуючи, обплутуючи собою. Це самознищення в іншому дорівнює знищенню іншого. Моральне підкоряє собі біологічне, етнічне тощо.

Ще однією формою морального ставлення до світу є **благодать**. Про її відмінність від доброчинності говорить Дон Кіхот у своєму настановленні Санчо Панса перед його вступом на посаду губернатора острова Бюаратарія. Тут відчувається своєрідне продовження Нагорної проповіді. Благодать буцімто повинна зняти протиріччя доброчинності, але в дійсності таке зняття було б закінченням моральних стосунків.

Благодать типово представлена у *"Бурі"* ***Шекспіра***, *"Сарданапалі"* ***Байрона***. Йдеться про спонтанне, іманентне встановлення єдності (не тотожності під примусом, що було б рабською мораллю). В образі Просперо Шекспір дає моральний заповіт. Просперо знаходить таку хвилину, коли його вороги показали ознаки повороту до морального перетворення, переображення, але ще можуть виявити й злочинну дію. Ним створюється ситуація примирення, всепрощення, доброї волі, єднання, благодаті. Але це ще конфліктна ситуація, яку необхідно подолати, з честю витримати. Просперо стоїть перед ворогами без зброї, він залишив усі свої чудесні сили, відпустив їх на волю. Його тепер можна знищити, розчавити, знову запротирити у вигнання. Але сила Просперо — в іншому. В нього є акт **примирення**, заспокоєння, пропозиції заперечення ворожнечі, **вільного волевия-**

явлення (не у сенсі свавілля!), без утиснення ворожнечею. Це і є благодать. "Мир вам!" означає вищу **благоприхильність**, примирення протилежностей, оскільки вони виникають на основі розходження індивідуальностей.

Це координація самобутностей, їхнє творче **спілкування**. Вищим розвитком моралі є її завершення, самоліквідація. Якщо існує мораль у справі людського спілкування, щось неблагополучно. **Благополуччя** є відсутність, самовичерпаність моралі, а присутність моралі свідчить про те, що акт примирення ще не завершений. ***Шекспір*** показує, яку важку ціну слід сплачувати заради миру (повість, "печальнее которой нет на свете"). Вся шекспірівська психологія моральності є мораль примирення гостро конфліктуючих сторін ціною великої жертви. Ця своєрідність жертви є проходження людства через круги моралі. **Жертва моралі** має катартичний ефект. Вона витверезуюче діє на учасників моральних відношень. Всі люди виступають такою жертвою, але вони нічого не усвідомлюють, заражаючись конфліктом пристрасті. Вони усвідомлюють конфлікт, проте не усвідомлюють, що є його жертвами. Це — єдність свідомого та несвідомого в моралі (усвідомлюваного та неусвідомлюваного). Жертва є формою переходу неусвідомлюваного до усвідомлюваного, є вихід із сфери моральних відношень. У цьому плані можна говорити про спокутувальну жертву Ісуса Христа. Ромео і Джульєтта постають жертвами ворогуючих сімей. Через жертву усвідомлюється необхідність переходу від одного кола моралі до іншого.

Формою очищення від гріха моралі був звичай вигнання "козла відпущення". Всі гріхи моралі передавалися козлу, а потім його виганяли. У такій дійовій символічній формі народ усвідомлював необхідність спокутувальної жертви. Приносили в жертву і окремих людей, і навіть цілі їх групи. Наприклад, рудих в Єгипті. Проте це лише об'єктивація жертви, яку приносить людство на вівтар моралі.

У великій моралі багато смутку. Хто примножує мораль, той примножує смуток. Та чи значить це, що з закінченням моралі людина втрачає опору? Це буде опора, проте вже не безпосередня, "міжособистісна", а опосередкована через предмет творчості, оригінальний продукт. Він постає замість жертви моралі.

Сарданапал, герой однойменної трагедії ***Байрона***, потребує від Мірри вільної любові. Оточені ворогами, вони самі спалюють себе разом із троном. Вітер змішує їх попіл. Законна дружина відбула з сином з оточеного маєтку, не залишившись із чоловіком. Рабиня Мірра була піднята до вільного волевиявлення і тому сама стає жертвою моралі. Жертвою як переходом до небуття.

Жертва, що очищує від моралі, вказує на внутрішню необхідність катарсису. ***Арістотель*** вказував на катарсис в естетиці. Проте він здійснюється передусім у моралі. Та, мабуть, недостатньо. Естетичне відображення доповнює (тут специфічний закон доповнення) відношення моральні і, мабуть, поглиблює катартичний ефект. У цьому — необхідність художньої творчості. Кожний її зразок є також очищувальна жертва як **об'єктивація**.

Створюючий "геній" людини у сфері моральності не може виплутатися з протиріч. Аналогічне становище можна бачити у пізнавальній та естетичній діяльності, які постають як види творчості. Але всі види творчості виходять із першопочаткового відношення — суперечливості буття, що складається зі взаємопроникнення лібідо й танатос. Людина відчуває межу у пізнанні, моральній та художній творчості, втілює ідею пізнання в художній формі тощо. Подорож Сюанцзяна отримала художнє втілення, і в цьому можна бачити її художню завершеність. Наукове пізнання іноді постає в живописі. Такою є картина ***Рембрандта*** *"Урок анатомії"* та ін. Вихідне буття не є моральним, як не є художнім чи гносеологічним тощо. Людина переходить від однієї форми відношень до іншої, компенсує їхню специфічну недостатність. Релігійне ставлення до світу постає як синтез відношень, проте всі вони лише підкріплюють моральне й трансформують його в теологічне.

Моральне коло — вини, любові, доброчинності — не є відхід у минуле безповоротно, а отже, людина піднімається до чимдалі вищих відношень, не піднімаючи до них відношення минулі. Навпаки, всі вони присутні у кожній моральній дії, а усвідомлюється в кожний конкретний момент лише окрема її сторона. Тут найяскравіше виявляється закономірність психічного в утворенні нових його феноменів. Моральне коло втілене в предметі лібідо і танатос. Справа лише в тому, в якій мірі воно розгортає все своє багатство. В кожному відношенні, що переживається, присутні всі інші відношення, але одне виступає домінуючим, хоча б за формою, і визначає вчинок. Воно постає у світлі свідомості, у фокусі інтересу.

Естетичні відношення також розгортаються в низці кіл. Вони також виходять з першопочаткового відношення "ноумен–феномен", із суперечності буття. З чого ж починається естетичне відношення? Існує співвідповідність естетичних і моральних категорій, а коло їх повинно бути завершеним колом. А також все має бути приведене до катарсису. Естетика з усіма її категоріями повинна вказати шлях, яким чином через феномен відбувається віддзеркалення ноумена, як "чуттєве" виражає "інтелігібельне". Сарданапал і Мірра повертаються через **попіл** у небуття. Завдання естетики — показати вихід і вхід "образу" (ідеалу) із субстанції в акциденцію. *"Зимовий пейзаж"* ***Рюйсдаля*** це показує. Той же план виражають образи ***платонівських*** в'язнів.

Естетичне відношення людини до світу постає у ряді понять, які повинні показати вихід за межі "чуттєвого" і вказати на приховану сутність. Ці поняття мають смисл **чудесного, вивищеного**, того, що вказує на **"присутність всесвіту"**, або відчуття буття. Це останнє є завершальним у всіх відношеннях — гносеологічних, естетичних, моральних.

Чудесне складає основу естетичного ставлення до світу. Воно вказує на **дивовижні** речі і більш дивовижні **перевтілення** (метаморфози). ***Овідій*** фіксує ці відношення спеціально як літературний прийом. Чудесне означає, що за безхитрісною зовнішністю криється значно більше, за одним характером речі — інший. Метаморфози показують **деградацію** живого начала або його **зростання**. Ехо висохла, а Нарцис помирає від любові до самого

себе. Ця деградація показує рух у бік субстанції, аннігіляції визначеності. Чудесне в метаморфозах показує і виникнення нового явища, вихід до феномена. Тут виступають герої-чародії, чарівники та ін.

Чудесне охоплює також **просторово-часові відношення**, чудодійну **причинність**. Герої можуть переміщуватись у просторі на хмарині, на крилах вітру і т.п. Таку подорож здійснив Сунь У-кун, коли полетів до Східних стовпів, не знаючи про те, що весь цей час він постійно знаходився на долоні у Будди. Вираженням часової гіперболи було змушене лежання Сунь У-куна 500 років причавленим горою за витівки. Безконечне вже проступає в цих метаморфозах, що не мають кінця, але від яких захоплює подих. Величезні виміри простору, часу легко долаються. Але казка навмисне з самого початку вказує на те, що дія відбувається "за синіми морями, за високими горами". Герої казок повинні долати простір, час, причинність як фатум, різноманітне відьмацтво, знімати чари і діставатися жаданої цілі. Неочікувані повороти — і все стає на свої місця. Як з Царівною-жабою. Казка відображає найбільш повно світ чародійних перетворень.

Релігія також використовує чудеса як **знамення** безконечної міці свого героя. Від релігійного діяча весь час вимагають, щоб він здійснив чудо. Христос теж не оминає цього і звершує низку чудес, щоб довести свою святість. Хоча методологічно тут можна говорити про синкретичний характер образів, але вже наочно проступає естетичне відношення до світу.

Тут також міститься постійне у змінах, вихідне. Це ще не порожнеча всезагального як логічне начало. І все ж начало присутнє як **хаос**, як змішування всього з усім. В цьому началі є змішування елементів і всезагальної сили, які іманентно створюють порядок. Цей порядок безконечно порушується, щоб потім бути відновленим. Безконечні нецілеспрямовані перетворення. Цілі тут ще часткового характеру. Люди знаходять одне одного відповідно до своїх характерів — "живуть-поживають і добра наживають". В тій чи іншій формі чудесне є присутнім і у більш розвинутому відношенні до світу.

Якщо в чудесному перетворенні немає вектора, то **піднесене, вивищене** такий вектор має. Воно завжди вказує, що герой у вчинку здійснює дещо таке, що виходить за межі часткового, окремого і поєднує його із всезагальним. Таким є загальний смисл піднесеного. Піднесений стрій думок охоплює цілий Всесвіт. Відомий монолог Фауста в саду у Марти, що закликає відчути у всьому частковому бутті "повноту існування", а потім лише називати все своїми словами, є монолог піднесеного. До нього приводить подолання зла, торжество над ворогом після жорстокої битви як встановлення прогресивного начала життя. Але у піднесеному явно відчувається примат всезагального над одиничним і частковим.

Коли ж це одиничне є таким оформленим, що, залишаючись одиничним, вказує на присутність всезагального духу, підвалини, начала тощо, містить його в собі, тоді піднесене свідчить не тільки про те, що одиничне лише **вказує** на значущість іншого, прихованого за ним. Символ, знак, прапор, емблема тощо самі по собі влаштовані так, що ними цікавляться лише як

вказівками, натяками на дещо інше, що безконечно перевищує даний символ. Світ у релігійному відношенні сам по собі є "падінням", проте він вказує своєю якістю на свого творця. Тому оцінка світу в такому піднесеному відношенні занижується.

Це піднесене повинно отримати й зворотну спрямованість, повернутися до вихідного чуттєвого предмета, щоб зробити його піднесеним. У філософії, в пізнавальному плані це дорівнює пантеїзму. Такими є картини ***Рюїсдаля*** "*Єврейський цвинтар*", "*Зимовий пейзаж*" та ін. Ці твори мають декілька планів. Кожний предмет, кожне зображення сповнене безконечного змісту. Кожний образ — фокус, в якому зосереджений Всесвіт. Це — чаша Джамшида. Це уламок скла, в якому відображається Всесвіт (***М.Кузанський***). Це наглядні образи, в яких зосереджена вся філософія людства. Це і своєрідний перехід до "субстанції", яка наповнюється конкретним чуттєвим змістом. "У твоєму ніщо я хочу знайти все", — виголошує Фауст.

Синтезом чудесного і піднесеного (разом із буденним, звичайним і занепалим) постають **універсальність** та **унікальність**. Кожна крихта універсального має значущість, що є рівною у порівнянні з іншими. Кожне унікальне стискає в собі універсальне до єдиного **образу** і відтак включає в себе весь світ. Таким є достеменний смисл достеменного художнього образу. Такі художні образи несуть у собі більше узагальнення, оскільки охоплюють весь космос і місце людини в ньому. Митець повинен зосередити весь світ з його змістової сторони у своїй душі. Філософія, що використовує базовий образ, діє художнім способом.

Естетика універсального та унікального, виходячи з піднесеного, приводить того, хто сприймає, у таке захоплення, яке можна назвати, використовуючи вислів ***І.Лапшина***, "всесвітнім почуттям" Воно показує єдність унікального та універсального, те, що індивід осягнув (сприйняв) в єдиному — багато, в одиничному (унікальному) — все.

Проте основна життєва суперечність естетики універсального й унікального постає у великому зобов'язанні, у великому нездійсненні їх єдності. Залишається якесь зобов'язання, котре торкає нас своєю нездійсненністю і разом з тим здійсненністю. Тут виступає **зворушливе** як естетична категорія. Король Лір виражає трагедію неправильного розпізнавання видимості й сутності. Особливо зворушує сцена, коли він несе на руках мертву Корделію і підсвідомо, втрачаючи розум, переживає свою **рокову помилку прийняття рішення**. Євгеній Онєгін усвідомлює свою рокову помилку відторгнення Тетяни в її дівоцтві з надуманою величчю. Пропозиція "пий" Панургові з "*Гаргантюа і Пантагрюеля*" ***Ф. Рабле*** є якась незакінченість, незавершеність у свідомості необхідності бути завершеним.

Загибель, безумство, сліпота, несправедливе покарання ("*Антігона*" ***Софокла***) свідчать про неможливість виправити життєвий шлях, здійснити його по-новому. Тому помилка героя стає **роковою** для нього (як, наприклад, для Віщого Олега). У Шекспіра всі трагедії виводять на чисту воду

злодіїв, карають їх. Макбетові пророкали, що ніхто з народжених жінкою його не подолає, що він не загине, поки Кавдинський ліс не зрушить з місця. Здійснилося неймовірне, і Макбет гине. Незважаючи на те, що драматургія Шекспіра є драматургія вільного самовизначення людини (мотиваційний принцип в історії психології), однак фатум, рок повертають події так, що герой гине. І це є незворотним.

Незворотність фаталістичної визначеності переважає над катарсисом. Помилка постає роковою для героя. Щось об'єктивне повинно торжествувати, а саме — об'єктивна необхідність, що має моральне вираження справедливості. За скоєну помилку герой отримує покарання. Проте це покарання без вини. Адже герой винен без вини, оскільки не усвідомлював подальшого розвитку світу, його подій. Герой діє в рамках суб'єктивної можливості усвідомлення та неусвідомлення, проте універсум з його внутрішнім поєднанням подій перевищує можливості героя передбачувати і правильно вчиняти. Життя тому є необхідно **трагічним**. Співвідношення універсальності та унікальності виступає тому як людська трагедія і оформлюється у відповідній трагедійній формі. Безконечне може поставати у чуттєвій формі, натякаючи на **все**, проте сама ця форма може бути однією, другою, третьою і т.д. — конечне вираження безконечного.

Не тільки трагедія є трагедійною, але й комедія є такою, не говорячи вже про драму. ***Гоголь*** завершує свою веселу повість словами: "Грустно на этом свете, господа". В комедії також присутні помилки. "*Комедія помилок*" — це принцип усіх комедій, не тільки цієї, шекспірівської. Людина очікує на більше, але її якості об'єктивно цьому перешкоджають (Чудовисько хоче одружитися з Красунею тощо).

Комедія ставить все на свої місця. Все знаходить відповідне собі місце і відповідну людину — іншого. Однак залишається трагедія як **бажання недоступного**. І комедія, як правило, має цей фрустраційний момент. Оскільки Чудовисько за тілесною подобою чудовисько, а як людина несе ідеал краси, прилучене до неї внутрішньо, воно воліє володіти нею. Усвідомлюючи це, воно здійснює **резигнацію** своєї самості і страждає. Воно змушене йти на компроміс. Його очікування, домагання викликають подив, сміх, почуття комічного. Проте ця комедія для героя, який хоча й усвідомив ту іншу можливість, постає трагедією. І цю трагедію герой повинен нести з собою у фрустрації все життя. Комедія виявляється трагічною більше, ніж власне трагедія, де із загибеллю героя закінчуються його страждання.

В комедії герой несе свій хрест протягом всього життя. Мова не йде про комізм опереткового дійства. І це діє, як рок — трагедія людини в собі і для себе (для інших). Але глядач сміється над фрустрацією в комедії, плаче над фрустрацією в трагедії. У цій останній формі естетичного відношення щось дуже важливе, життєве залишається **нездійсненим**. Катарсис повинен згладити, зафарбувати цей трагізм нездійсненності. Такою є ситуація у "*Дванадцятій ночі, або Все, що завгодно*". Ідея зворушливого лише частково виражає це відношення.

Четверте естетичне відношення повинно розкривати протиріччя між великою потребою рішення та його неможливістю — принциповою **фрустрацією**. Так виникає фрустраційне або фрустраційно-катартичне відношення.

Окремо слід зупинитися на розгляді питання про пізнавальне й буттєве відношення. Як реально можливі ці відношення, ось у чому питання. "*Махабхарата*" показує вихідну позицію як згортання гун. Спочатку ми абстрагуємося від усіх визначеностей, а потім цю абстракцію вважаємо вихідним пунктом буття та пізнання. Йдемо шляхом конкретизації, тобто відтворення того, що втратили в абстракції.

Перед філософією та психологією стоїть завдання: створити образ буття та пізнання. Психіка при цьому виступає індикатором буття, способом його виявлення, подібно до того, як на фотопапері проступає зображення. У вихідне буття (все і нічого) вторгається індикатор-проявлювач, і воно поступово проявляється. Співвідношення різних феноменальних моделей буття є **пізнавання**. Звідси виникає проблема можливості самоспоглядання світу.

У вирішенні цього найскладнішого питання людина робить спробу виходити з абстракції, бачити її такою, що наповнюється певним змістом. Але коли отримується нуль абстракції в осягненні вихідної позиції бачення, то рухатися до визначеності далі вже неможливо. При цьому будь-яка визначеність не є початок, її саму потрібно зрозуміти. Тоді потрібно виходити з єдності визначеності та невизначеності. Пейзаж, що розгортається вдалину і втрачає там свої риси, є образ руху від чуттєвої конкретності буття до його абстрактного начала і від цього начала до чуттєвої конкретності. ***Гегель*** як раціоналіст однобічно побачив перехід від чуттєвої вірогідності до розсудкового відношення і відношення іншим, але зворотний шлях, що відображає інтерес до повноцінного буття, він не показав.

У пізнавальному відношенні людина ставить питання: чому не задовольняє одна модель світу і виникає необхідність переходу до іншої? Це питання може бути сформульоване інакше: чи можлива феноменологія? Чи можливий **образ світу** та його подоба світові? Образ світу як його саморозкриття змінюється залежно від позиції, установки, підходу. Скептики це розглянули досить грунтовно. В цьому питанні поняття центрації та децентрації є вихідними. Питання пізнання постають одне за одним. Яким чином модель або **образ** виявляються такими, що містять суттєві вади, а людина робить спроби подолати ці вади, побачити за образом дещо інше, більш істинне? Виникає проблема **сталону істини**, до якого докладається емпіричний матеріал.

Все одразу неможливо виразити. Подібно до того, як, маючи думку, ми робимо спроби її виразити, втілити, підбираючи у певному порядку слова, так і вираження всього світового може бути тільки у певній послідовності. Людина в якомусь ракурсі здійснює зріз світу. Її слух, її зір — це послідовна сукупність образів, результат нанизування метафізичних точок на деякий план. Так виникає образ світу. Він подібний до мозаїки, а також до руху

променя у кінескопі, в результаті чого змальовується образ. ***Лейбніц*** говорить про світ у собі як про сукупність живих точок. Феноменальний світ — це ніби чарівний ліхтар, що освітлює темряву. Але образ, як конечний, вказує на те, що за ним і в ньому є безконечне, і він живе цим безконечним.

Наукова творчість з самого початку передбачає групування, серіації, класифікації, пошук основ систематизації, що забезпечують зв'язок. Збирання харчових речовин, мінералів тощо вже є відбір. Тому класифікації та інші способи компонування виникають у результаті спостереження фактів — простого спостереження, що передбачає слідкування за своїм предметом. Унаслідок активного вторгнення у предмет виникає експериментуюче спостереження з вимірюванням та ін. Суперечливість усіх видів компонувань слід шукати у виборі принципів композиції. Ці ж предмети можуть бути скомпоновані, об'єднані в іншому плані. Розпадаються одні і з'являються інші композиції. Основою для них постають структури (гештальти), що вже склалися. Відбувається **уподібнення** невідомого відомому, що яскраво виступає у пошуках назв сузір'ям.

Класифікація показує **схожості** та **відмінності**, що дає змогу робити узагальнення. Однак сутність схожостей та відмінностей тут ще не з'ясована. Вони можуть бути випадковими. Але й сутнісні властивості, що лежать в основі класифікації, прямують до безконечності. Це характерно для класифікації характерів, темпераментів особистостей, що дуже відмінні між собою. Класифікація тому виявляється умовною, має більше практичний, аніж теоретичний смисл. Вона витісняє всі проміжні типи, і межі між типами знищують саму класифікацію. Вона нічого не говорить про індивідуальні особливості предмета, які повисають величезними гронами на класифікаційній схемі, випадають із класифікації.

Багатоманіття проміжних типів, ознак, за якими предмет зараховується в той чи інший клас, є дуже динамічним, що призводить до **класифікаційних апріорій**. Ознаки — це кілки, якими хазяйка підпирає мотузки, на яких сушиться білизна (***Шелдон*** — про типології темпераментів та людських типів загалом).

У розмиванні класифікаційних меж виникає ідея безперервності у переходах від типу до типу. Наука береться за своє друге завдання: встановити тонкі диференційні переходи між типами, відтак інтерес до фіксації меж зникає. ***Ч.Дарвін*** особливо багато працював у цьому напрямі, і принцип переходу став у нього домінуючим. Але Дарвін досить сильно розмив межі тваринного світу та людини: його завдання доведення переходу між видами потонуло у градаціях цього переходу. Ідея еволюції пов'язана зі **спрямованістю переходів** від вищого до нижчого. Це може бути і деволюція, а також інволюція — перехід від вищого до нижчого, занепад.

Виникає **ідея розвитку**, становлення. Але завжди у цьому еволюційному процесі відбувається згортання, відмирання окремих функцій. Еволюція супроводжується інволюцією. Реально це означає загибель видів, класів і т.д. Однак ідеї інволюції протистоїть ідея преформізму — розгортання (чисто кількісне) вихідної структури. Компромісна теорія була запропоно-

вана ***Юнгом*** у його вченні про архетипи колективного несвідомого. Еволюція повинна мати рушійні сили, свій характер, почин, ентелехію тощо. Тоді ідея імпліцитного, що перетворюється на експліцитне, зводить еволюцію до нуля (неодарвінізм). Теорія еволюції як найбільш наукова — заходить у безвихідь.

Ідея причинно-наслідкових зв'язків має тенденцію перетворюватись на тавтологію, як у випадку пояснення мокроти на вулиці: причина — падав дощ. З іншого боку, виявляється певний **розрив** причинно-наслідкових відношень, оскільки наслідок має дещо більше, ніж було у причині. У цьому зв'язку говорять по **творчий приріст**. Наукове пояснення — зведення, виведення — не є таким. Вищий предмет людської діяльності — творчість з її унікальністю — не може мислитись лише науково. Наука шукає те, що повторюється, щоб зафіксувати закономірність, але все відходить від повтору і отримує приріст у вигляді якості, якої не було у вихідних компонентах.

Наукова **ідея прогресу** має бути розглянута конкретно. Прогрес — це не рух від простого до складного. Регрес — не протилежне. Ідея прогресу стосується високих рівнів життя, в тому числі суспільних, і не стосується фізичних перетворень. ***Птолемеєва*** система складна, ***Коперникова*** — простіша й чіткіша, хоча принципово вони повноцінні. Прогрес є покращення в одному напрямі, погіршення — в іншому. Зворотна сторона прогресу вже зараз готова знищити прогрес, — хоча б тому, що він хибний. Культура, що дійшла до високого рівня прогресу, сама себе знищує. Прадавні племена пильно бережуть таємниці про цивілізації, що зникли, про дивовижну зброю, про прибульців із космосу. Наступні цивілізації починають усе з початку.

Прогрес у літературі та мистецтві в історії людства — умовне поняття. Рух поезії через віки часто перероджується у нагромадження надлишковостей або в дешеву експлуатацію сексу та смерті. Архітектура йде шляхом еклектики, прикрашаючи себе й сьогодні елементами рококо та барокко — перуками та локонами. Архітектура техніцизму взагалі не є архітектурою. Конструктивізм лише показує голий розрахунок можливості технології нових матеріалів. Софокл не нижче Шекспіра, Шекспір не нижче Гете або Байрона і т.д. Бах не нижче всіх наступних. У всіх видах мистецтва є початок, акме та деградація. Створення сучасної опери — анахронізм. Симфонія себе вичерпує. Портрет після Рембрандта вперто прямує до занепаду. А хіба старовинна казка не містить у собі сутнісні прозріння всієї світової художньої літератури, яка є лише подальшою розробкою вихідного **архетипу**?

Старовинні забобони в той же час замінюються новими, науковими. ***Свіфт*** висміює "безсмертних", а наука другої половини XX століття заявляє про те, що вона досягне вирішення проблеми безсмертя людини вже у найближчому майбутньому, використовуючи успіхи генної інженерії. З'явиться безсмертний негідник, вбивця, злодій, політикан, якому знадобиться безсмертний підданий. "Осінь патріарха" ніколи не скінчиться. З іншого боку, хіба безсмертя Агасфера не є найбільшим і найтяжчим покаранням для людини?

Створення Євангелій є архетипова творчість. Наступне мистецтво пропонує багатоманіття коментарів. "*Дон Кіхот*" — громіздка варіація євангельської теми, а сам лицар "сумного образу" — своєрідний повтор життя Ісуса Христа. Проте найстрашніший архетип — у моральності, де порочне коло не може бути розірване. Глупота, дурість не можуть бути вилікувані, і ***Босх*** колоритно змальовує це у полотні "*Лікування глупоти*", де хірургічним інструментом роблять спробу видалити глупоту з мозку. Глупота і злість були синтезовані ***І.Кантом*** у дурість. Форми владарювання стають дедалі вишуканішими, завуальованими. Фарисейство, вдаване благочестя замінюють "чесне" поневолення. "Я роблю тобі добро!" — ось всезагальна формула моральності.

Моральне у його чистому вигляді з'являється десь у римлян, германців, слов'ян та інших народів у далеку епоху — досвід, який історія зберегла. Римські доброчинності (честь, звитяга, геройство) вимагали відкритості, прямоти стосунків та свідчать про акме моральності. Але далі все замінюється правом, спотворюється. Мистецтво, наука, техніка роблять спроби її катартувати, тобто звільнити від права. Але там, де є права та обов'язки, немає моральності.

Найпростішою формою **чудесного** є **незвичайне**, яке демонструє незрозумілість зміни одного іншим. Незвичайне можливе на основі **звичайного** або **звичного**. Друга форма чудесного — це **метаморфози** як поява нових форм без будь-якого опосередкування. Неочікуване перетворення одного в інше свідчить про зв'язок багатоманітного, але про зв'язок більшою мірою фантазійний. Метаморфози свідчать:

а) про безконечну можливість перетворень, але далі —

б) про можливість деградації як покарання або вдосконалення як нагороди;

в) про досвід, і суб'єкт, що здійснив усі можливі метаморфози, стає наймогутнішим повелителем і отримує —

г) всевідання, найглибиннішу мудрість.

Такий герой отримує живильну міць, а отже, може завдяки їй впливати на перебіг природних процесів, на поведінку живих істот і навіть на їхню долю. Але тут постає третя форма чудесного, коли воно знаходить втілення у **суб'єкті** чудесного, який може орудувати силами природи і силами самого чудесного (Будда, Христос, Просперо та ін.). Однак людина в чудесному загублена або ще не знайдена. Навіть суб'єкт чудесного тільки оволодіває цією силою, але вважається, що вона існує сама по собі й очікує, коли її "впряжуть". Таким є Фауст, такою є Принцеса Турандот, Золота Рибка та ін. Фантастика експлуатує чудесне, додаючи йому момент реального і навіть наукового. Чудесне стає фантастичним. Чудесне перебуває у світі казкового, фантастичне — наукового. Між чудесним і фантастичним лежить **неправдоподібне**, цілеспрямовано придумане, вимислене. Неправдоподібне отримує якість **неймовірного**. Воно відбувається і тому підшукує **природні причини**. Проте неймовірне може бути і правдоподібним, реалістичним, як, наприклад, "*Останній листок*" та "*Дари волхвів*" ***О.Генрі***.

Чудесне як таке не містить у собі ніяких моральних відношень. Воно має внутрішню відмову, заперечення, передусім розкриваючи свою абсурдність, без-смисленість, поступаючись перед моральним.

Чудесне може бути **прекрасним**, проте іноді може поставати й **жахливим**, про що яскраво свідчать твори мистецтва — живопису, літератури, музики тощо. Проте, художній твір має спрямовувати до катарсису, до рівноваги між феноменом і ноуменом зі зберіганням їхньої сутнісної суперечливості. Саме у цьому механізмі можна побачити передумови до створення завершеної системи людської діяльності стосовно призначення людини, що може бути названа **психософією**.

Мистецтво протягом усієї своєї історії створило безліч способів відтворювати світ у мистецьких образах. ***Гегель*** стверджував, що винайдення цих способів відбувалось у послідовності: символізм, класицизм, романтизм. Спочатку це захоплення (1) **кількісною безмежністю** (індійська хронологія, багаторукість, багатоголовість богів — Тримурті та ін.). Тут достеменний смисл метемпсихозу, коли душа людини поселяється у багатьох тілах, змінює їх послідовно і отримує універсальний досвід та універсальне бачення світу — таке, коли бачення збігається зі світом. Але в цьому випадку зникають і бачення, і світ. Світ — це все, що вдалося побачити, встановити. А значить, він має бути представлений як ілюзія. Так здійснюється заперечення універсальності та відбувається перехід до унікальності. Але просто визнання світу як ілюзії є голослівним запереченням. Тоді залишається нірвана як феномен свідомості. Це (2) **зникаючий образ світу (явищ)** — риса східної філософської мудрості.

Європейська мудрість як **більш предметна** шукає образ, відтворює його і будує так, що він має втілити велике ціле. Образ постає неначе **афоризм**. Такими є ***тургенєвські*** вірші у прозі, таким є мотив "Великого Інквізитора" ***Ф.М.Достоєвського***, такими є оповідання-мораліте ***Л.М.Толстого*** та ін. Тому (3) більш високий рівень утілення, який можна було б назвати **реалізмом**. Лінія **"чудесне — піднесене — реальне"** отримує, врешті–решт, свою завершеність. Реальне як адекватне вираження субстанційного показує, що не тільки піднесене, але й абсолютно все, якщо його вдається правильно естетично оформити, здатне виразити абсолютне. Універсальність та унікальність дійсно постають всезагальними принципами побудови реального. При цьому субстанційне та атрибутивне рівною мірою є реальними. Інакше кажучи, смисл реального — вказати через універсально–унікальний образ на реальну присутність безпосередньо невидимого абсолютного як такого. Воно не може бути виражене абсолютно, оскільки збіглося б із тим, що виражається. Смисл естетичного й полягає в тому, що воно проявляє естетично, образно абсолютне.

Можливі, звичайно, різні шляхи виявлення абсолютного у художньому образі. ***Босх*** використовує **гротеск**, наприклад, у *"Несінні хреста"*. Публіка, що оточує Христа, який несе хрест, — це тілесні каліки, потвори. Фізіогномічна потворність безпосередньо виражає потворність духовну. Сам Христос піддається їхній міміці. Він виглядає нещасним. Його місія

зазнала поразки. В людських душах не вдалося знайти життєдайного куточка, де можна було б посіяти благодать. Гротеск свідчить про повний збіг зовнішнього і внутрішнього в зображенні, особливо коли предметом зображення виявляється різко негативне в людині. Гротеск зриває всі вуалі, загострює негативне. В *"Несінні хреста"* герої навіть не усвідомлюють свою потворність, вони насолоджуються нею, вони — в ній. Гротеск розкриває, вигортає, показує внутрішнє, як воно є. Гротеск — реалізм навиворіт. Це типізація, доведена до крайніх меж.

Протилежним гротеску є **символ**. Це також спосіб розкриття реального, але шляхом **інакомовним**. Сюди належить безконечний ланцюжок перенесень, тропів. Деякі естетики вважають символ і символізацію провідною рисою естетичного. Скіфи дали відповідь Дарієві у символічній формі (лук, стріла, жабенята та ін.), що означало: "Якщо ви не підете геть, будете знищені". Гротеск прямолінійний, безжальний. Символ скромно натякає, він дещо розмитий, він — певна загадка, він — те, що вічно переховується і ніколи до кінця не буде розгорнуте. Гротеск переважно пов'язується з тотожністю внутрішнього та зовнішнього, символ — з їх протилежністю. Будь-яке чуттєве, образне є також конечним. І хоча воно спрямоване на понадчуттєве, воно, як символ, указує, що спроба виразити понадчуттєве завжди буде залишатися благим очікуванням. Гротеск жахливий своєю відкритістю, відвертістю. Інакомовність символіки залишає надію, що не все ще втрачене, щось може бути знайдене.

Символ своєю скромністю вказує на невизначений, безконечний зміст, тому він зворушливий. Хоч би яким протилежним був символ відносно гротеску, вони мають деякі схожі риси і переходять один в одного. Кожний персонаж *"Несіння хреста"*, будучи гротескним, репрезентує все людство, символізує його. І в гротеску, і в символі має місце вихід за межі даного образу, вони представляють світ людський, світ природних стихій тощо. Вони тому глибоко реалістичні, оскільки розкривають реальність. Гротеск і символ мають бути в усіх естетичних творах. Вони розкривають міру невідповідності між універсальним та унікальним, указуючи разом із тим на їх єдність. Звичайний предмет реальності, вилучений із звичайного середовища і вміщений в інше, може стати символом як виразник безконечного змісту.

Відкривається лінія **"гротеск — символ — елегія"**, яка приводить до реального — подібно до того, як реальне виступає в результаті руху чудесного та піднесеного. Остання форма дає подію, яка є значущою сама по собі.

Гротеск розвінчує, символ — натякає, приховує. Третій рівень — утихомирює, вкорінює людину у світі через учинок в його ситуаційному, мотиваційному та дійовому визначенні, через **прилучення** до великого, через **"Я"** як опорний пункт і через засвоєння (Я є світ). Це і є перша верхня графа схеми історії психології.

"Несіння хреста" — естетичний образ, що дає зосередження людських відношень. Людина хоче **вкорінитися** серед людей, сподіваючись, що це

найліпший матеріал, проте — певною мірою ворожий матеріал. ***Мікельанджело*** залишає надію на вкорінення і тому пропонує у своєму "Переможцеві" не вбивати полоненого.

Кожне велике **полотно** — це образ, що вміщує в собі увесь світ, пристрасті, страждання, його сутність, це образ світу, світу людського, світу природи. Це **відкритість** світу, і він є таким, яким він є без гротеску, без символічного прикриття, без оптимізму й песимізму та будь-яких інших однобокостей. Але це ще й фаталістична приреченість, не просто віра, надія, але більше **любов** — не просто любов без віку та статі. Це деяка **віддаленість, відчуженість** подій світу від "Я", це **видовище світу,** і ця **видовищність є його провідною рисою**. Тут виявляється і злиття "Я" з ядром буття. "Я" знаходиться у цьому бутті. Видовище змінюється, воно відображається в "Я". "Я" це інше, але "Я" і віддалене від іншого. "Я" ніби око, ніби вікно — слова, в яких знаходять один і той же корінь. "Я" світло й сіль, що все освітлює. ***Шекспір*** говорить про те, що світ — театр (спектакль), а люди в ньому — актори. Більш точно: "Я" входить у світ, відкриває його, освітлює, споглядає, тобто створює ситуацію світу через **протиставлення** (вихідне) **любові та смерті. Минущість**, конечність світу вносить, як минущість видовищного променя, деяку зворушливість. "Зевсе, чому я минуща? — краса питала. Тільки минуще наділяю я красою, — відповідав" (***Гете***). Тільки минуще має безконечну цінність і вводить нас у цю цінність. Минущість викликає скорботу, як у ***Екклезіаста***, розторгнення зв'язків також викликає скорботу. Промінь "Я" проходить (від "іти") і минає (від "проходити"). Інакше вирвати минущість світу неможливо. Минуще тому виступає єдністю універсального та унікального. Це — рух променя, але рух невизначений. **Є** і **минає**. Таким чином постає **філософія минущого**. Видовище завершується. Краса вловлюється тільки у минущому. Безсмертні — потворні.

Художник прагне **вирвати видовищний образ із розчинення**, зафіксувати його. В цьому можна бачити найважливіший мотив творчості. Видовище світу як історія минущого. І світ минає, і в цьому його достеменна велич. Чи не в цьому смисл ***гегелівського*** вислову "Все, що народжене, гідне загибелі"? Людина прагне зафіксувати моменти минущого, вона здійснює просторову експансію, але все марно.

Мандрувати — йти, рухатись у часі. Минуще здійснюється у просторі та часі. Йти, рухатись у просторі та часі — означає мати дещо позаду й попереду. Але більше (психологічно) — позаду, це було в віках.

Минуще як краса породжує **елегійний настрій**. Це — мелодія, яка прямує до свого завершення. Минуще прагнуть зафіксувати, втримати, але це спроба утримати нестримне. ***Августин*** звернув велику увагу на **час** як теологічну, філософську, психологічну категорію, передчуваючи в ньому минуще. ***Пушкін*** підкреслює елегійність настрою ("як дим, як вранішній туман"). ***Гоголь*** після веселих, стрімких ситуацій серед розкішної природи зненацька заявляє про те, що на цьому світі нудно. Це означає незафіксованість краси минущого. Але тільки–но досвід отримує досвід при-

гадувань, згадок, постає елегійність. У цьому основа великої філософії втрати, філософії нездійсненного як спроба співвиміряти, співставити минуще з вічним.

Елегія завершує ланцюжок "гротеск — символ — елегія" (як краса минущого), і в цьому ланцюжку — послідовність руху естетичного. Саме реальне є минуще. "Спинися, мить, бо ти прекрасна!" — говорить Фауст. Він хоче зупинити мить, але лише мистецтву, художньому баченню та втіленню образів світу це під силу. В житті застигла мить стає потворною, жахливою. Можна лише пригадати "*Портрет Доріана Грея*" ***Оскара Вайльда***. Щось повинно старіти, минати, щоб у світі могло існувати прекрасне. Вічне життя є абсурд з точки зору філософії минущого, абсурд по суті.

Вже вихідний пункт філософії минущого — любов та смерть — показує одне на фоні іншого, їх нероздільність. Філософія минущого лежить в основі психологічної системи, її логічного ядра — вчинку. Минуще в етиці — благодать, а можна говорити просто про минущість усіх етичних відношень. Все було б безконечно знецінене, якби не було минущим. Минуще не повторюється знову. Цю минущість життя втілили античні діалектики, промовивши на віки, що "не можна двічі вступити в одну й ту ж річку" (***Геракліт, Кратіл*** та ін.).

Видовище світу є результат плину променя (світильник Психеї) по абсолютному, виривання місць, але цей плин ніколи не торкається повторно одного й того ж місця. Тому що вирваного з небуття вже не існує. Такими є уявлення людини. Тому виправити буття (життя) неможливо. Здійснюється незворотний рух в небуття того, що було. Залишаються лише думи про минуще, та й ті кудись відходять. Зворотного руху немає. ***Лейбніц, Франк, Куликовський*** вказують на це невпинне змінювання душі.

Незворотність минущого — достеменна трагедія. Вона поглиблюється неможливістю виправити те, що було, зробити все по-іншому. Король Лір у божевіллі з мертвою Корделією на руках — символ філософії минущого. Але це докір, який застигає, мертвіє на Лірі. Людина не вчиться на помилках пройденого. Унікальність, неповторність пройденого шляху змушує кожного зробити свій дослід, пережити його, звершити свій вчинок, у якому творить досвід. Минущий смисл учинку робить його найколоритнішою підвалиною психології.

Вчинок — промінь, що вириває визначеність з абсолюту. Тільки минуще наділяється красою. Тільки у минущому виправдовується добро. Тільки у минущому світиться істина.

Минущість світу виявляється у деструктивних потягах. Інстинктивно, підсвідомо людина руйнує і цим накопичує (також підсвідомо) крихти ціннісного відношення. Лише можливість втрати вказує на істинну цінність предмета.

Всезагальна історія, історія окремих дисциплін має нетлінну красу минущого. Ця краса є своєрідною, неповторною, незворотною. І кожне покоління починає спочатку, створюючи свою історію. І кожний є те, що він має у минущому — тимчасовому вираженні абсолютного. **Історичність** є

найважливіша, центральна сторона минущого. Зрозуміти себе — увійти у минуще.

Чудесному протиставляється звичайне, буденне, піднесеному — низьке, екстатичному — катартичне як повне очищення. Подібно до того, як ***платонівські*** в'язні виражають становище людини у світі, так і ступінь екстатичного вказує на зосередження світових сил в **образі**. Це фокус, який звичайно розкриває безконечне як вихідне, що являє собою потік. Про нього Фауст сказав: "Який в мене потік сіяння ринув!" Еманація як безконечно випромінююче. Аналог оригінальності, у якій охоплюється все, всьому надається координована значущість. Образ, що має універсальну значущість, яка постає через унікальне вираження.

Філософія минущого охоплює систему психологічних знань. Вона дає поглиблену інтерпретацію вчинку і робить вчинковий принцип у психології ще більш значущим. Учинок минущий. Це означає, що він є динамічним, суперечливим, унікальним, неповторним у кожній своїй миті. Він є вихід до нового і, можливо, складає механізм минущого. Останнє є універсальним і унікальним. Універсальність вчинку полягає в тому, що він складає всезагальний механізм усього минущого. Тому минуще — субстанційна ознака вчинку, його атрибут.

Вчинок має реакцію на себе, зворотну дію, він викликає зміни у своєму середовищі, має зворотний зв'язок, наприклад, у вигляді карми (воздаяння за скоєне). Унікальне хочеться зупинити, проте воно буде деградувати.

Минуще виражає достеменну діалектику вчинку, його змістову сторону, наприклад, визначає мотив. Суперечність учинку полягає в тому, що він бажає затримати, утримати, призупинити відношення, встановлюючи їх, але щойно він це здійснює, як одразу ж заперечує ці відношення. Вчинок спрямований на встановлення позитивного, і він уже вчинково–негативно ставиться до того, що встановлює. Звідси й витоки елегійності. "Я спалив усе, перед чим упадав, я упадаю перед тим, що спалював".

Минуще має обертони: минуще, прийдешнє, воно між ними. Але прийдешнє вже спрямоване до минущого і фарбує його у свій колір. Навіть негативне, але минуще у прийдешньому, постає елегійним. Ми хвилюємось, якщо прийдешнє затримується. "Йди, чого зволікаєш!" — сказав Агасфер Христу, який присів біля будинку Агасфера, щоб перепочити від своєї ноші (тяжкий хрест). "Я піду, але й ти підеш блукати і ніколи не знайдеш зупинки і будеш **вічним** блукачем, що не знаходить смерті", — відповів Христос. Це стало найстрашнішим покаранням.

Каїн убиває Авеля, щоб покласти край іншому, собі, зробити його минущим. **Учинок взагалі несвідомо спрямований на те, щоб зробити все минущим**, визначеним, таким, що має межу, — щоб встановити красу. Інакше як у визначенні вона не виникає, не постає "перед очима". Звідси й **танатос** у самій природі вчинку, звідси й **лібідо** у ньому як прагнення до краси обмеження, визначеності.

Відродження дуже активно відтворювало руїни давнини. Йому потрібні були ці руїни, а не сама давнина, щоб іти вперед. Відродження побачило

давнину як минуще, як минуле і в цьому знайшло її чарівність. Античність чарівна, оскільки показує дитинство людства, те, що минуло. Ми зачаровуємось ним тому, що на цій сходинці ми стояти вже не можемо, для нас це зачарованість пройденим, минулим. У цьому загальний смисл Відродження в його безпосередньому значенні — як відродження Античності. Відродження тому є принцип історії і присутнє в ній перманентно. Те, що Ренесанс зафіксований в Європі як окремий період, є історико-культурна умовність, спроба зупинити миттєвість прекрасного. Минуще як таке вперше гостро було пережите. Це пояснює інтерес до біографій, в яких фіксується минуще. "Все, що народжене, гідне загибелі" — слова, в яких розкривається гідність народженого.

Витончена естетика віршів ***М.Цвєтаєвої*** — "Мне нравится, что вы больны не мной" — полягає саме в тому, що минущим, відсторонюваним позначається те, що навіть реально не існує. Сама можливість, ідея речі, почуття, стосунків уже кваліфікується як минуще, що ледь забриніло у натяку. І це — елегійне, і це найвищою мірою ціннісне.

Окрему рису в минуще вписує **розставання, прощання**. ***Конфуцій*** сказав: після смерті треба розставатися. Розставання дуже вражає, якщо перед ним була прихильність. Іноді людина ніби шукає смерті, робить акцент на минаючому в минущому. У цьому смисл мотиву самогубства. **Аскети, самітники, пустинники** тому піддаються спокусам більш гостро, ніж будь-хто інший. Вони втрачають цінність минущого, настійливо відсторонюють її, але вона приходить у вигляді різноманітних **спокус**. Ці аскети тільки й зайняті тим, що воюють з минущим і побіжно вказують на його силу й могутність. Такі ***толстовський*** *"Отець Сергій"*, *"Спокуса св. Фоми Аквінського"* ***Веласкеса***, *"Спокуса св.Антонія"* ***Г.Флобера*** та ін.

Минуще — це не тільки окрема проблема у психології. Воно пронизує всю психологію як рушійна сила вчинку у різноманітних сферах його здійснення.

Всі світогляди можна розділити на дві групи: 1) релігійний (філософський), який шукає **трансцендентних цінностей** (у Богові); 2) світогляд **минущого**. Більшість світоглядів перебуває у великій амплітуді коливань між трансцендентним і реальним (посейбічним). Релігія визначає суєтність предметного світу на основі його ефемерності, ілюзорності. В дійсності більш правильним визначенням предметного буде не ілюзорність, а минущість. Це різні речі.

Філософія минущого теж бачить вади фантастичної прилученості до світу із закликом: "Зупинись, миттєвосте!" "Біжіть миттєвості!" — заклик, що перетворює предметний світ на минущий. Тільки такою ціною він отримує безконечну цінність. Таким має бути смисл гасла філософії минущого. Можливо, саме через переживання цінності минущого формується абсолютне неминуще.

Феноменологія минущого вже була присутня в ***гегелівській*** психології: показується істина скутості з предметом і подальше вивільнення від предметності. Але подолання предметності — не тільки спосіб встановити його

неадекватність, але й спосіб встановити його цінність, цінність окремих моментів. Гегель зверхньо дивиться на минущі моменти, які лише й ведуть до істини. Необхідно високо цінувати минуще, оскільки з оцінок множинності минущого складається загальна оцінка буття, причому позитивна.

Дух заводить у пекло, щоб оцінити. У цьому смисл заборони озиратися назад (дружина Лота, Еврідіка та ін.). Озиратися назад — значить фіксувати предмет у його постійному бутті, в його вічності, що означає повністю знецінити його. Чи не наближається ***Гайдеггер*** у *"Бутті та нічому"* саме до питання про минуще?

Минуще є **синтез життєвого й творчого шляху особистості**. Це ядро, яке є разом із тим рушійною силою життєвого та творчого шляху, його істинності. Таким чином психологія йде вперед і бачить нову проблематику. Це фокус проблематики, новий завершальний розділ психології. Вчинковий фокус тут, у минущому, знаходить свою істину.

Яскраве виявлення смислу минущого має місце у **передсмертному феномені**, коли людина, гинучи, помираючи, відтворює все своє життя. Це — найунікальніший момент, що виявляє себе у пограничній ситуації. Але цей момент розширює себе до всього життєвого й творчого, підбиває кінцевий підсумок. Таким чином, унікальне розширює себе до універсального, і постають найважливіші визначення минущого. Унікальне — універсальне — ціннісне — це є головні визначення минущого. Але чи є вони тільки ситуативними, чи охоплюють послідовно ситуацію — мотивацію — дію?

Поряд із *"Шагреневою шкірою"* ***О.Бальзака*** стоїть *"Портрет Доріана Грея"* ***О.Вайльда***. Схожість смислу цих творів полягає у тому, що **людина постає проти минущого**, використовуючи для цього якісь засоби проти старіння. Врешті-решт все стає на свої місця, а герої виявляються минущими (швидко старіють та помирають).

У зв'язку з ідеєю минущого виникає уявлення про **типи діяння**: прагнення до вічного, **самозбереження**. Тут ***Спіноза*** та інші (особливо представники Середньовіччя) говорять про самозбереження на базі всепоглинаючої субстанції. Інший тип дії у рамках минущого — **самознищення** як прилучення до субстанції. Тут виступають типи дії, проголошені філософами та релігійними діячами. Може йтися про фізичне або психологічне самознищення. Психологічне самознищення може приймати форми аскетизму, песимізму тощо. Проте ці самозбереження та самознищення поодинці є однобокими, неповноцінними. Минуще є їхня єдність і тому пропонує таку форму дії, як **самоцінність минущого, минущість, де осягається достеменна цінність життя**.

Вчинкова структура минущого показує певну відповідність ситуації, мотиву та дії як певних особливих сторін минущого. **Ситуація** пов'язується з універсальністю, унікальністю, цінністю. **Мотив** — як лібідо і танатос — показує переживання буття. **Дія** постає пов'язаною із самозбереженням (у вічності), самознищенням (для вічності), дією самоцінності минущого.

Мотив по суті своїй є минуще. Він поєднує у своїй змістовій стороні дві тенденції: 1) **лібідо** (умовно) як потяг до єднання з чимось (іншою статтю,

божественною сутністю чи суспільним устроєм тощо); 2) **танатос** — потяг до знищення іншого й себе. Це дві сторони одного й того ж явища.

Проте ці дві протилежні сторони не дають людині можливості ні осягнути минуще, ні перебувати у ньому. Вони повинні з'єднатися у якомусь результаті. Принцеса Турандот, маючи розум та красу, викликає у людей загибельну любов до себе: вони не можуть вирішити загадки, і їхні голови опиняються на жердинах. Проте ці люди прагнуть вирішити загадки. Їх полонить не тільки краса, але й смерть. Це підкреслює минущий характер не тільки краси, але й потягу до неї.

Злиття з красою є знищенням. ***Гоцци*** віднайшов, відчув стереотип (архетип) минущого і змалював його. Але як усе ж підкоряється Турандот? Недолік учення ***Фрейда*** полягає в тому, що він не бачить "результатів" лібідо і танатос; зупиняючись на цих останніх, він з'єднує їх безпосередньо (як, наприклад, у садомазохізмі). Але слід зуміти побачити момент виникнення того **переживання буття**, яке є і результатом, і початком лібідо й танатос. Коли переживання наповнюється змістом, воно розчленовується на ці дві сторони. Це по суті нірвана як феномен свідомості, оскільки свідомість передбачає вільне співвіднесення з іншим. **Суперечність переживання** полягає в тому, що воно наповнюється змістом через лібідозну прихильність (мотивацію) до буття і усуває цю прихильність через танатос. Ось так і стають лібідо й танатос гострим переживанням буття, яке в свою чергу перетворюється на мотив, оскільки це переживання, щоб здійснитися, повинно йти до предметності й повинно цю предметність відривати.

Так розкривається психологічна структура минущого. ***Фрейд*** відчув необхідність єдності цих двох сторін переживання, але не розглядав їхньої інтеграції. Те ж саме можна сказати про теорію біофілії та некрофілії ***Фромма***, які самі по собі не можуть виступати мотивами поведінки людини.

Лібідо й танатос можна замінити поняттями **конструктивності** й **деструктивності** як більш нейтральними відносно психології та філософії фрейдизму і такими, що відкривають шлях до творчої інтерпретації минущого (але при цьому вони втрачають характер потягу). Можна також застосувати поняття **породження** та **відмирання**. Слід ураховувати, що уявлення про Ерос і Танатос не є суто "людськими" категоріями, а показують всезагальні сили світобудови, як, наприклад, у китайській ідеології — Інь і Янь.

Наступна проблема стосується появи минущого з лона, умовно кажучи, абсолютного, або **триваючого, перебуваючого**. Це останнє є вихідним. Це — буття, яке породжує минуще.

Коли промінь сонця проходить через триваюче, він вириває з нього подію і створює рух у триваючому. Рух є доторкання променя світла до триваючого. Послідовність цих освітлювань створює в їхній сукупності універсальність (звідси універсум) і унікальність, оскільки кожна картина, кожний образ виражають всю універсальність (як у ***Спінози*** — кожний атрибут виражає свою субстанцію, а у ***Лейбніца*** монада — увесь Всесвіт, у ***Гегеля*** — конечне виражає безконечне, і т.д.). Як можливий такий промінь — у цьому найважливіше питання філософії та психології.

Проблеми конечного й безконечного, ідеального та реального, ноумена та феномена, бога й світу, атомів і пустоти є проблемами, які **не стосуються триваючого**. Зазвичай філософія (про який би її напрям не йшлося) визначає "безконечне", "ідеальне", "феномен" та інше як **світ потойбічний**, а все "конечне", "реальне", "предметно-речове" і т.д. — як **світ посейбічний**. Але все це стосується світу минущого, і основні протиставлення у нашому пізнанні нічого не говорять про світ триваючий, хоч би як діалектично все це пов'язувалося одне з одним. Триваюче не повинно мати тільки негативні визначення. Воно теж має вчинкову природу, оскільки завдяки вчинку воно породжує світ минущий.

Чи не є логіка вчинку в її розгорнутому вигляді онтологією? Як вона повинна підвести до **ідеї самоспоглядання світу**? У ***Августина*** бог самороз-кривається, відтак споглядає себе у світі, творцем якого він сам є. За ***Гегелем***, субстанцію слід розуміти як суб'єкт (більш точно — як таку, що може стати і стає суб'єктом). У цьому Августин і Гегель збігаються.

Аналізу підлягає лінія **"вихідне буття — триваюче — минуще"**. Вчинкова структура триваючого дає можливість осмислити самоспоглядаюче буття. В ситуацію включаються калейдоскоп структурності й значущості, а також перетворення структур, що особливо добре опрацьовано в індійській філософії. *Мотивація* передбачає **страждальність — переповненість — екстаз**. *Дія* включає в себе **самоспоглядання — самопізнання — волевиявлення до предметності**.

Основними моментами *ситуації* є: **невиявлені структури (цілісності), стиснуті в точку — вибух точки — Всесвіт**, що розширюється. Далі передбачаються структури, їх перетворення та протиставлення. Насамкінець, інертність та лабільність структур. Ситуаційний динамічний стереотип пов'язується з виникненням страждальності, що включає в себе пристрасті, страждання, які знаходять катарсис через гармонію та дисгармонію.

Мотивація передбачає очікувану втіленість перетворень. Узагалі математичний світ можна вважати прообразом триваючого. В цьому плані і ***Піфагор***, і ***Плотін***, які використовували аналогії числа, близько підходили до істини. У Піфагора це — музика сфер. Сфери постійно себе перетворюють. Виникнення мелодії є перехід до мотивації. Перетворення мають свою мелодію. У тій мірі, в якій ми програємо мелодію, вона антиципується. Її ще немає, але вона звершується — в цьому основа страждальності. За силою безпосереднього впливу музика перевищує всі інші мистецтва. Через слух ми краще сприймаємо триваюче, аніж через зір (споглядання).

Музична термінологія вводить нас у світ триваючого. В ньому ми не чуємо музики. Позиція, суперпозиція (сумація збуджень) приводять до оргазму. У перебуваючому, триваючому є аналог його. Орфічні гімни вказують на ідею музикальності як таку, що лежить в основі триваючого. У триваючому є всі мелодії в собі, але вони не звучать. У минущому відкривається послідовність звучань, і тоді мелодії стають реальністю. Подібно до цього фортепіано потенційно містить усю музику, яка була, є і буде. Тільки триваюче не є якимось конкретним фортепіано з певною

кількістю клавіш — чорних та білих, оскільки це було фортепіано минущого світу. Клавіші звучать як **єдине** і **багатоманітне** (антична філософія), тому мелодія є нерозрізнюваною. За ***Гегелем***, абсолютне світло було б темрявою, абсолютною невизначеністю.

Триваюче — це книга, яку ніхто не читає. Необхідно відкрити її і слово за словом нанизувати її зміст. Книга є, її й немає, оскільки ніхто не входить у взаємодію з її текстом. Текстова структура є наявною, але сюжет ще не розкрито. Це книга, яка містить в собі все — і нічого. Книга за сіма печатками!

Образ світу як книги має велику історію. Проте книгу триваючого можна читати у будь-якому порядку. Це книга, яка містить усі тексти — і жодного. ***Дідро*** говорив про божевільне фортепіано, яке саме грає. А це — божевільна книга, яка сама себе читає. ***Сковорода*** твердив про **алфавіт світу**. Чим більше ми даємо визначень цій книзі триваючого, тим недоступнішою стає вона для розумового пізнання, "віддаючи перевагу" інтуїції. Можна сказати, що це книга з математики, фізики, психології, історії і т.д., написана всіма мовами світу, що не має ні початку, ні кінця. Її літери не звучать, не світяться, не вирізняються у рядки. Сторінки гортаються всі одразу, у різних напрямах, від зав'язки — через кульмінацію — до розв'язки і у зворотному напрямі. В ній всі сторінки перші й останні. Вона написана вузликовим письмом, ієрогліфами, літерами тощо водночас. В ній одразу всі історії світу, легенди, казки, романи, вся історія людської культури та ін. Уявіть собі цю книгу, і ви зможете зрозуміти, що таке **книга триваючого**, того, що перебуває. Вона в ту мить постає книгою триваючого, щойно ми вносимо в неї визначеності. ***Байрон*** говорить:

То були образи без облич.
То була пітьма без темноти.

Триваючий світ не можна мислити ні негативно, ні позитивно.

Майже всі міфології покладають виникнення Всесвіту з **хаосу**. Потім організуючі сили (дружба й ворожнеча, Інь — Янь та ін.) конституюють цей хаос. З самого початку допускається **дуалізм**. Але образ вихідної книги — це і є книжний хаос. Як же читається ця книга? Чи сучасною мовою: як наступає самоорганізація хаосу? Біхевіоризм бере як вихідне середовище вже організованс і на чистій дошці малює це ж середовище. Але **принцип організації** не потребує дуалізму. Він потребує лише позиції, вихідної точки зору, аби читати цю книгу. Позиція — це не предмет, не частина, не ціле. Вона як позиція погляду відкриває в хаосі дещо. Будь-який пункт хаосу (а не дуалістичний принцип) починає організацію. З будь-якого пункту можна почати споглядання, сприймання.

Рух точки зору, бачення, сприймання в хаосі створює лінію, і в хаосі виникає "броунівський" рух. Це ланцюжок точок зору. Хаос стає таким, що його можна оглянути, охопити зором. Книга буття читається. Всі точки відліку рівноправні. Оскільки точка відліку відкриває позицію бачення, во-

на відкриває інші можливі точки і послідовно стає на ці, відкриті, точки зору. Тоді хаос постає як багатоманіття споглядань, а значить — множина світів, що мають індивідуалізацію як результат позиції бачення. Це схоже на *лейбніцівську* побудову світу — монадне бачення.

Множинність точок зору обумовлює всебачення, всезнання; відтак у казках не випадково з'являється образ **всевидющого ока**. Тоді весь хаос постає як такий, що складається з множини таких "очей" Він стає всевидющим та всезнаючим. Певна відстань між точками дає можливість їх порівнювати. Вони порівнюють свої позиції між собою, стають співвідносними позиціями. В тій мірі, в якій здійснюється перехід від однієї точки зору до іншої, світ не поглинається позиціями, він вільний від них, але утримує їх як базу для порівняння. Цей перехід від позиції до позиції створює **малюнок буття**. Співвіднесення позицій, визнання їх рівноправними на рівні минущого світу закладає основу для моральних відношень.

Дана позиція, поки немає переходу до іншої, перекриває, відводить у тінь усі інші позиції; говорячи мовою індійської філософії, напинає покривало Майї на всі інші позиції, зумовлюючи одиничність своєї. Проте цим самим світ перетворюється на загадку, проблему пізнання. Пізнати — значить відкрити нову позицію і побачити завдяки їй дещо нове. Таким чином, первісний хаос, книга-початок переповнюється внутрішньою напругою, що виникає від зміни позицій.

Позиція А містить в собі можливість інших, вона сама є наслідком, реальністю попередніх (поза часом). Тому вона сповнена напруги, напруги переходу до іншої, що виводить світ до необхідності пізнання. Поява феномена свідомості та знання у перебуваючому світі можлива в рамках певної дистанції між позиціями. Їх неперервний, диференційний перехід такої свідомості дати не може. Повинен бути стрибок, певна дистанція, щоб можна було порівняти позиції, відрізнити їх одну від іншої.

Це означає, що "одночасно" зберігаються і неперервність, і дискретність (перервність). Між границями перервності встановлюється співвідношення, яке потребує диференційного заповнення (компонентів бісоціації). Так у рамках триваючого, перебуваючого виникає необхідність мисленнєвої здібності.

Завелика дистанція порівнюваних, зіставлюваних позицій також приводить до втрати феномена усвідомлюваності та виникнення феномена неусвідомлюваності. Усвідомлюване й неусвідомлюване постають у їх співвідношенні та взаємному переході умовою пізнавальної діяльності людини.

Зміна позицій викликає антиципацію, а в ній — основа жаги пізнання. Чому людина, знаючи дещо, знає, що це ще не все? Тому що у неї є подальша антиципація позицій бачення, що йде у безконечність. Достеменне натхнення вміщує у собі антиципаційне бачення дійсно можливих позицій. Це позиція триваючого. В минущому теж є зміна позицій, що викликає смуток про минуле (особливе бачення) і про майбутню позицію, на якій також лежить відбиток смутку про минуще. Майбутнє є минущим, оскільки воно

наближається. В Біблії весь час йдеться про Страшний суд, про кінець світу, що наближається.

Смисл "ученого незнання" полягає в тому, що я вважаю свою позицію бачення минущою.

Отже, самоорганізація потребує, щоб я пізнав принципово всі можливі точки зору. Дана позиція мене не влаштовує. Психічне перебуває у хвилюванні. Всі інші позиції бажають знайти собі місце у моїй душі. Психіка стає хаосом. Тепер вона сама потребує організації. Це означає — ємнісної оригінальної позиції. Вона являє собою бродіння у справі **вибору** позицій, їх констеляції, щоб стати організованою. Про це добре сказав ***Д.О.Куликовський***: і в цьому бродінні людина відчуває себе у владі чужих стихій — винаходить демонів, богів. Іноді натхнення вважають таким, що має демонічне походження. Цей демон — зв'язний між людиною та богом (***платонівське*** вчення про творчість).

Відтак стає зрозумілим відношення між онтологією та гносеологією. Стає зрозумілим, що людина сконденсувала в собі (у спадок) величезну кількість позицій і повинна обов'язково мати свою індивідуальність. Вона організує себе для цього через пізнання, творчість, у тому числі естетичну. Етика дає лише невпинні перегони у зміні позицій, пізнання також. Філософія її зупиняє, даючи пізнання принципів і показуючи всі можливі точки зору. Та лише естетичний ідеал здійснює катарсис від перегонів у зміні позицій. Оскільки через образ світу вміщує в собі всі позиції. Так постає його безконечний зміст. Ось зміни позицій, їхню динаміку і має вмістити у собі вчинок — провідна ланка психічного.

Через відношення всіх позицій постає вся повнота психічних визначень. ***Лейбніц*** правий, коли вказує на безконечну множинність переходів між позиціями (монадами), де тонкість диференціювань дає нам лише несвідомі процеси, а суміщення віддалених позицій апперцепції — акт свідомості. Все у світі тому постає маленькими перцепціями.

Філософія минущого наповнює душу тією повнотою буття, яка у певній позиції передбачає необхідність усіх інших, але й неможливість їх реалізувати. Вона вказує на особливу цінність пережитих, минущих позицій. Сенс минущого в тому, що воно містить у собі зміну позицій, необхідність утрати однієї, яка була реальною і тому безконечно цінною. Але кожна позиція відкриває можливість бачити світ, і світ стає видимим. У цьому світі можна, наприклад, визначити психічне як співвідношення позицій. Відтак і можливість нової психології.

РОЗДІЛ 33

СОФІЙНІСТЬ УЧИНКУ: ВИЩІ ЦІННОСТІ Й СУЄТА

У зрілості людина осягає індивідуалізовану, неповторну сутність світових явищ, подій, наповнюється їх багатством, розширює, поглиблює свою вкоріненість у світ. Долається максималістський схематизм юності. Проте зрілість, проникаючи у багатоманіття світу, перебуває в ньому ніби у розгубленому стані. Виникає потреба у найглибшому зосередженні, щоб вийти з розпорошеності, серед множини коренів буття побачити корінь основний. У світському варіанті подолання плюралізму на перше місце виступають потреби практики. В релігії зрілий плюралізм у відображенні світу відкидається як мирська "суєта суєт і всяка суєта". Релігійне тлумачення суєти розгорнуте в біблійній Книзі Екклезіаста.

Індивідуалізоване ставлення до світу — практичне, художнє, наукове, — поглиблюючись, призводить до розрізненості між людьми. Релігійна мудрість пропонує форми поведінки, які мають утримати людину від вступу у "світ суєти", відповідно себе обмежити. Нове по суті — старе, очікувати на щось нове від життя не слід. Предметний світ сприймається як кружляння на одному й тому ж місці. Вітер дме на всі боки, але повертається "на круги своя". Ріки течуть до моря, але повертаються до свого витоку, щоб знову текти. Не може людина висловити, переказати всього. Не насититься її око баченим, вухо — почутим. Усе вже було. В трудах людських відтворюється безконечна суєта. Звідси теологічний висновок про те, що ніякої користі немає від трудів людських. Релігійний відхід від суєти постає шляхом до Бога.

Софійністю, мудрістю пропонується досліджувати все, що робиться під сонцем. Але тут виникає необхідність перестороги, що це — занадто важке заняття для людини. Все оголошується суєтою і томлінням духу, в тому числі сама мудрість. У людському бутті вбачають безумство, глупоту — інтелектуальний вираз суєти. Вихідна якість суєтної мудрості — у великому смутку. Той, хто примножує пізнання, примножує смуток і скорботу.

Практична діяльність, що приводить до багатства навіть на основі власної праці, тлумачиться в теології як така, що не дає життєвого задоволення, завершеності. У недостатньо зрозумілому смислі ***того, що минає,*** врешті-решт зникає перевага мудрості перед глупотою. Хоча у порівнянні їх говорять про перевагу світла перед пітьмою, однак бачать лиш те, що у них одна доля: мудрий помирає нарівні з глупієм. Це породжує не тільки питання "навіщо бути мудрим?", але й передбачає однозначну негативну відповідь.

Далі — песимізм, мізантропізм, що підкріплюються набором фактів про порушення моральних принципів. Екклезіаст ненавидів життя, оскільки зневажав справи, які робляться під сонцем. Він, правда, бачить, що у труді здійснюється комунікація між людьми, але застерігає: якщо ці труди потрапляють до рук дурня, він скористається ними для поширення своєї глупоти на весь світ.

Передбачаючи це, людина мислить усі дні сповненими скорботи, труди — неспокоєм. Постає ідея фатальної приреченості, непротивлення тому злу, яке призначене. У невпинній течії подій усьому свій час і час усьому під небом: народжуватись і помирати, вбивати і зцілювати, мовчати й говорити, любити й ненавидіти, війні і миру. У такій передвизначеності людина безпомічна, оскільки передусім вона не може осягнути Божих справ. Теологія, що кличе людину до Бога, у той же час створює між ними прірву.

У соціальній несправедливості вбачають ту ж фатальну приреченість людини: немає втішителя для сліз пригнічених, оскільки в руці пригнічуючих — сила. У градації цінностей теологічної мудрості більш блаженним є той, хто ще не існував, оскільки він не бачив злих справ. Зло постає як безвихідь. У ціннісних орієнтаціях відносно смерті людина не має переваг перед твариною. Обоє пішли з праху і повернуться в прах. Доведення існування безвихідного зла, всі нові його відкриття ведуть до дурної безконечності, страчуючи саму мудрість, наділяючи її мислительною сліпотою.

Теологічна позиція, спрямована на дискредитацію земних стосунків між людьми, звісно, допомагає розкривати соціальні протиріччя, проте пропонується один вихід — піти з життя. Аргументи прості. Їх будуть повторювати у XX столітті. Труд, успіх породжують загальну заздрість, а люди поглинаються суєтою. Їм пропонують резигнацію, яку вбачають у природності, задоволенні малим: "краще крихта зі спокоєм, аніж жмені з трудом і томлінням духу". Звинувачується також суєтність багатослівного людського мовлення. Глупота виступає у множинності слів, скупі стримані слова постають мудрішими. У дурній безконечності придбання речей, у любові до срібла, багатства не знаходять ніякої користі. Скарби, що зберігаються, служать не на користь їхньому володарю. Нічого з собою людина не бере на той світ.

Відкриті у зрілому віці цінності суттєво переоцінюються. Основа життя людини — труд — підлягає не лише риторичним наскокам: усі труди людини для рота її, а душа її не насичується. Головне — насолоджуватись добром. Але що для людини є добрим у житті? День смерті оцінюється краще від дня народження, а жалість — краще від сміху, оскільки при печалі лиця серце робиться ліпшим. Серце мудрих перебуває у домі веселощів. У смутку усвідомлюється безконечність, незнищуваність зла, безсмисленість земного існування. В ній убачають стримуючі емоції.

У мудрій "антитетиці" позитивного й негативного породжується безконечна кількість афоризмів — коротких сентенцій. Здається, ніби смисл мудрості полягає у зіставленні, оцінюванні фактів, подій. Краще слухати звинувачення від мудрого, аніж похвальні пісні дурнів. Кінець справи кращий за

її початок. Терплячий кращий за зарозумілого. Гнів гніздиться у серці дурнів. Поступово розкривається смисл того, що минає, його цінності.

Минуще вже має тенденцію до вивищеного його оцінювання. І це стосується життя загалом, його минущих подій. Якщо зрілість бере їх у стані розквіту, мудрість бачить їх минущий характер і тому виробляє свій перший критерій оцінки. Минуще в житті — його позитивна якість, те, що застигає, викликає підозру. Печаль виражає цей стан людини. Веселість далека від розуміння минущого. Дурень гнівається, оскільки не бачить минущого характеру причини гніву, глупоти, зарозумілості.

Мудрість уславлюється як основа моральності, соціальності загалом. Володарям, що живі, відмовляється у мудрості, але ідеальний володар у минулому чи майбутньому повинен нею володіти. Мудрість робить мудрого сильнішим за десять державців. Перевага знання виявляється в тому, що мудрість дає життя тому, хто володіє нею. Як найвища якість людини вона висвітлює обличчя її, знімаючи з нього суворість. Розвінчуючи соціальну несправедливість, найбільшу гіркоту життя автори біблійних оповідей убачають в тому, що не скоро звершиться суд над поганими справами, а то й узагалі вони залишаться без суду й покарання. Питання покарання зла в Біблії — душороздираючі. Праведників спіткає те, що заслужили б справи нечестивих, з нечестивими буває те, чого заслужили б справи праведників. Праведник гине у праведності своїй, нечестивий живе довго у нечестивості своїй. Людині відмовлено в осягненні справ, які творяться під сонцем.

У "мудрому" розвінчанні соціального зла Біблія часто втрачає релігійну основу, більш сильними стають світські мотиви. Це стосується найважливіших питань життєвих цінностей. Людина не володар над духом, щоб утримати дух, і немає влади в неї над днем смерті. Живі знають, що помруть, мертві нічого не знають. Ненависть і ревнощі для них уже зникли. Насолоджуйся життям із жінкою, яку кохаєш. У цьому вбачають долю людини в її житті й трудах. Все, що може рука людини робити, вона повинна по силам своїм робити. Тому що в могилі, куди людина сходить, немає ні роботи, ні розмірковувань, ні знання, ні мудрості. Незважаючи на гіркоту існування, життя все ж краще смерті. Ця думка міститься у відвертому афоризмі: "Живій собаці краще, ніж мертвому левові". Прах повертається на землю, стає тим, чим він був до народження людини. Уславлення мудрості спонукає теологів давати низьку оцінку тим віковим періодам людського життя (дитинство, юність та ін.), коли мудрість по-справжньому ще не пробудилась, а життя сповнене суєти.

Слід, проте, сказати, що зрілість теж виступає по-своєму мудрим періодом у житті людини, бо передбачає вибір і установку градацій життєвих цінностей. Але тут усе ще значною є центрація, що виходить з пунктів щодо творчих успіхів людини. Вони найбільш дорогі для неї і тому стають опорними у з'ясуванні оцінок. Творчість у зрілому віці спрямована на створення **градації цінностей**, а це перша справа мудрості. Градація цінностей відкриває шлях учинку. Теологічна градація цінностей слабує на певний схематизм, чорно-білу палітру, світська має багату наповненість

різноманітним змістом, що виразилося у знаменитому афоризмі *Теренція*: "Я людина, і ніщо людське мені не чуже"

У теологічному вченні премудрість тлумачиться як людинолюбний дух, що містить у собі моральні настановлення. Він протилежний лукавству, нерозумним мудруванням, намагається уникнути неправди. Він (непослідовність теології) проголошує принципи життєвої повноти у цьому світі, вимагає не прискорювати смерті помилками життя. Мова йде не лише про кількість прожитих літ, оскільки не у довговічності постає **чесна старість** і не роками вона вимірюється. Мудрість має своїм першим змістом моральне: безпорочне життя призначається до віку. Критерій мудрого оцінювання в теології — праведність учинків. Вона лежить в основі їх градації — від таких, що не мають праведності, до сповнених нею.

У теологічному вченні праведність проголошена першим ликом мудрості. Подвиги праведника вважаються його мудрими думками. Вони прославляються як вища психічна якість людини, світле й нетлінне, що легко споглядається тими, хто любить праведність, і осягається тими, хто шукає її. Розмірковування про неї свідчать про довершеність розуму. Підкреслюючи, що початок премудрості — це щире бажання **учіння**, що головною турботою в учінні має бути любов як осередок моральних законів, теолог бачить у цьому шлях до безсмертя, бажання премудрості звертає до свого головного предмета — царства Бога. Так звершується теологічний поворот у тлумаченні премудрості. Світські мотиви відходять на другий план. Премудрість знову опиняється на рівні уподобань у градації цінностей. Із всеохоплюючої якості духовності, всепрощення і т.п. вона знову гостро протиставляє одне іншому (наприклад, земне — небесному) і втрачає якості премудрості.

Багатство зневажливо оголошується нічим у порівнянні з мудрістю. Вона вища за скіпетри й престоли. Мудрість передбачає учіння як результат завершеного універсального пізнання. Це учіння повинно відкрити загальний смисл буття. Воно пов'язує в єдине впорядкування світу, дію стихій, початок, кінець і середину часів, круги років і положення зірок, відмінності рослин і сили коріння. Але в єдності всіх ознак буття теологія настійливо протиставляє приховане та явне. У цей процес вона включає і художній метод, що дає змогу охопити цілісність проявів буття. Сама премудрість, що розмірковує над усім, повинна утримувати у собі багатоманітні якості людини відповідно до якостей світу. Її тому визначають як дух — розумний, святий, єдинорідний, багаточастинний, швидкий, нестримний, благочинний, людинолюбний, твердий, нескоримий, спокійний, безпечальний, всеосяжний і всепроникний в усі розумні, чисті, найтонші духи. Її тлумачать як божественний дар, який вводить людину у спілкування з Богом, або якості премудрості розуміються як творіння Бога. Але тут вже нишком виступають світські мотиви: життя, сповнене премудрості, — дійсне життя, в якому людина навчається цнотливості й поміркованості, справедливості й мужності. Ці якості вважаються найбільш корисними для людей.

Можна погодитися з тим, що мудрість проникає у давнє минуле, вгадує

майбутнє (такою вважаються передбачення пророків), знає сокровенні тонкощі смислу слів, розв'язує загадки, дізнається наперед про знамення й чудеса, наслідки літ і часів, передбачає судові вироки тощо. Дійсно, як всевідання премудрість дає можливість справедливо судити людей. Але далі мудрість протиставляється пошукам смертних. Ці пошуки характеризуються як такі, що не мають певності й твердості, думки смертних оголошуються хибними. У цих твердженнях виходять з глибинного дуалізму між духовним і матеріальним. Останнє оголошується злим началом. Відтак твердження: тлінне тіло обтяжує душу, "ця земна храмина пригнічує багатоклопітний розум. Люди практично не можуть осягати те, що на землі, з труднощами осягають те, що є під руками, а те, що на небесах, — осягнути взагалі не можуть".

Теологія пов'язує найвищу мудрість з віданням про Бога єдиного, а не бога поганського, пов'язує феноменологічний шлях осягнення достеменного Бога, йдучи від величі краси творінь до пізнання винуватців їхнього буття. Поганців звинувачують у тому, що вони, не володіючи найвищою мудрістю, досліджували тільки тимчасовий світ, не знаходячи шлях до світу позачасового. Відтак заборона називати богами справи рук людських (кумири та ін.). Поганці просять мертве про життя, молять про допомогу нездатне, силу хочуть здобути у безсилого. Мудрість визнається тільки у монотеїстичному настановленні, у подоланні вклоніння рукотворним речам.

Турбота теологів спрямована проти "удаваних" цінностей земного світу, передусім проти ідолопоклонства (лейтмотив Святого Письма). У служінні ідолам його автори бачать витоки всілякого зла, втрату моральності, бо з однієї й тієї ж глини ліпляться глиняні жбани і створюється глиняний бог, тобто боготворяться глиняні жбани. Негативні сторони людської поведінки пояснюються спрямованістю до натуралістичного, матеріалістичного світогляду. Стверджують при цьому, що ті, хто вклоняється суєтному богові, "вилучають прибуток зі зла". Тобто створене зло намагаються повернути в бік видимості блага, щоб під цією видимістю продовжувати зло. Це найбільш збочена форма вилучення прибутку зі зла як духовна форма поневолення є найбільш гидкою, оскільки знищує, унеможливлює гідність людської особистості.

Закликаючи до мудрості, теологи вказують на практичну неможливість оволодіння нею. Людині відмовляють у здатності в усій повноті досліджувати премудрість, добиратися до її вихідних основ. Адже вона мислиться як до-основна, така, що існувала передусім. Надсвітова мудрість — Логос — оголошується Премудрістю; її витоки вбачають лише у розумінні вічних заповідей, що розуміються як наближення премудрості. Дорогу до неї вистилають любов'ю. Логос, розгортаючи свою премудрість, наділив нею люблячих його. Остання інстанція теологічної премудрості — це страх Господній, любов до Господа. Дійсно, корінь теологічної премудрості — у страху перед Божим покаранням. Виток, що стримує від зла! Тут ще не розкрито людину, основа її достеменної гідності — її самопокладання. Теологи винаходять далі риторичне багатоманіття для своїх проповідей,

указуючи, що начало премудрості — у боязні Бога, її корінь — у боязні господа. У цьому стилі, у формі приповідок складена скарбниця біблійної мудрості. Одна з таких приповідок вимагає від людей випробовувати себе у горнилі знищення перед Богом, правда, з надією на те, що господь співчутливий і милостивий.

Теологія, заплутавшись у дослідженні основ премудрості, висуває ідею **згоди** (моральні міжособистісні стосунки та ін.), сподіваючись досягнути у цій сфері ствердження соціальних начал. Проте релігійний підхід до згоди приводить до резигнації особистості, а переображення поведінкових настановлень має в своїй основі дуже абстрактні, фантастичні витоки. Крім того, премудрість теологічна часто постає звичайною житейською досвідченістю, що базується на спостереженні за поведінкою, вчинками людей. Проте житейська мудрість нерідко несумісна з достеменним смислом згоди, коли взагалі пропонують віддалятись від ворогів, бути обережними з друзями.

За твердженнями авторів біблійних книг, більшість людей обійдені мудрістю. В дійсності мудрість — це **всезагальна обдарованість**, яка відкриває перед кожною людиною дорогу до розвитку конкретних здібностей. Мудрість потребує від людини горіння всіх пристрастей її душі, тоді вона може показати широту своїх здібностей. Хоча мудрість — ознака зрілої людини, проте їй необхідно вчитися від юності. Шлях цей важкий, проте вдячний. У ряді місць Біблія пропонує "мирський" варіант "педагогіки" мудрості, вбачаючи однією з її умов переймання досвіду старців. Указується на корисність слухати розумні приповідки. До видатної людини закликають ходити з самого ранку — "и пусть нога твоя истирает пороги дверей его".

Ідея згоди в теології підкріплюється передусім такою якістю характеру, як смиренність. Проте одностороння згода передбачає зміну лише однієї сторони. Опора соціальності у такій згоді по суті зникає. Такою є, наприклад, вимога релігійної мудрості — не просити у Господа влади, у царя — почесного місця. Передбачається згода за рахунок особистої гідності: "глубоко смири душу свою" або "мудрость смиренного вознесет голову его и посадит его среди вельмож" Така смиренність вимагається на тій підставі, що у суспільній ієрархії на різних її рівнях передбачаються сумісні психологічні якості. Відтак висновок: який правитель народу, такі й служники при ньому, який головуючий над містом, такі й усі, хто живе при ньому.

Іноді в теологічних положеннях проголошується дуже обережна мудрість. Рабовласникові пропонується надати свободу "розумному рабу". А як же бути з іншими рабами? Є поради утримуватися від дій, що принижують особистісну гідність ("не шути с невеждой") або все ту ж смиренність ("не засматривайся на чужую красоту"). Є приповідка, в якій життя, поведінка, вчинки розглядаються з позиції **смертності** людини, що відкриває єдину можливість уявити земний світ сповненим значних цінностей, насамперед морального порядку. Це стара життєва вимога римлян, до якої додано християнський мотив: "Во всех делах помни о конце твоем и вовек не согрешишь".

Передчуваючи суперечливість доброчинності, теологія здавна ставила певні обмеження в її існуванні. Мудрість теологічна тому застерігає від безумовної доброчинності, пропонує знати, **кому** робити добро. Особливо рекомендує остерігатися ворога, навіть смиренного. Якщо смиренність проголошується найважливішою основою мудрості, метою переображення особистості, то чому слід також не довіряти переображеній людині? Тут вимоги теологічні й психологічне чуття вступають між собою у зіткнення. Виявляється "мудра", вже грубо мирська недовіра до людини, яка зводиться до того, що достеменне переображення у поганої людини здійснитися не може. Перед смиренним ворогом пропонується бути чистим як дзеркало, оскільки він, не до кінця очистившись від скверни, може знову зайняти своє місце. Нерідко на сторінках Біблії розгортаються динамічні ситуації, звільнені від власне релігійних настановлень.

Викладається також мудрість "золотої середини", що має, між іншим, і східні корені: "не будь навязчив, чтобы не оттолкнули тебя, и не слишком отдаляйся, чтобы не забыли тебя". Людина визнається істотою, що страждає, що є обмеженою, якій не властиве безсмертя, а тому вона потребує поблажливості.

Автори біблійних книг усвідомлюють суперечливість доброчинності, тому ставлять далеко не риторичне запитання: "Чи не вище слово доброго даяння?" Даяння, навіть добре, підміняє життєву ініціативу людини, підкорює її, ставить у залежність від інших. Проте ні в тому, хто дає, маючи, ні в тому, хто отримує, не маючи, це "перекидання" матеріальних цінностей не породжує моральних зрушень, а лише підкреслює протилежність цих двох людей, рівною мірою збочує їх обох.

У теологічному визначенні мудрості вказується, що вона має відчувати добре й зле між людьми, вміти розрізняти одне від іншого, проте поряд з тим необхідно усвідомлювати межі своїх можливостей, "своє невігластво". Головне поки що не сказане. Людина повинна піднятися над суперечливими стосунками добра і зла, знайти у самій мудрості "велике заспокоєння". Його змістовою стороною є **згода, узгодженість**, що перевищує рівень згоди релігійного характеру.

Мудрість повинна відповідати на запитання, як я повинен вчиняти. Тому вона будує максими поведінки, створює приповідки, що узагальнюють життєвий досвід, змальовує ситуації для "мудрого" аналізу. Вона завжди до послуг, коли людина на роздоріжжі і їй необхідно вибирати, щоб учинити відповідним чином. Інакше кажучи, мудрість підводить дану ситуацію під загальне правило поведінки й показує людині, як слід учиняти. Мудрість не виникає на голому місці. Вона синтезує максималізм юності, її подвижницьку ідею, життєву ситуацію молодості, індивідуалізований підхід до світу в зрілості. Головним актом мудрості є передбачення.

Особливе місце у фольклорних формах вираження мудрості народу займає **приповідка.** В ній, через неї схоплюється найвищий зміст, який, будучи поданий в абстрактній формі, може здатися банальним, нерідко тавтологічним. У приповідці є безконечний зміст, вона перманентно тлумачиться

як інтуїтивно породжений образ. Приповідка бере конкретну ситуацію, показує зіткнення в ній пристрастей людських і ніби ставить перед слухачем загадку і одночасно натякає на її відгадку. Приповідка завжди виходить за рамки тієї ситуації, про яку вона оповідає, вказує на спосіб тлумачення всіх аналогічних ситуацій. Приповідка є величезне узагальнення. "Якщо двоє сліпих поведуть один одного, то обидва впадуть до ями". ***П.Брейгель*** у своїх "*Сліпих*" відштовхнувся від цієї приповідки і показав по суті безконечний ланцюг сліпих.

Думка, суха мораль, ідея — навіть цікаві й глибокі самі по собі — повисають у повітрі і в широкі маси не проникають. У приповідці береться подія, в якій фокусується досвід народу, і через цю приповідку можна осягнути життєві принципи й поводитися відповідним чином. Приповідки тому мають суто настановний характер. У сукупності вони складають значний розділ народного світогляду.

Приповідки називають також **пареміями**. Василій Великий тлумачив їх як "придорожнє", щось на кшталт верстового стовпа. Це — вислів, образ, формула, які вказують людині, як учиняти.

Деякі дослідники тлумачать створення приповідок таким чином: оповідач має абстрактну ідею, а потім одягає її в художню оболонку, представляючи окремий індивідуально виражений випадок. Існує приповідка "*Про тіло людське і про душу і про воскресіння мертвих*", якій, до речі, приділяв увагу ***Кирило Турівський***. Хазяїн залишив охороняти виноградник сліпого й кривого, думаючи, що ні один, ні другий не зможуть нічого вкрасти. Але кривий сів на сліпого й указував йому, що робити. Кривий — душа, сліпий — тіло. Окремо вони не можуть звершити справу — тільки в єднанні.

Мудрість людини — однієї у створенні приповідки, іншої — в її тлумаченні. Приповідка містить квінтесенцію життєвих, учинкових відносин. Типовим для неї є образ-узагальнення. Життєва глибина, виражена у цьому образі, дозволяє вічно тлумачити його. Це образ-ключ, і замок має бути витлумачений. І він тлумачиться протягом усієї історії людської культури, оскільки має в собі безконечний зміст. Загадка життя й смерті найбільше хвилювала людину. В XVII столітті була записана приповідка "*Прение живота со смертью*". В народній поезії вона мала назву "*Про Аніку-воїна*". У давньоруській літературі алегоричний характер приповідки відводив авторів та читачів (слухачів) від власне релігійного напучувального читання.

Приповідка має зовнішній, безпосередній смисл і смисл безконечно глибокий. Її форма вказує саме на те, що читач має здійснити перехід від одного смислового рівня до іншого, глибшого, — і так без упину. Витоки мудрості саме у такій **алегорії**. Мова йде не просто про те, щоб зробити мудрий погляд доступним для широкого кола читачів.

Слід говорити тому про інакомовний характер мудрості. Народна мудрість, що створює казки, легенди, приповідки, додає при цьому, що до даного оповідання слід ставитись як до алегорії: "сказка — ложь, да в ней намек, добрым молодцам урок", тобто вона дає змогу робити мудрі умовис-

новки, що мають своїм змістом запитання: "Як я повинен учиняти?" Навіть створення найтоншої та найглибшої теорії, формулювання положення, що розкриває будь-яке явище природи, суспільства, ще мало свідчать про мудрість або зупиняють людину на якійсь межі, заводять у глухий кут. Мудрість відкриває для іншого такий образ, який можна безконечно тлумачити. Але найпряміший вихід мудрості — у напрямі вчинкової активності на основі пізнання світу й людини. Такою і стала "любов до мудрості" — філософія, яка початково включала в себе все знання людини про універсум і мала давати їй можливість учиняти єдино правильним шляхом. Такий максималізм старої мудрості здійснений бути не може, оскільки не може бути завершений, навіть у принципових формах знання. Дійсний вихід від знань до вчинку здійснює **психософія**, мудрість учинку, витоки якої — в аналізі ситуації, мотиву й дії. Вони — достеменний предмет мудрості, спрямований на осмислення життєвого призначення людини й діяння у відповідності з ним. У Біблії мудрість спрямована на теологічні **пророцтва**, що стосуються поведінки окремих людей і народів у зв'язку з прийняттям або неприйняттям монотеїстичної релігії.

Мудрість постає в енциклопедичному знанні, ранжуванні цінностей, визначенні потрібного й непотрібного, поляризації перебуваючого у світі на позитивне й негативне, у визнанні або невизнанні потягу до предметного, чуттєвого, **сутнього** світу, у передбаченні того, яка доля (підтримка або покарання) випаде людині за її вчинки. Відтак теологічне вчення про страх перед Господом як про початок премудрості.

У своїй історії людство виробляє дві протилежні мудрості. Одна — світська, що диктує дедалі більшу заглибленість у безконечні ситуації матеріального світу, оволодіння ним. ***Ф.Бекон*** створює "*Новий Органон*" у вигляді нового способу мислення, який приводить людину до влади над природою, збільшує її могутність, що підкорює сили природи для людських цілей. Релігійна мудрість таких завдань не ставить, вона відводить людину від світу, готуючи її до майбутнього життя у потойбічному абстрактно-ідеалізованому просторі.

Світська і релігійна мудрість протилежні за своїм методом аналізу подій, оцінки світу, вимог до вчинків. Щоправда, деякі спостереження над моральною поведінкою людини мають у релігійних книгах досить світський характер. Наприклад, між багатим і бідним не бачать ніякого миру, будь-яку злість вважають малою порівняно зі "злістю дружини". Проте релігійна мудрість покладає сама собі межу у людському пізнанні, пов'язаному з конечним світом. Стосовно межі пізнання теологія вказує шлях філософії ідеального, яка виражена, наприклад, у ***Б.Паскаля***. Мудрість релігійну прикрашають печаллю, оскільки у примноженні пізнання вбачають примноження печалі. У пізнанні матеріального світу знаходять лише примноження "цінностей-привидів", що спонукають людину страждати від того, що вона ними не володіє. В Біблії тенденційно стверджується, що оволодіння природою, її стихіями, спонукане людським **властолюбством,** примножує зло.

Жити під знаком минущого, пам'ятати про кінець світу, сподіватись на "майбутнє" життя — ось ознаки теологічної мудрості. Жити під знаком минущого як стимулу для вивищення земної людської активності — ось принцип світської мудрості. Похилий вік людини природно приводить її до філософії минущого. Тому мудрість традиційно пов'язують зі старістю.

Премудрість людини постає як бачення світового порядку, розумність власної поведінки, як софійність творень людини, як перебування у світі. Софійність властива людині як її всезагальна обдарованість, що дає їй можливість у будь-якому своєму творінні виразити себе цілком. Якщо в людині функціонує тільки та чи інша здатність, яка не надихається всезагальною обдарованістю — вихідною здатністю, що постає у баченні надзавдання людського буття, така здатність гине як невтілена. Софія, Премудрість не є витвір чистого мислення, окремих почуттів, волі і т.ін. В дійсності це — синкретизм людського буття, його переживання як єдності миттєвості й вічності тощо. Це такий модус буття, на основі якого людина саме софійно виявляє себе. Що б вона не робила, вона все робить під знаком софійності, її печать лежить на всіх її творіннях.

В історії людської культури софійність тлумачать як смислову наповненість, узгодженість речового світу. Це і розумне вміння, що реалізує себе у цілеспрямованій творчості. В *гомерівській* "*Іліаді*" софійністю наділений столяр, навчений майстерності богинею Афіною. Про мудрість говорять у випадку розгортання смислу у творчому продукті. У піфагорійця ***Філолая*** софійність належить до інтелектуальної діяльності, яка протиставляється практичній доброчинності, — проблема, яка була грунтовно розроблена в епоху Просвітництва, проте вирішена у протилежному напрямі. ***Арістотель*** розуміє софійність як раціональне, відокремлене від чуттєвості знання про причини, витоки, сутності. ***Платон*** відносить софійність тільки до божества. Людина може бути не більше як любителем, цінителем мудрості, тобто **філо-софом**. Але Платон та Арістотель наділяють софійністю **буття, що може мислити само себе**. Неоплатоник ***Прокл*** у цьому ж ключі бачить істинну софійність у самоусвідомленні світу, Єдиного, що спрямоване на самих себе і прагнуть довершеності. Цей "вічний взірець", ідея, що міститься в розумі деміурга, є планом побудови космосу — так вчить Платон у "*Тімеї*". В Античному світі Софія розумілась як художниця, оскільки світогляд у цілому мав тоді естетичний характер. Софія виступала у вигляді втіленого художнього творіння — **техне**. Це було також **архе** — початок, основа, внутрішня сутність буття. Її визначали і як жіночну пасивність, дзеркало, материнську багатоплідність або як вираження можливості безконечної кількості зрізів світу. У найзагальнішій характеристиці софійність як глибинний зв'язок, єдність мікрокосмосу й макрокосмосу — провідна проблема психології та філософії Античності.

У біблійній традиції софійність лежить на перетині між Божим всевіданням та особистісним людським буттям. У такий спосіб Бог сам себе розкриває у світі, виражаючи свою премудрість. У християнській традиції

Софія ототожнювалась із Христом-логосом, виражала "єдиномислення", "спільність", а як наслідок — церкву.

Втілений образ Софії у християнській теології частково переходить в образ діви Марії, в якому софійним чином "облагороджується" весь космос. ***Гете*** підкреслює материнські риси софійності, висуваючи образ вічної жіночності, у якій стає можливою міжособистісна комунікація.

У православній теології Софія не мала абстрактно–логічного характеру і пов'язувалася передусім з етикою "соборності", з художньою творчістю, зверненою до пошуку морального ідеалу. У російській ідеалістичній філософії ідею софійності розробляли ***В.С.Соловйов, П.А.Флоренський, С.М.Булгаков*** та ін. Соловйов бачить у Софії достеменну єдність, що включає в себе багатоманітність, повноту буття. Ця ідея софійності не виходить за межі співвідношення цілі й засобу, що не є вищим співвідношенням у структурі людського вчинку. В кращому випадку воно вирішується "золотою серединою". Флоренський убачає в Софії "ідеальну особистість світу", психічний зміст розуму божества, мудрість як цнотливість, якою підтримується цілісність світу. Це також актуальна безконечність, що породжує конечне і повертає його у своє лоно. ***С.М.Булгаков*** наполягав на незастосовуваності до Софії антитез абсолютного й відносного, вічного й тимчасового, божественного й тварного. До проблеми софійності зверталися також ***С.Л.Франк*** і ***М.О.Лосський***.

Софія (мова тепер іде про мудрість людського індивіда) пробуджується у розв'язанні найважливішої суперечності вчинкової дії — зв'язку між метою й засобом у міжособистісних стосунках. "Золота середина" врешті–решт постає моральною безпринципністю. Софійність — це достеменне подолання відносин мети й засобу саме як антитез. У ній закінчується антитетика, що по суті виражає повноту підходу до мудрості. У власному сенсі мудрість починається з вищого протиставлення — спрямування до безконечних цінностей і подолання суєти. Правда, тут можна лише бачити виділення предмета, в якому ще потрібно знайти вираження софійності. Антитеза "гідне" й "суєта" є лише щаблем підняття до софійності, але все ще її не містить... Саме минуще констатує себе як цінність. Те, що виступило спершу як суєта, тепер стає минущим. Те, що було гідним, тепер стає сутнісним, вічним. Вічне показує себе лише через минуще. В цьому останньому побачити перше через гіркоту невідновної втрати, а через невідновність збільшити вартість минущого — це і є вираження мудрості. Вона по суті **історична**, оскільки хоче розширити межі миттєвості до вічності. Невідновна втрата — інструмент цього розширення меж. У ній — уся естетика, мораль, пізнання. Минуще це є минущим і зникаючим. Це ми приходимо і йдемо. Це софійність як критерій оцінки нашої стратегії, здійснення якої — величне видовище. Вона має самодостатність зсередини самої себе, і коли суєтне відходить від гідного, останнє очищається і підноситься до величі. Вона — мовби потік сяяння, і Фауст вигукує: "Який в мене потік сіяння ринув!" Тут вже недостатньо категорій добра і зла. Це

сцени життя, що містять у собі софійність і які не можуть бути оцінені за допомогою антитетики категорій.

Лір поринає в суєту, коли ділить своє царство між дочками, але знову стає софійним, коли, сповнений каяття, держить мертву Корделію на руках, або ще раніше, коли він у бурхливу ніч залишається в полі. Справа не в злочині та покаранні. Це антитези, що не приводять до софійності. Вона — це сцени, в яких є дещо невимовне, до кінця не витлумачене. Якби їх можна було витлумачити!.. Проте вичерпна витлумаченість — це удавана софійність.

Річард III з однойменної трагедії ***В.Шекспіра*** спокушає леді Анну, яка йде за труною чоловіка, вбитого самим Річардом, і Анна погоджується. Це софійність. Лукреція, яка залишається чесною після безчестя, помирає, вражаючи себе кинджалом. Це також софійність. Порція, що виходить на ганок будинку, хвилюючись за долю чоловіка, що пішов разом із заколотниками вбивати Цезаря, і сам Цезар, що промовляє у ситуації смерті "І ти, Брут!", і прохання матері Коріолана зняти облогу Рима — все це софійність учинкової дії. Новгородський князь Гліб після світоглядної суперечки з волхвом вбиває його мечем, оскільки доведення мислительного плану йдуть у дурну нескінченність. Натовп на форумі, підтримуючи спочатку правє діло Брута, бере потім бік Марка Антонія і кидається вбивати ворогів Цезаря. Все це, за висловом ***Г.Сельє*** про стрес, — "аромат і смак життя".

Софійність — це драматургічне **розкриття** характерів, ситуацій, саморозкриття світу, в якому люди **бачать** одне одного і знаходять між собою **взаєморозуміння**. Найвища мудрість звучить у словах ***Г.С.Сковороди***: тими ж очима, якими людина дивиться на Бога, Бог дивиться на людину. Це не просто спілкування як взаємодія різних сутностей, а **взаємне проникнення**. Не будь-який синтез, який зберігає антитетичність компонентів, а абсолютно нова якість стосунків. Таким є смисл слів ***Аль Фаріда***, який у своїх поезіях пропонує зруйнувати грань, що розділяє його і кохану, "щоб влити мене в тебе". Це взаємопроникнення попелу Сарданапала і Мірри. Це слова Фауста, коли він розповідає Маргариті про своє ставлення до офіційної віри, відтворюючи пантеїстичне настановлення на людське бачення світу: "Очі в очі чи не я тобі дивлюсь проникно!" У цьому — вивищена мудрість земного життя. Премудрість стосується єднання людини з абсолютною сутністю, яка через людину сама себе споглядає, визначаючи себе до конечного і безконечно з нього до себе повертаючись.

Мудрість і премудрість розривають "порочне коло" етичних відносин. Етичне є водночас нестичне, що заводить людину у безвихідь. Людина й надалі перебуває у протиставленні вини й спокутування, любові й ненависті, добра і зла. Лише мудрість, вказавши на досвід етичного, піднімається над його антитетикою. Річард III не примушує силою леді Анну погодитись на побачення. Він лише створює в ній для цього психологічні передумови. Вона сама творить свою **згоду**, виходячи за межі етичних стосунків. Згода виступає як **узгодженість позицій**. Драматизм цієї справи —

подальший розвиток змісту вчинку. Люди розвивають свої власні ситуації, потім, зустрічаючись, узгоджують їх.

Згода є результат мудрості, але іноді вона не встигає застерегти фатум етичного, внаслідок чого гинуть учасники нездійсненої згоди. Згода має механічний характер, коли мова йде про **компроміс** як спосіб її досягнення. Компроміс є **поступка** з обох сторін, він обтяжує мудрість етичними стосунками. Дійсна згода постає у **переображенні** учасників, яке стає їхньою спільною базою.

Переображення передбачає **взаєморозуміння**, потім — взаємопроникнення, те, що в Біблії висловлено про стосунки чоловіка й жінки: хай будуть двоє однією плоттю. Але переображення іноді мислиться як втрата принциповості, перехід на нову позицію. Звідси **віротерпимість**. Тут — ахіллесова п'ята релігії. Релігія повинна пов'язувати, але вона водночас розриває стосунки. Через дійсне переображення люди взаємно збагачуються, йдуть у ту безмірність і ту височінь, "де ти і я в єдине злилися" (***Аль Фарід***). Усвідомлення минущості життя є мотиваційний інструмент згоди.

Взаєморозуміння і **співчуття** — шлях до згоди, але вони не обов'язково приводять до згоди. Коли сторони говорять, що вони виразили взаєморозуміння позицій, це означає тільки право й допустимість займати кожному свою позицію, а іншому не перешкоджати її здійсненню. Це далеко не згода. Остання передбачає підняття на всезагальну платформу, а не просто переробку з метою ототожнення учасників згоди. Це також не згода, яка може вказувати демаркаційні лінії — хто і де має право ходити, літати, плавати тощо. ***Шекспір*** має на увазі справжню згоду, коли говорить про "згоду струн у концерті", про те, що "одинокий шлях подібний до смерті" Людина хоча й залишається живою як індивід, помирає духовно, залишившись незрозумілою, не залученою з іншими у високу стихію згоди, узгодженості. Достеменна згода не є безпосереднє, коротке замикання інтересів учасників. Це буде тільки їх шматуванням, знищенням, проявленням нетерпимості. Коли інквізиція примушує Галілея сказати "зрікаюсь", вона розуміє згоду як знищення самобутності іншої сторони. Згода, якої потребує від Корделії її батько, король Лір, є потворне, деспотичне, і Корделія такого не приймає. Гинуть обидві сторони, і ззовні це здається гірким взаємним непорозумінням. Усвідомлення хибних рішень нерідко приходить надто пізно.

Важлива не тільки згода з чимось. Це буде узгодженістю. Важлива сама згода як основа буття особистості, що постійно розширюється, вбираючи в себе подібний духовний зміст; згода є його ствердженням. Тих, хто бере шлюб, запитують про "згоду". Згода, узгодженість є висока форма соціальності, що виникла через переображення.

РОЗДІЛ 34

ВЧИНОК ЯК ОСНОВНИЙ ПІЗНАВАЛЬНИЙ ОСЕРЕДОК СИСТЕМИ ТА ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ

Принцип дії у своїй суперечності, притаманний психології XIX — початку XX століття, вказав на необхідність **принципу післядії** з властивою йому акцентуацією. Таким чином протягом усієї історії психології аж до кінця XX століття відбувалося зміщення акцентів у тлумаченні історико-психологічного матеріалу. Отож його було здійснено як післядію (рефлексію), внаслідок чого постав у повній своїй історичній та логічній розгорнутості **вчинковий осередок** — тлумачний засіб стосовно всієї історії психології та XX століття зокрема. Мова йде не тільки про тонкощі логічної структури історико-психологічного процесу, а й насамперед про пафос психологічних творів. Можна сказати, що у XX столітті **самосвідомо** "запрацював" вчинковий принцип, і великий масив наукового матеріалу було розглянуто в аспекті головних учинкових моментів: ситуації, мотивації, дії та післядії (рефлексії). Те, що в XIX столітті було малоусвідомлюваним методологічним результатом дослідження, стало чіткою цілеспрямованою засадою.

Ідея **прагми** як логічного осередку стала в центрі пошукових інтересів психології прагматизму. ***С.Л.Рубінштейн*** висунув ідею осередку, пов'язану насамперед із поняттям **дії**, але такої, що переходить у **вчинок**. Слід було недвозначно поставити питання про такий **єдиний осередок**, але XX століття пішло манівцями, хоча й обрало досить упевнений шлях принципової методологічної розробки окремих сторін учинку.

Примітно, що **ідея ситуації** почала розроблятись здебільшого у філософії, насамперед в екзистенціалізмі. Через ідею ситуації було показано зрощення людини зі світом, сповненим значень, чим було заперечено **ідею зовнішнього середовища**, умов, обставин тощо. Через ідею ситуації було розкрито єднання людини і світу — проекції людських пристрастей. Це дало змогу віднайти низку нових форм ситуації. Зокрема, ***К.Ясперс***, що починав як психотерапевт-психолог, висунув плідну ідею про ситуацію межову, пограничну. Крім того, йому належить думка щодо розкриття різних епох людства в ситуативному переломленні.

М.Гартман звернув увагу на ситуацію насамперед в етичній сфері людської діяльності. Він підкреслив теоретичну важливість одноактності й неповторності життєвих положень, що відкриваються переживанню та діяльності. З їхнього багатства і складається вся повнота людського буття, а з цим пов'язується ідея цінності таких переживань у їхній неповторності.

Тому й Гартман далі визначає ситуацію як поле діяльності людини і навіть як змістовий базис усього етичного життя індивіда. Багатогранність інтересів, які перехрещуються в ситуаціях, підводять до почуття цінності. Відтак кожна людська ситуація визначається як частина етичного буття, а сукупність ситуацій розкриває зміст етичної дійсності.

Ситуація не є щось дане поза людиною у своєму існуванні. Вона породжує й ініціативу, а сама ініціатива ситуаційно оформлюється. Людина має діяти в ситуації, але як саме, ситуація не вказує, і саме в цьому Гартман вбачає людську свободу. Правда, тут мова має йти і про певні історичні форми ситуації, зокрема ті, що показують повну залежність людини від них. Але і в цьому фаталізмі людина відшукує щілини, в які може "пролізти" її ініціатива. Тобто залишається можливість подолати цей фаталізм передвизначеності. Гартман зауважує, що ситуація є примус до прийняття рішення, а свобода вже полягає в самому його прийнятті.

Вже перші спроби зрозуміти психологію активності людини виходячи з теорії властивостей не дали належних результатів. Причини поведінки не можуть вкластися в її диспозиції. Вони визначаються тиском з боку ситуації. Лише в певних ситуаціях люди постають чесними і нечесними, а сама поведінка визначається особливостями ситуації. А звідси вже здійснюється перехід до мотивації. ***Г.Гекгаузен*** зазначив, що у психологічних дослідженнях під ситуаціями часто розуміли "незалежні" перемінні, які систематично варіюються в експерименті таким чином, що їх вплив стає очевидним.

Два згаданих протилежних підходи у тлумаченні ситуації навіть породили дві окремі дисципліни наукової психології: одна цікавиться суб'єктом, друга — впливом на поведінку ситуативних умов. Були широко розглянуті ситуативні причини дій, зокрема пристосування живої істоти до змін ситуації. Можна тому говорити, що в цій абсолютизації впливу ситуації виявилося зміщення наукових інтересів від особистості до ситуації.

Третій погляд на характер людської поведінки вимагає розкриття взаємодії індивіда і ситуації таким чином, що саме ситуація має виступити як проекція людських пристрастей. Оскільки ці останні вносять у ситуацію новий елемент — особистісні визначення, мотивація не може бути зведена до ситуації, а є її концентрацією і визначеністю спрямованості. Виникає ідея таких диспозицій, як риси характеру, установки, переконання, інтереси, здібності, особливості темпераменту і т.п. Значущість, яку суб'єкт при цьому надає наслідкам, визначається властивими йому ціннісними диспозиціями, які у психологічних дослідженнях XX століття визначені як **мотиви**. Конкретним вираженням мотиву виступають поняття потреби, спонукання, потягу, схильності та ін. Всі ці поняття так чи інакше підкреслюють "динамічну" сторону спрямованості дії до певної цілі з її ціннісними аспектами. При цьому застосовуються певні засоби, має місце певна їх варіативність.

Гекгаузен розуміє мотив як бажаний цільовий стан у межах відношення

"індивід — середовище". Вказується на теоретичні підстави розгортання та вирішення в психологічних дослідженнях XX століття проблеми мотивації:

1) класифікація мотивів походить від специфіки відношень "індивід — середовище", де виділяються мотиви позитивні й негативні (досягнення та уникнення предмету потягу);

2) мотиви формуються в індивідуальному розвитку як стійкі оцінкові диспозиції. Постала також проблема дослідження розвитку і зміни мотивів;

3) мотиви мають індивідуалізоване вираження і в кожному окремому випадку — свою ієрархію;

4) вчинки і поведінка в цілому визначаються ієрархією мотивів, де найбільш дійовий мотив визначає якість учинку;

5) мотиви змінюються в самій поведінці;

6) тому постає проблема вибору (а не боротьби мотивів) між різними діями. Мотивами пояснюється цілеспрямованість дії. Звідси може виникнути проблема конфлікту між різними цілями;

7) мотивація включається в процеси, які здійснюють функцію саморегуляції поведінки — найбільше **до і після** виконання дії. Так, проблема вибору є характерною для самої дії, як проблема боротьби мотивів є проблемою в межах самої мотивації. Гекгаузен, проте, влучно підкреслює особливості мотивації післядії. Цілком природно, що сама мотивація тепер конституюється у формі **рефлексії**. А рефлексія поступово набирає мотиваційного динамізму як установка на наступний вчинок;

8) від мотивації залежатиме використання різних функціональних здатностей дії. Мотивація пояснює вибір між різними можливостями дії, її інтенсивністю і наполегливістю у здійсненні обраної дії та досягненні її результатів.

Саме ці вісім проблем і намагається розплутати психологія мотивації.

Правда, іноді психологи відмовляються від понять "мотив" і "мотивація" і пропонують систему "особистісних конструктів" (***G.Kelly***). Та й сам Гекгаузен вважає їх гіпотетичними. Від цього недалеко й до певного порочного кола у використанні поняття мотивації. Характер поведінки пояснюється мотиваційними особливостями, як пояснювали температуру тіла "теплородом" або всесвітнє тяжіння силою самого тяжіння. Аналогічні випадки в історії психології вже мали місце практично щодо всіх понять-категорій, котрі, як вважалося, називають певні "фікції" (воля та ін.).

Так, цілеспрямованість поведінки можна пояснити приписуванням суб'єктові мотиву. Зрештою, в дійсності жодних заданих мотивів не існує. Адже їх не можна спостерігати, вони є лише умовними конструктами нашого мислення, тобто гіпотетичними конструктами. ***Толмен*** говорить у даному випадку про "проміжні" перемінні. У сучасній психології поняття "мотивація" відіграє роль узагальнюючого пояснення зв'язків типу: "якщо.., то...", які існують між вихідними умовами ситуації та наступною дією. Мотив є також гіпотетичний конструкт для пояснення індивідуальних відмінностей в діяльності, що здійснюється в ідентичних умовах.

У цих пошуках досить просто "вловити гачок" біхевіоризму. Але це

симптоматично. Адже для психологічних досліджень XX століття характерним є зміщення на саму дію, на ефект дії, на характер досягнення (ситуація — мотив — поведінка).

У самій дії виявляли внутрішню дію і зовнішню дію, або її зовнішній і внутрішній план. А сама дія мислилася на рівні фізіологічному (як мікросистема) і біхевіоральному (як макросистема), або молекулярному і моральному. Тоді ситуація виявляється лише сукупністю окремих стимулів. Реакція асоціюється зі стимулом як результат научіння.

Психологія XX століття, проте, вносила певні корективи у дослідження мотивації, і тут найпершими були використані для пояснення поведінки когнітивні фактори.

Серйозне зміщення дослідницького акценту з мотивації на **дію** відбулося у психологічних вченнях, різних за ідеологічною спрямованістю (***Ж.Піаже, А.Валлон, Л.С.Виготський, С.Л.Рубінштейн*** та ін.). Лише в останні десятиліття виникає інтерес до **післядії (рефлексії)**, хоча рефлексія як така, що осмислює дію, виразно з'являється у психоаналізі (як аналіз дії), в теорії оперантної дії ***(Б.Скіннер)***, у біхевіоризмі та ін. Всі ці напрями узагальнюються в теорії стратегії вчинкової поведінки (***К.О.Абульханова-Славська***).

Та головний результат руху психологічного знання у XX столітті полягає у тому, що, досягнувши рубежу акцентуації на рівні післядії (рефлексії), вчинкова свідомість здійснює рефлексію на всю вчинкову структуру, а сам учинок тепер стає предметом спеціального дослідження в психології. Дослідницький інтерес проектується на ситуацію, мотивацію, дію та її рефлексію. Дослідження будь-якої психологічної проблеми передбачає розкриття її у контексті певної вчинкової структури, а сама система психології визнає вчинок (з рівномірною акцентуацією) як **осередок психологічної системи** та як **пояснювальний принцип історичного руху психологічного знання**. Або інакше в цілому: рефлексія здійснюється, звертаючись не тільки на дію, а й на ситуацію та мотивацію, адже вони стають предметом її прискіпливого інтересу.

РОЗДІЛ 35

ПСИХОЛОГІЯ У СВІТЛІ ВЧИНКОВО-СИТУАЦІЙНИХ ВІДНОШЕНЬ. Т.ТОМАШЕВСЬКИЙ ТА ІНШІ

Ідея побудови системи психології у контексті вчинково-ситуаційних відношень має сьогодні неабияке поширення у світовому науковому співтоваристві, свідченням чого є самостійна, незалежна від споріднених поява системних робіт, спрямованих на розробку цієї ідеї.

1978 р. у Варшаві за редакцією ***Т.Томашевського*** вийшла друком книга під назвою "*Psychologia*" — вже четверте академічне видання. Книга являє собою своєрідний підсумок досягнень світової психології, але такий підсумок, який пропонує певну **систему психології**, а саме на тлі вчинкового принципу.

У книзі розгортається **ідея становлення вчинкового осередку**, який дає можливість побудувати відповідну систему психології. Її внутрішня логіка розкривається через розгортання відношень людини та її оточення і при цьому показується внутрішнє перетворення середовища в ситуацію, яка стає **значущим** оточенням та середовищем. Мова йде про **біологічні** підстави вчинкової поведінки, а також підстави **соціальні**. Те, що лежить між біологічним чинником і соціальним, є **свідомість**.

Першою вчинковою акцією встановлюється **орієнтація в оточенні**, яка передбачає інформаційні процеси та їхні рівні — сенсорний та спостереження. Орієнтація в оточенні передбачає научіння та його активне збереження в пам'яті. Орієнтація поглиблюється за допомогою мисленевого чинника, а також мовлення і мови.

Вчинок далі розглядається у структурі **регуляційних компонентів** людської поведінки. Тут виступає ідея регуляції поведінки, що розкривається через прийняття рішення, в основі якого виступають емоційні компоненти — **мотивація** в широкому розумінні цього слова. Формами вчинювання є, зокрема, фрустрації та стреси нашого життя. Центральною у системі регуляції та інтеграції виступає дія (вчинок) людини, або вчинкова дія. Поняття особистості не є щось статичне, воно й розкривається у вчинковій активності людини.

Таким чином, структуру психологічних знань покладено на **вчинкову структуру**. Особистість, її активність є вчинковою активністю. Т.Томашевським та його співавторами здійснено велику системотворчу роботу в психології. Загалом друга половина XX століття серйозно позначена "вчинковим мисленням".

Томашевський тому й зазначає, що засадничим предметом психології є

людина та її **вчинкова поведінка**. Обидва ці елементи між собою тісно пов'язані: коли мовимо про психологію як науку про людину, то цікавимося останньою головним чином як суб'єктом учинювання; коли ж мовимо про психологію як науку про вчинювання, то маємо на думці насамперед усі найвищі, суто **людські форми поведінки**. Водночас людина, як і її вчинкова поведінка, є предметом дослідження також інших наук, але, відповідно, в інших аспектах. Тому й постає проблема окреслення місця психології серед інших наук, зокрема тих, що межують з нею. Інші науки відображають різні пункти бачення проблеми людини та її поведінки. Слід говорити також і про межові питання, властиві суміжним наукам. Але це будуть різні позиції бачення об'єктивно єдиного предмета. Тому психологія визначається як наука, для розвитку якої потрібні дослідження комплексні. Разом із цим дані, отримані в психологічних дослідженнях, будуть корисні для інших наук. Це слід зазначити як особливість становлення психології в XX столітті, коли чіткі межі між дисциплінами стираються у пошуку зв'язків між ними.

Від усіх інших наук психологія відрізняється тим, що як наука про людину вона досліджує найвищі форми поведінки (учинювання). Такою є поведінка доцільна, спрямована на осягнення окресленого конечного стану. Саме ці форми поведінки називаються польською мовою *czynnośćia* (від кореня *czyn* — учинок, дія), а якщо хочемо підкреслити, що вчинки людини мають свій предмет, котрий підлягає зміненню, мовимо про *dziatanin* (учинкові дії), тобто про предмет дії. (В інших мовах використовують такі терміни, як *деятельность, conduite, Hadlung, behavior* з відповідними прикметниками, наприклад — *purposive behavior, goalseeking behavior, modal behavior* і т.д.)

Поведінка доцільна охоплює найвищий рівень розвитку людини і є для неї найхарактернішою. Те, що відрізняє людину від інших живих істот, є безперервне прагнення до якихось цілей, реалізації певної мети.

Томашевський формулює таку дефініцію психології, що визначає теоретичні підстави її: **"Психологія є наука про вчинкову активність людини і про людину як її предмет".**

Ця дефініція має двоїстий характер. Вона містить у собі найзагальнішу програму взаємодії зі світом, з одного боку, а з іншого — вказує на рефлексію щодо актуального становища реалізації тієї програми. Колектив авторів створив розглядуваний підручник саме на таких засадах. Проте він не охоплює всіх проблем загальної психології та відсилає читача до інших традиційних підручників. Тут мова йде насамперед про формулювання нового підходу, а значний фактичний матеріал можна знайти в існуючих виданнях.

Те, на що було звернуто велику увагу авторів підручника, є виклад проблем **зв'язку людини з навколишнім світом через учинкову діяльність**. Взаємні стосунки "людина–світ" є підставою різних наук про людину, а усвідомлення того, що тлумачення буття людини як ізольованого, замкненого в собі, визнається щораз більшим анахронізмом. Слід знайти правильне розуміння зв'язку людини і світу: не відривати її від світу і не ставити у

повну залежність від нього. Людина є сама високоорганізованою системою, яка включається у функціональну систему ширшого значення. Адекватний опис активності людини — це розуміння її "як процесу безперервної регуляції відношень людини до оточення" Ось чому особливу увагу слід приділити розгляду питань про **зв'язки людини з оточенням**, про **стабільне середовище** і **змінні ситуації**, про **соціальне обумовлення** різних учинків людини, про її **настановлення** — соціальні та антисоціальні, про агресію, про **безпосередні зв'язки** людини з довкіллям і про ті, в яких виявляється **опосередковуюча** роль створеного людиною образу світу, в якому вона живе, та про **образ самої себе**.

Томашевський зауважує, що психологічна наука ще не складає цілісну компактну систему. Певні аспекти зв'язків людини з її оточенням були краще досліджені, і для їх з'ясування зібрано великий фактичний матеріал. Інші аспекти — ще у перспективі свого вивчення.

Логіка викладу бере початок з проблеми **"людина та оточення"**. Тут постають дві взаємопов'язані проблеми: **"людина в середовищі"** та **"людина в ситуації"**. Середовище ще не визначає конкретності вчинку і є загальною умовою поведінки. Там, де постає ситуація, там уперше з'являється вчинок. Мова тому має йти про те, яким чином постають ситуація і середовище, якщо вони стають рушійною силою дії. Центр уваги тепер зосереджується на тому, яким чином оточення визначається самою живою істотою, тобто яким чином постає із оточення сама ситуація. Томашевський тому зауважує: "Людина як елемент середовища біологічного або суспільного постає насамперед як істота свідома і здатна до цільового діяння. Тому вже можна відповідно регулювати стосунки між собою та оточенням і створювати власне середовище. В цьому процесі регуляції істотну роль відіграє її свідомість, здатність створювати суб'єктивний образ середовища та свого місця в ньому, "перцепція середовища". І тут постає важливе питання, чи є ця перцепція адекватною середовищу, чи ні, і яким чином може відбуватися відхилення від адекватного сприймання стану речей". Так поняття "оточення" стає ситуацією, а зовнішній світ вже не виступає фаталістичним визначником поведінки. Тому й постає велика психологічна проблема — "людина в ситуації", коли динамізм відношень людини до середовища набуває сили й розвитку. На відміну від поняття "середовище", котре підкреслює стабільність відношень, поняття "ситуація" підкреслює **змінність відношень**. "Ситуацією людини, — зауважує Томашевський, — слід називати характер її взаємних стосунків з різними елементами її середовища у певному моменті часу".

Поняття ситуації має місце не тільки у психології, а й у філософії та інших науках про людину. В філософії, що звернена більше до онтології, питання ситуації набуває першорядного значення. Це, з одного боку, стосується феноменології та екзистенціалізму, з іншого — марксизму. Проблему ситуації розробляли ***Е.Гуссерль, М.Гайдеггер, М. фон Гартман, М.Мерло-Понті, Ж.-П.Сартр***, а також психологи, що близько стоять до психіатрії, такі як ***К.Ясперс, Л.Бінсвангер, Е.Мінковський, К.Роджерс***

та ін. Марксизм також є філософією людського буття і розкриває ситуацію економічну та суспільну.

Переважна більшість авторів згодні з тим, що **поняття ситуації** тісно пов'язується з **поняттям активності** (***Ф.Знанецький, Т.Парсонс*** та ін.). Одним із перших психологів, хто показав важливість розкриття значення ситуації, був ***Ф.Бартлетт.*** Він писав, що для визначення ситуації мусимо у даному випадку звернутись не тільки до самої системи матеріалу, але також до тієї особливої активності, або більшої їх кількості, яка виступила в даному випадку в якості провідної. Філософ ***Ж.-П.Сартр*** висловлюється у своєму блискучому стилі: "Померлий не є вже в людській ситуації".

На значення ситуації для психічного розвитку дитини і для її психічного здоров'я було звернуто увагу в педагогічній психології (***К.Бюлер***, 1933), а також психоаналітиці (***А.Адлер***, 1949, ***J.Dollard*** і ***E.N.Miller,*** 1964). Ще глибше керований характер поведінки було досліджено ***К.Левіном***, погляди якого мали сильний вплив на психологічні теорії мотивації.

Для розуміння **спонукального і проблемного аспектів ситуації** істотне значення має факт, що людина як суб'єкт ситуації сама є також одним з елементів своєї ситуації, а остання складається з елементів оточення та зі стану (або станів) самої людини. Об'єктивні риси ситуації залежать від поведінки людини, яка їх встановлює, яка спостерігає ситуацію, а спостереження ситуації залежить як від самої людини, так і від об'єктивних рис оточення.

Важливим аспектом психологічного вивчення ситуації є її зв'язок не лише зі **свідомістю**, а й з **несвідомими** компонентами поведінки. В ситуації також можна вирізнити елементи **сприймання** і **уяви**, тобто об'єктивне оточення і суб'єктивне тлумачення. Наприклад, у цілому здорові пацієнти інколи створюють ситуацію хворобливості, вибудовують власну концепцію хвороби, на що має зважати лікар.

У структурі ситуації розглядають і **стимуляційний аспект**, неспецифічні та специфічні стимули ситуації, її депривацію. Специфічні стимули ситуації полягають у тому, що виникають певні відповіді організму, реакції.

Структура ситуації залежить також від характеру **цінності**, **вартості** й **можливості**. Вартість визначає напрям діяльності.

Я. Рейковський визначає **чотири типи ситуації**:

1) **ситуація важливості, значення.** Проблемна ситуація є ситуація образи (upośledzenia);

2) **ситуація моральних вимог**, зокрема риторичного порядку;

3) **ситуація домагання та осягнення успіху**;

4) **ситуація загрози**, в якій домінуюча цінність має характер негативний.

Можна говорити також про типи **ситуації залежності, влади, конкуренції**.

Особлива класифікація дає такі види ситуації, як **нормальна, актуальна і важка,** — види, які залежать від взаємних стосунків людини і навколишнього світу. Розглядається також **ситуація депривації**, prsesiazenia (на межі можливості). Тут і **ситуації конфлікту, загрози, стресова, фрустрація**,

нарешті — **кризова спроба змінити обставини** приводить до дезорганізації поведінки.

С.Міке звертає особливу увагу на те, що соціальні чинники впливають **безпосередньо** на поведінку і психічні процеси у людей в конкретних ситуаціях, в яких вони пізнають світ і виступають творцями. В конкретних ситуаціях соціальні чинники впливають на людей **опосередковано**, через систему вкладених в дану культуру певних норм, вартостей, що модифікує інформацію про світ зовнішній, а люди відбирають її у специфічні для них способи і вчиняють згідно з соціальними нормами, цінностями і поставами (postaw). Онтогенетичний розвій особистості значною мірою зумовлюється чинниками соціальними, такими як **власна активність суб'єкта**, **соціальне середовище** та **виховання**. В ситуаціях конкретних соціальні чинники можуть безпосередньо та опосередковано модифікувати психічні процеси та поведінку людей. С.Міке впритул підходить до розуміння того, що і фізіологічне, і соціальне впливають на поведінку і стають її змістом лише через психічне.

Психічний зміст наповнює собою і культуру людей. Ідея культури тому стає і предметом психології, на що особливу увагу звернув ***Л.С.Виготський***, висунувши культурно-історичну теорію розвитку психіки.

Виконуючи продуктивну працю, створюючи у праці соціальні контакти, люди створили культуру та надали їй творчої різноманітності. Створена в різних місцях земної кулі культура вплинула на психіку її носіїв.

Культура не є чимось стабільним, вона змінюється динамічно. Водночас з нею і під її впливом змінюються психічний процес і поведінка носіїв цієї культури. У процесі впливу культури на людину рівною мірою змінюються також методи виховання, які стосуються відносин батьків і дітей.

Отже, як форми суспільного життя, наприклад, праця, впливають на розвиток людини, так і зміни зовнішньої культури, створеної самими людьми, впливають на процес їхнього учинювання. Тому виникає наступна проблема — впливу **соціальних чинників**, які безпосередньо модифікують процеси психічні і вчинкову поведінку людини, а також впливу на неї **групи** та **інтерперсональних стосунків**.

Саме в результаті стосунків інтерперсональних, у ставленні людини до самої себе і виникає усвідомлення буття. Найвища форма учинювання, вважає Томашевський, за допомогою якої людина регулює свої стосунки з зовнішнім і внутрішнім оточенням, є чинник свідомості: світ, в якому людина живе та виявляє активність, може усвідомлюватись як цілісність та як різні його фрагменти й аспекти. Людина може усвідомлювати рівною мірою власну ситуацію та різні її елементи, предмети, особи, процеси і стани речей, їхні риси і взаємні стосунки. Вона може також усвідомлювати саму себе, свої властивості та стани, свої потреби і свої вчинки, своє місце у світі. Факт усвідомлення себе або неусвідомлення людиною своєї ситуації має істотне значення для її формування, як і для перебігу вчинювання суб'єкта. В наш час установилися такі поняття, відносно яких свідомість є особливим

родом внутрішньої репрезентації речовості, її внутрішнім образом, моделлю, відбиттям. У кібернетичній літературі свідомість тлумачиться як процес інформаційний, що полягає у підборі інформації через особливі системи кодування та її внутрішнє перетворення за допомогою внутрішньої моделі і програм активності.

Свідомість є не єдиною формою відображення речей, а особливою формою, найвище розвиненою. Свідомість виконує в діяльності людини основну функцію орієнтації і може виконувати її завдяки своєму **динамічному** характеру. Внутрішня репрезентація предметності у свідомості людини не є чимось нерухомим, що вказує на речовість у застиглому стані. Це процес дійовий — відкриття, спостереження і видобування щораз нових аспектів речовості, щораз інших образів, нових позицій бачення.

Томашевський відрізняє свідомість **актуальну** як явище, що виступає в певнім моменті часу, і свідомість **латентну** (потенційну, приховану) як стан, в якому людина має можливість усвідомлення чогось, але актуально його не усвідомлює. Наприклад, кожна людина знає багато речей, але на даний момент усвідомлює тільки деякі з них. Психологи, а також соціологи проводять широкі дослідження над латентною свідомістю людей, аналізуючи їхні думки, погляди або зовнішність; їх цікавить свідомість не актуальна, а латентна.

Істотною рисою свідомості як внутрішнього відображення предметного, речового світу є її **суб'єктивний характер**. Постання предметного світу залежить також від того, якою є людина. Залежність образу світу, який людина здатна собі створити, від неї самої є дуже складною і багаторівневою. Тут задіяні структура і функціонування людського організму, його психічна організація, яка є засадою особистості, характер її потреб і діяльності; а також участь людини у житті суспільства, до якого вона належить.

Залежність відображення речей від структури і функціонування організму виявляє себе в залежності від структури і функціонування органів чуття, за допомогою яких людина отримує інформацію про те, що діється у світі зовнішньому і в ній самій, а також від структури і функціонування мозку, в якому зібрана органами чуття інформація підлягає складним процесам аналізу і синтезу.

Зв'язок **свідомості та мовлення** постає у поступальному процесі сприймання навколишнього середовища та його елементів через позначення їх відповідними поняттями та категоріями: елементи оточення усвідомлюються як предмети, що називаються поняттями, які мають узагальнений характер суб'єктивного відображення цих елементів свідомістю людини. Світ, в якому ми живемо, є значною мірою світом названим. Звідси висновок щодо структури свідомості: мовлення породжує селєктивне відбиття предметного світу у свідомості людини, а це означає в свою чергу, що предмети названі стають ближчими до уваги, ніж не названі.

Назва предметів сприяє **стабілізації** їхнього суб'єктивного відбиття у свідомості людини. Найкраще знання явища зумовлене сталістю спостере-

ження. Назва справляє значний вплив на сталість спостереження. Ще виразніше цей вплив виявляється у стабілізації поглядів і структур емоційних, оскільки формулювання (вербалізація) збільшує їхню тривалість.

Орієнтація в оточенні може розглядатися через дослідження інформації та перебігу інформаційних процесів. Тут предметом аналізу виступають непевність та інформація, канали інформації, обсяг інформації тощо.

Роль мислення (творчого та відтворюючого) у розв'язанні проблем необхідно досліджувати окремо, оскільки питання щодо розв'язання ситуацій — проблемних, з відкритими і закритими проблемами — є центральним у спробі пояснити стратегії поведінки людини за відповідних (критичних) умов. ***Дж.Дьюї*** запропонував свого часу **чотирифазову теорію розв'язання проблем**: постановка проблеми; аналіз проблемної ситуації; віднайдення способів розв'язання; верифікація.

Проте у центрі — **проблема творчої особистості**, що здатна вільно творити і перетворювати світ.

На початку XX ст. домінувала думка, що видатні вчені, артисти та інші є людьми ненормальними, які мають певні психічні відхилення. Таку концепцію запропонував ***Ч.Ломброзо***. Водночас ***З.Фрейд*** сформулював тезу, що творчість є сублімацією статевого потягу. ***Ю.Козелецький*** вважає, що ці дві концепції мали спекулятивний характер і не спиралися на емпірично вірогідні факти. Творчість як сутнісна риса життя людини є проявом психічного здоров'я, а не хвороби. Постає питання, чи є спільні риси у різних **типах творців і творчості**.

Більшість творців мають **сильну мотивацію**, витривалість і впертість. Головним мотивом їхньої праці є пізнавальна цікавість, задоволення від розв'язування проблем. Відносно малу роль відіграє стимул матеріальний.

Здебільшого творці є інтровертами, що мало цікавляться міжлюдськими стосунками, не дуже прагнуть товаришування. Мало часу відводять справам середовища, в якому вони живуть. Це спосіб життя митців. Від них вимагається **повна концентрація і зосередженість**. Науковці, навпаки, цікавляться світом зовнішнім. Це суспільні діячі, видатні вихователі та ін. Не всі вони мають риси інтроверта.

Більшість творців характеризуються певною **незалежністю мислення і творення**, нонконформізмом, важко піддаються натиску групи, в якій живуть, відкидають умовні схеми поступу.

Творці є людьми **критичними**. Це включає уміння критично оцінити стан наукових знань, знайти в ньому прогалини та хибні твердження. Вони з обережністю приймають нові гіпотези, шукають аргументів для підтвердження їхньої істинності.

Творці можуть бути водночас досить наївними і легковажними в інших сферах людської діяльності, багатьом із них **бракує рівноваги** емоційної, часто вони не контролюють своїх почуттів, імпульсивні, збудливі.

Структура і механізми регуляції вчинків людини — наступна складова психологічної теорії вчинку. Життєві процеси людини, як і її вчинкова поведінка, рівною мірою залежать від **стану її середовища та актуальної**

ситуації, елементом яких вона є. Різні форми цієї залежності окреслюються як **потреби**. Тут виступає другий після ситуації пункт учинювання. Поняття потреби має три компоненти: **суб'єкт, що потребує, предмет потреби** й **причина потреби**. Коли мова йде про потреби, слід говорити, хто потребує, чого потребує й чому. Без хоча б одного з цих елементів поняття потреби буде неясним.

Залежність людини (її життя, здоров'я, розвиток, самопочуття, поведінка тощо) від середовища та актуальної ситуації є фактом об'єктивним, залежність ця існує без огляду на те, чи людина це усвідомлює повністю, чи ні. Виникають потреби об'єктивні й суб'єктивні. Потреби внутрішні і зовнішні зумовлюють потяг до рівноваги з середовищем, що здійснюється в процесі регуляції. Остання реалізує феномен пристосування. Є й саморегуляція. Друга форма регуляції виступає саме в дії: це перетворення предметного світу самим суб'єктом. Регуляція стосунків індивіда з його оточенням полягає в тому, що індивід підлягає змінам згідно з оточенням, тоді як регуляція через **дію** полягає в тому, що індивід змінює оточення з огляду на власний стан, головним чином на власні потреби. Обидві форми регуляції доповнюють одна одну.

Тут постають поняття повторення, інтерналізації, селекції, динамічного стереотипу як певних засобів (форм) регуляції, **доцільної поведінки** загалом як спрямування на розв'язання проблемної ситуації.

Процес прийняття рішення розглядається поза мотиваційною сферою. Це одна з дій. Вона полягає у виборі окресленого діяння із діянь можливих. Прийняття рішення належить до найважливіших і найвідповідальніших людських чинностей.

За вади прийнятого рішення люди платять високу ціну — втрата здоров'я, руїна екологічна або поразка військова. Цей важливий феномен став предметом дослідження статистики, економіки, праксеології, психології. Прийняття рішення включається вченими в акт пізнавальний і мотиваційний, що цілком вірно.

Сучасні дослідження у цій царині тісно пов'язані з пізнанням і мотивацією, адже до складу феномена прийняття рішення входять як уявлення варіантів дії чи наслідків рішення, так і процеси мотиваційні, такі як постання цінності (привабливості) результатів дії, що залежить від діючих мотивів.

Отже, вчинок постає як **логічний осередок психологічної системи**, і всі його основні структурні особливості визначають цю систему.

Друга половина XX ст. характеризується серйозною увагою до проблем мотивації, а саме мотивації вчинку. ***Рейковський*** підкреслює цю обставину, відтак структура вчинку постає в її більш повному зображенні. Психологів цікавить насамперед ідея мотиваційного процесу.

Загальна характеристика мотиваційного процесу пов'язується з ідеєю вчинювання, яка, зрештою, має свої головні засади у психології особистості; в цій останній імпліцитно міститься ідея дії та післядії.

Вчинкова поведінка, яка має певні наслідки під впливом емоцій, має в

засадах характер реактивний; так, зокрема, вчинкове емоціональне є реакцією на виникнення емоційного стимулу. Людині властивий певний механізм діяння, який організовує поведінку особистості в такий спосіб, що приводить до досягнення певних важливих для неї станів речей. Механізмом, що забезпечує здатність до такої регуляції, є механізм **мотиваційний**.

Мотиваційний процес розглядається в його компонентах **корисності** й **вірогідності** та в таких головних властивостях, як спрямованість і напруга. Мотивація характеризується величиною, інтенсивністю, напругою. Вивчається, зокрема, редукція мотиваційна, антиципована вартість винагороди результатів.

Антиципована вартість винагороди залежить від якості результату минулого досвіду в межах даної категорії, доступності наслідків, від психологічної дистанції очікуваного порівняно з наслідком.

Мотивацією безпосередньо пов'язуються проблеми **фрустрації** і **стресу**. Поняття фрустрації ототожнюється з певними властивостями об'єктивної ситуації, зовнішніми умовами, в яких суб'єкт виконує окреслену діяльність і задовольняє свої потреби. До причин фрустрації належать конфлікти мотиваційні. Конфліктна структура особистості є джерелом фрустрації. Сама фрустрація може бути розглянута як емоція. Не будь-яка фрустрація породжує агресивність, а така, що може бути названа арбітральною, тобто несправедливою, оцінена як ненавмисне зло з боку оточення.

Всі дослідження явища фрустрації постають у плані саме ситуаційного підходу. У зв'язку з фрустрацією слід розглядати явища фіксації (стереотипізації, затвердіння), регресії, раціоналізації.

Інтеграційним поняттям усієї системи психології, що має у своїй засаді категорію ситуації, згідно з авторами розглянутої психологічної системи, є поняття **особистості**. Воно розкривається через поняття індивідуальних особливостей, де насамперед вивчаються темперамент і здібності, а потім висвітлюється система регуляції та інтеграції вчинкової діяльності людини.

Генеза і роль здібностей, обдарованості особистості постає у тлумаченні ***З.Петрасиньського***, який називає **обдарованістю** такі індивідуальні відмінності, які показують, чого за однакової мотивації і попередній готовності люди досягають у порівняно однакових зовнішніх умовах неоднакових результатів у навчанні й праці. Особлива роль належить такій особистісній рисі, як інтелігентність, що тлумачиться як здатність пристосування до нових умов через відповідне використання мислення — спостереження залежностей і вимог, здійснення висновків тощо.

Загалом **особистість постає центральною системою регуляції та інтеграції вчинювання людини** — вихідною і завершальною цілісністю.

Упорядкована, зінтегрована **функціональна цілісність** є певним зрізом психіки, і ним може бути кожний психічний процес і кожна здатність. Психіка повертається до міркуючої людини різними своїми аспектами, сторонами, як можна, грубо кажучи, зробити архітектурний зріз тієї чи іншої будівлі. Тому кожна психічна якість — це своєрідність бачення психічного.

яке в собі є безконечним. Не може бути в реально діючій психіці водночас кількох зрізів (сприймальних, мисленєвих тощо).

Кожна **психічна здатність** тлумачиться (проте трохи звужено) як акт практичного пристосування до оточення. А це є активна організація стосунків з оточенням, характерна для живих істот. Люди можуть організовувати свої стосунки у спосіб наміру, задуму, тобто визначати їх свідомо.

Конкретний акт визначення відношення полягає у виконанні певних чинностей, що мають на меті:

зміну власного або чужого становища, в тому числі фізичного (відштовхування від, наближення до), як і соціального (зав'язування контактів, здобування позиції, зрив контактів);

зміну стану або властивостей предметів — як фізичних, так і соціальних (опрацювання, ремонт, підтримування, здійснення допомоги, голодування за, втіха, поінформування і т.д.). Справжня мотивація і полягає в тому, щоб формувати функціонально ті або інші життєві установки, а разом з тим і здатності як процеси тощо. А далі мотивація як установка починає опредметнюватись і вбирає в себе увесь світ;

зміну власних станів, рис і т.д. (вироблення здатностей, прикрашення себе, здобування інформації, подолання болю і т.д.).

Будучи засадничою, особистість розглядається як **центральна система регуляції та інтеграції**. Елементарним поняттям теорії особистості має бути саме устрій функціональний. Він конкретизується в понятті динамічної схеми (***Bartlett***, 1932, ***Томашевський***, 1963). Динамічні схеми (настановлення) підлягають поступовій, в ході розвитку особистості, організації у щодалі складніші функціональні одиниці з ієрархічною структурою. Створюється все більше структур загальних, розгалужених функцій інтеграційних порівняно зі схемою нижчого гатунку. В результаті цього процесу постає система, яка характеризується сталістю, загальністю, високим ступенем єдності, тобто центральна система регуляції та інтеграції. Саме цю систему Рейковський пропонує називати **особистістю**.

Тут відкривається ахіллесова п'ята більшості визначень особистості. Ідея регуляції та інтеграції, що не зачіпає суто особистісних рис, властива всім доособистісним формам поведінки, навіть найнижчого рівня, в той час як особистість включає головним чином ідею маски, суб'єктивної установки, вчинкової поведінки, ідею ролі та багато чого іншого.

Проте, за Рейковським, цієї специфіки особистості не видно. Він лише зауважує, що в результаті створення **центральної інтеграційної системи** людина набуває **здатності**:

інтеграції припливаючої інформації, завдяки чому утворюється впорядкований і монолітний образ ситуації;

інтеграції різних напрямів учинювання у "фарватері" небагатьох засадничих, провідних тенденцій, завдяки чому людина стає здатною до концентрації на окреслених, певних цілях та координації різних потягів;

інтеграція різних "технік" і способів пристосування до предметів,

осіб, ситуацій, завдяки чому вчинювання набирає сталості й повторюваності.

Рейковський зауважує: твердження, що особистість виявляє функції центральної інтеграційної системи, не включає тези, що особистість є єдиним визначальним учинюванням. Те, **що** людина робить і **як** робить, залежить рівною мірою від інших досить істотних чинників, таких як актуальний образ ситуації, в якій людина перебуває, актуальні емоції, невідкладний стан психофізичний, пов'язаний зі станом здоров'я, попередніми зусиллями (утомою), актуальним ступенем тренованості ("розігрівання", "добра форма").

Таким чином специфіка поведінки людини не є однозначно визначеною через особистість. Особистість відіграє роль "верховну", але, як у кожній великій організації, й ту "низову" ланку, що має певний ступінь самодіяльності.

Тлумачачи особистість як центральну систему регуляції та інтеграції учинювання (chynnosci), ставимо питання: як збудована ця система? Можна визнати, що в ній виявляються певна субсистема, певні механізми регуляції. Беручи до уваги як їхню генезу, так і засади функціонування, можна встановити два їхніх рівні:

рівень механізмів засадничих, опертих на емоційний досвід перших років життя;

рівень механізмів вищих, що спираються на ієрархічно організовану систему пізнавальних структур.

Механізми регуляції визначаються з: 1) внутрішніх джерел; 2) із зовнішнього світу; 3) із власної діяльності. Цей третій пункт розкриває активну роль особистості, адже перших два джерела показують лише певну залежність поведінки від наперед визначених структур і нічого не кажуть про активний характер регуляції. До вищих механізмів регуляції названі автори зараховують рівень пізнавальних структур. Пізнавальна сітка далі визначається як джерело програм діяльності, встановлюється регуляційна роль поняття власного "Я", визначається також загальна оцінка своїх можливостей на грунті самооцінки, поняття власного "Я" (образ власної особи), досліджено рівні самооцінки, а також почуття власної гідності.

Загалом представлену психологічну систему можна кваліфікувати як яскравий приклад утвердження **вчинкового принципу** як засадничого у побудові системи психологічних знань, що набуває у XX столітті дедалі більшого поширення.

РОЗДІЛ 36

ДОСВІД СИСТЕМАТИЗАЦІЇ ПСИХОЛОГІЧНИХ ЗНАНЬ. ПСИХОЛОГІЯ Ф. ЗІМБАРДО

Визначаючи психологію як **прикладну соціальну науку** та ставлячи перед собою завдання побудувати нову концепцію системи психології, ***Філіп Зімбардо*** називає предмет своєї уваги "всеохоплюючою дисципліною з галузі behavioral science".

Таке розуміння змісту та призначення психології як науки може в американському просторі розглядатись як досить давня традиція викладу психологічного знання, що має передусім практичне застосування. Як надзвичайно близьке до реального життя, психологічне знання, маючи прикладне значення, має постати у "свіжій і динамічній аргументації", чому, власне, й присвячена праця Зімбардо "*Essentials of Psychology and Life*"

Автор визначає психологію як науку про поведінку та поведінкові відношення між людьми. Точно кажучи, слово "*психологія*" означає науку про психіку. Психологи, проте, не задоволені такою дефініцією, оскільки "*психіка*" є надзвичайно невизначене поняття. Не дивує також, що існує велика кількість різних дефініцій психології, що їх інколи називають школами у психології.

Загальна канва твору Зімбардо має такий вигляд:

Частина І. Наукові та людські засади психології

1. Психологія як наукова система
2. Психологічні засади поведінки (відношень, ставлень)
3. Розвиток як засада поведінки
4. Фази життєвого шляху

Частина ІІ. Із досвіду навчання

5. Навчання
6. Процес навчання і зміни в поведінці
7. Пам'ять і забування
8. Мова і мислительні висновки
9. Сприймання

Частина ІІІ. Внутрішні детермінанти й особистість

10. Мотивація та емоція
11. Особистість: схильності й теорія
12. Оцінка особистості та індивідуальної відмінності
13. Що таке стрес та як слід до нього ставитися

Частина IV. Потенція індивіда і групи: можливості і небезпека ризику
14. Відхилення, патологія та психоз
15. Терапевтична модифікація поведінки
16. Соціальні засади поведінки
17. Відхилення людського потенціалу
Післямова: Мрія про майбутнє

Більшість сучасних психологів визначають психологію як *науку про поведінку (відношення) живої істоти*. Під поведінкою мають на увазі всі види активності та процесів, які можуть бути об'єктивно визначені (зокрема, ізольовані реакції м'язів, залоз та інших частин організму), а також реакції, що характеризують поведінку в цілому. В поняття "*поведінка*" психологи включають також внутрішні процеси, такі як мислення, емоційні реакції і т.д., завдяки яким особистість не прямо, не безпосередньо може бути спостережена і які із спостережень зовнішньої поведінки можуть бути виведені. Різні психологічні школи зосереджують увагу на різних аспектах поведінки (*навчання*, *сприймання*, *особистість* і т.ін.) і розкривають саме те, **що** психологія отримувала внаслідок досліджень і **як** саме вона могла це робити. Загалом слід констатувати, що ці школи у вихідних позиціях і особливо у своїх результатах не мали ідейної узгодженості. А отже, на сьогодні не існує дійсно всезагальної, всеохоплюючої "*теорії психології*", яка б визнавалася такою і зумовлювала б подальший рух психологічного знання незалежно від науково-ідеологічних спрямувань її користувачів.

Перед тим як продовжити міркування про можливість створення та існування "всезагальної теорії як такої" в науці, доцільно звернутися до одного документального факту, на перший погляд, суттєво віддаленого від предмета розмови: якось було відкрито, що вода в Ель-Пасо (Техас, США) має заспокійливі властивості (в розумінні транквілізатора), що суттєво позначається на характері жителів цих місць. Вони мають менше психологічних проблем і здорове ставлення до життя (наприклад, жителі Далласа). Хімічна речовина Lithium, яка у психотерапевтичній галузі часто застосовується для лікування важких депресій, міститься у воді Ель-Пасо у значній кількості, і ця вода викачується із дуже глибоких криниць. У Далласі, напроти, воду беруть із дуже поверхневих криниць, і місткість Lithium'у в ній є дуже незначною.

У 1971 році один біохімік доповів на конгресі американських лікарів про "математично доказову" залежність між місткістю ліціуму і кількістю хворих в неврологічних клініках в Техасі (Associated Press, 2 September 1971). У 1970 році 2796 жителів Далласа було доставлено в нервові установи, із Ель-Пасо ж — тільки 238. Дані ці переконують, але постає питання про наявність причинної залежності. Чиста вода була спеціально забруднена: для жителів Ель-Пасо найближча психіатрична лікарня була віддалена на 570 км, в той час як від Далласа — лише на 75 км. Далі, між двома містами існувала значна різниця у плані соціоекологічних факторів і густоти насе-

лення. Відомо, що Lithium заспокоює маніакально-депресивних пацієнтів; проте не можна цей вплив переносити на нормальних людей. Як тепер оцінювати каузальні залежності між уявленнями та соціальним сприйманням цих уявлень, коли істинний стан речей залишається далеко позаду певною мірою випадкових і поверхових тверджень?

Психологія серед інших наук

Поведінка визначається низкою чинників, які мають частково біологічне, частково соціологічне, частково психологічне походження. Звідси випливає, що психологія тісно пов'язана з біологічними та соціальними науками. Мова йде про фізіологію, неврологію, ембріологію, генетику, антропологію, соціологію. Остання, зокрема, більше цікавиться закономірностями функціонування групи, ніж окремих її членів. Проте соціологія допомагає зрозуміти не лише відношення в групі, а також природу соціального впливу на поведінку індивіда. Психологи, антропологи, соціологи зрозуміли, що вони — за всієї напруги протистояння — суттєво підтримують одні одних. Із цієї взаємодії постають нові дисципліни, зокрема поведінкознавство (behavioral science), головне завдання якого полягає у розкритті загальних закономірностей поведінки.

Що роблять психологи?

Робоча сфера психологів останнім часом стала значно ширшою та багатшою. Досить часто різні фахівці роблять спроби вирішити одну й ту ж проблему різними засобами та шляхами. Прикладом можуть слугувати різні напрями психології.

З одного боку, існують установки медиків щодо досліджень ненормальної поведінки. Це — намагання звести психологічні дисфункції до фізичних причин, наприклад, органічних пошкоджень чи хімічних невідповідностей. Такої ж установки дотримуються психіатри, які спеціалізуються на аналізі

духовних відхилень. За такого підходу здійснюють настанови медикаментозними або фізичними впливами (наприклад, електрошоком) і нехтують уявленням про те, що поведінка особистості має передусім соціальну природу, вкорінена у соціальний досвід. Необхідним є дослідження факторів психологічних та соціальних заміщень, а методи лікування постануть головним чином у сукупності профільованих бесід поряд із застосуванням підсилюючих засобів. Тут вступає у свої права сфера психологічної діагностики.

Обидві представлені установки можна позначити як *клінічні*, практичні, орієнтовані на діяльність особистості. Проте методи, що застосовуються у межах цих напрямів, репрезентують невелику частину галузей самої психології. Існує ряд інших областей, в яких психологія вирішує практичні проблеми. Це стосується таких сфер соціальної практики, як індустрія, школа, маркетинг, соціальні програми дослідження світового простору, діагностика тощо.

Задачі (цілі) психології

Психологія, як і інші науки, є результатом прояву людської допитливості і виникає із вікових бажань людства пояснити процеси, що відбуваються у Всесвіті, а також ті, що відбуваються в самій людині з метою **описати**, **пояснити**, **передбачити** і **контролювати** їх. У переліку цих завдань постає структура методологічного підходу до побудови системи психології системи завдань, які мають вирішувати психологи.

О п и с. Метою всіх точних наук є опис певних аспектів природного оточення. Психолог має ставитися до людини і тварини як до "свого" обраного спектра пізнання. Деякі науки, як, наприклад, анатомія, обмежують себе виключно об'єктивним описом предмета своєї уваги. Чим більше ми маємо справу зі своєрідністю психології, тим більше ми розуміємо, як важливо й важко дати **об'єктивний опис**. Більшість живих організмів є високоорганізованими, складними й важко зрозумілими системами, але ще складніше здійснювати неупереджений опис такого феномена, яким є людська поведінка. Слід розрізняти те, що дійсно **спостерігається** ("пацієнт тремтить — боїться й дивиться терапевту не прямо у вічі"), і те, **що з цього випливає** ("пацієнт має страх").

Для психологів старе прислів'я "Хто шукає, той знаходить" має гіркий присмак. Психолог має утримуватися від тенденції "бачити те, на що

очікуєш". Метод, який при цьому допомагає, має назву *методу "подвійної сліпої спроби"*, коли йдеться про створення багаторівневої експериментальної ситуації, що у кожній наступній процедурі "знімає" очікувані похибки попередньої процедури.

Пояснення. Як стверджував свого часу ***Холмс*** (1872), "є одноповерхові інтелектуали, двоповерхові й триповерхові інтелектуали зі скляним дахом". Усі збирачі фактів, які не йдуть далі цих фактів, є одноповерховими. Двоповерхові інтелектуали порівнюють, думають і генералізують, при цьому вони використовують напрацювання збирачів фактів, інтегруючи їх. Триповерхові люди створюють нові ідеї, мають творчий потенціал і в змозі робити передбачення; їхні кращі осяяння приходять зверху, крізь "скляний дах". Це твердження є досить показовим для сфери наукового пізнання, в тому числі психологічного.

Спостереження за поведінкою є джерелом **фактів** для психолога, але ці факти не мають цінності, якщо вони стоять ізольовано. Лише у тому випадку, коли вони вступають з іншими фактами у певні відношення, і через наслідки, які з цього походять, вони набувають значення й відповідності. Ненаукові твердження, як, наприклад: "молоко є рідина", "авто потребує бензину", "вода робить метал іржавим" стають науковими узагальненнями, як, наприклад: "об'єкти з протилежними полюсами взаємно притягуються"; "для горіння потрібен кисень"; "реакції, за якими настає зміцнення, вимагають частого повторення". Закономірності є узагальненнями вищого рівня, які в свою чергу є всеохоплюючими висловленнями про процеси або властивості, що мають місце у дійсності. Ці закономірності можуть отримувати статус **принципів**, якщо вони без винятку можуть бути виявлені й на більш широкій площині.

Природодослідник, проте, має зробити ще один крок уперед і подати свої принципи в логічному озброєнні та підпорядкуванні, відповідно до яких спостережувані факти і відповідні принципи вступають у взаємовідношення. Такі систематизовані висловлювання про відношення фактів і принципів називають **теорією**. Перевага тієї чи іншої теорії виявляється: 1) в її здатності пояснювати знайомі факти й відношення між заздалегідь невідомими концептами, виявленими спостереженням; 2) в її спроможності бути застосованою для висунення специфічних гіпотез, які у подальших дослідженнях будуть перевірені.

Також слід пам'ятати, що коли факти протягом певного часу надходять у пізнання незмінними, слід на грунті нових спостережень видозмінити або ж зовсім відкинути теорію, що застосовувалася для їх пояснення. У таких випадках намагаються сформулювати **нову теорію**, яка містить всі знайомі відповідні (релевантні) факти і дає можливість їх нового, більш повного пояснення.

Функція пояснення передбачає застосування **класифікації** — пізнавального прийому, що полягає у знаходженні порядку в неор-

ганізованій множині фактів та можливих їх пояснень. Психологи застосовують два типи класифікацій: якісну та кількісну. Проте іноді досить складно помітити межу, що відокремлює кожний з цих типів класифікації від іншого.

Якісна класифікація постає пізнавальним прийомом, у межах якого окремо взяті феномени вміщуються на грунт певної якості, що посідає загальне місце разом з категоріями. Людей, зокрема, можна класифікувати за ознакою статі, за кольором волосся, за членством у певній політичній партії, за сімейним станом тощо. Досить часто членів одного класу можна в свою чергу поділити ще на окремі підгрупи. Якщо ми класифікуємо людей на сліпих та зрячих, то зрячих можна також поділити на людей з нормальним зором і дальтоніків.

Головною рисою якісної класифікації є те, що класи або категорії у взаємному відношенні не перебувають у якійсь математичній (кількісній) залежності. Первинною є якісна класифікація як процес, у якому окремі категорії підпорядковуються іншим — більш загальним — і внаслідок цього отримують відповідні риси.

Кількісна класифікація є пізнавальним прийомом, за яким категорії визначаються на основі різних вимірюваних властивостей, таких як величина, вага або, наприклад, музичні здібності. Ми всі маємо *щось* від тих чи інших властивостей, але деякі люди мають їх більше, ніж інші. Особистості або члени певної групи можуть у зв'язку з цим бути розподілені у відповідності до того, якою мірою наділені вони певними властивостями. Категорії при цьому виконуватимуть роль позначень, відношення між якими математично обумовлені та визначені. Так, категорія "висока жінка" обумовлюється рисою зросту (вище від 1,75 м).

Заповітною мрією психолога є те, щоб усі класифікації привести до розряду кількісних, хоча це є практично нездійсненним. Тому кількісним категоріям надається перевага настільки, наскільки це можливо у сподіванні про те, що поведінкова інформація та поведінка загалом краще можуть бути передбачувані за умови, якщо будуть виражені "числовим чином".

Передбачення. У стародавні часи оракули й мудреці посідали почесне місце в суспільстві, оскільки їм приписувалися надприродні здатності, зокрема передбачувати майбутнє. В наш час людина має можливості передбачення на основі наукових уявлень про закономірності перебігу тих чи інших явищ. Тепер на наукових засадах досить точно можна передбачити тривалість життя різних груп людей. Часто впевненість у такій спроможності базується далеко не на розумінні життєвого циклу, а на відношеннях і залежностях, що спостерігаються ззовні, на свого роду статистичній залежності фактів.

Видатні відкриття в науці відбуваються лише у тому випадку, коли добре

розуміється відношення між причиною та дією (наслідком), таким чином можна передбачити те, що в минулому не було відомим.

Психологічною гіпотезою є переконання, що певна реакція (*Rx*) пов'язана з іншою реакцією (*Ry*), що була пов'язана з ще більш раннім подразненням (*S*). Вважається, що ця формула може слугувати засадою, засобом, завдяки яким на підставі інформації про *S* та *Ry* вдасться передбачити зміст *Rx*.

Контроль. Дослідник не завжди задовольняється тільки описом, розумінням і навіть передбаченням. Адже є можливість здійснювати вплив та обумовлювати змінювання, тобто є можливість **контролювати**.

Здатність контролювати поведінку дає психологові найкращу змогу перевірити, чи правильно він розуміє цю поведінку та закономірності її перебігу. Встановлено, що успіх у професії, а також задоволення працею тісно пов'язані зі здібностями, інтересами та іншими людськими властивостями. Підставою такого знання є, наприклад, власне дослідження професійного діяння, а з іншого боку — твердження на підставі біографічних інтерв'ю і психологічних тестів. Відповідно з досить високою часткою впевненості можна передбачити схильність до професії, в якій піддослідний матиме успіх і отримуватиме радість.

Впливати на здібності, здатності й повсдінку людини, маніпулювати ними — все це потребує нових можливостей, соціального статусу та умов праці, що сьогодні досить переконливо й ефективно демонструють психотерапія та окремі сфери психологічного консультування.

К.Роджерс достеменно встановив, що у випадку, коли можна на грунті певних умов передбачити поведінку, можна й також передбачити, що, кваліфікуючи той чи інший тип поведінки, ми спроможні встановити й умови, які її викликали. А тому допустимою, можливою є "зворотна маніпуляція". Але тут постає актуальність **етичної проблеми** у діяльності психолога, яку приносить з собою ідея "ефективного контролю"

Ця проблема вважається сьогодні амбівалентною і у професійному, і у загальноморальному сенсі. Хоча зовнішній контроль за поведінкою індивіда має смисл, аби спрямовувати цю поведінку до блага чи зла, проте найважливіше завдання психології полягає в тому, щоб по можливості звільнити особу від цього зовнішнього контролю. Психологічна теорія і практика мають бути зорієнтовані на те, щоби пробудити в особистості "внутрішній контроль" або здатність до самоконтролю. Тільки за цих умов людина зможе вирватись із залежності та розірвати почуття несуттєвості власного існування, стати вільним творцем свого буття.

Соціальне значення психологічного дослідження

Науку іноді розглядають як елегантну гру, яка за старанно вигаданими правилами має бути розіграна. Гра дає її учасникам певну "інтелектуальну напругу", а глядачам — захоплення, оскільки майже містичними шляхами відкриваються нові й нові речі. З цього погляду психологія є безумовним джерелом насолоди для духу, допитливого щодо первинних джерел поведінки. З іншого боку, ця насолода перебуває під впливом дуже серйозного матеріалу, що здатен суттєво впливати на людське життя. Невипадково психологічне знання сьогодні сприймається як серйозний аргумент у побудові стратегій та засобів соціального макровпливу, що плідно використовується керівними колами ряду держав світу. Йдеться про психологічну аргументацію у вирішенні расових проблем, проблем освіти, культури тощо.

Психологічний контроль за поведінкою людини може мати гуманістично зорієнтовану мету, а може бути спрямований на пригнічення активності людини. Якщо вважати, що кінцевою метою психології є контроль за поведінкою людини, який завжди приводить до втручання і певних змін, то він може й певним чином викривати уявлення про природу людини. А саме цього й слід уникати психологічній науці.

Уявлення про психічну природу людини

Різна постановка питань потребує розвитку різних методів дослідження, а також його стратегій, що приводять до різних позицій щодо тлумачення психічної природи людини.

Психологічна система є інструментом продовження наукового пізнання, орієнтацією в тому, що є важливим і реальним. Психологічна система вказує, що і як слід досліджувати. У зв'язку з цим психологічна система (або модель), до якої вдається дослідник, буде визначатися цілою низкою питань:

1) чи всі можливі організми чи тільки людину він досліджуватиме;

2) чи він вивчатиме тільки спостережувані поведінкові акти чи також психічні процеси, як, наприклад, думки й почуття;

3) чи цікавиться він перебігом психічних процесів (мислення, вирішення проблем), чи тільки їхніми результатами (успіх, неуспіх);

4) чи братиме він до уваги тільки об'єктивні дані, чи також суб'єктивні інтерпретанти власного досвіду;

5) чи розглядатиме він поведінку в найдрібніших функціональних частинах, чи як ціле, як інтегровану систему;

6) що братиме він за основу пізнання: минулі події життя індивіда чи сучасну ситуацію;

7) чи наполягатиме він на внутрішніх детермінантах поведінки особистості (мотиви, особливості характеру, фізіологічні процеси тощо), чи на зовнішніх детермінантах (стресори, нагороди тощо);

8) чи при теоретичному описові та поясненні поведінки він більше звертатиме уваги на точність і простоту, чи на складність і різноманітність;

9) чи підніматиме він дані, що виходять із теорії (тобто стверджуватиме дедуктивний підхід), чи центруватиме увагу на емпіричних даних, надаючи теорії допоміжну роль;

10) чи дослідження стосуватиметься чистого встановлення основоположень, чи враховуватиме воно цілі практичного застосування для вирішення соціальних та індивідуальних проблем.

Людська природа є складною та багаторівневою. Насамперед людина є біологічною істотою, фізіологічно дуже схожою з іншими істотами. Але водночас людина — істота соціальна, адже живе в суспільстві, створює свою культуру, різноманітні політично-економічні системи. Людина здатна до вирішення раціональних проблем, проте часто поводиться імпульсивно й ірраціонально. Людина використовує свою власне людську здатність — мову і абстрактне мислення, шукає шляхів, як зробити навколишній світ відповідним до її бажань та намірів і не просто пристосовуватися до нього, наперед даного. Щоб цю складність охопити й у відповідній картині утримати, використовують різноманітні відтінки, фарби, стилістичні засоби. З одного боку, психологія є природничою наукою, з іншого — наближається до соціальних наук. Розвиток людського організму розглядається від народження до смерті у постійних переходах і зв'язках. Психологія плюралістична, а тому допускає різні підходи до тлумачення природи людини. Тривалі спостереження дають підстави сподіватися, що такі різні спрямування цієї молодої науки зливаються в її єдиному міцному науковому ядрі.

Серед численних загальних перспектив вирішення загадок людської природи постають насамперед чотири: психодинамічна, біхевіористична, когнітивна і гуманістична моделі, які роблять спроби своєрідно представити, **що, як** треба досліджувати психології і **чому.**

Психодинамічна модель. Динамічний погляд у психології виходить із того, що загальнолюдські поведінкові форми походять від сильних внутрішніх спонук, тобто мотивації. У зв'язку з цим наші дії визначаються біологічними та соціальними потягами. При цьому не враховується

власне психологічний бік поведінки, тим паче він не розуміється як верховний, без якого біологічне й соціальне самі по собі не діють. Конфлікти, напруження, відчуття вини, страх і фрустрації постачають енергію для людської поведінки, як вугілля постачає енергію для парових машин. Спостережувана, зовнішня поведінка пояснюється внутрішніми силами, або енергією. Теорії, що роблять наголос на тій або іншій формі мотивації, принципово належать до динамічного напряму.

Психодинамічна модель базується на теорії ***З.Фрейда***. Центральний погляд цієї теорії полягає в тому, що біологічні потяги та природжені інстинкти визначають людську поведінку в сенсі самозбереження; у зв'язку з цим людина перебуває під сильним впливом сексуальних та агресивних імпульсів. Суспільство протиставляє себе відкритому впливу таких імпульсів, відтак навіть немовля вже охоплюється протилежними потягами.

Ці вроджені потяги і протилежне їм батьківське виховання вступають у протидію. Ми перемагаємо цей конфлікт, якщо ставимо його під раціональний контроль. Поведінка, яка на перший погляд здається безсмисленою, нелогічною, насправді є симптомом несвідомих мотивів. За цією психодинамічною моделлю, людина повністю визначається спадковістю і ранніми переживаннями. Людина від природи "зла". Оскільки на неї впливають суспільний контроль і психотерапія, які відкривають несвідоме, з цього випливають песимістичні очікування майбутнього: розвиток людини постає таким, що визначається фатальним насильством і силою страждальних потягів.

Біхевіористична модель. Якщо психодинамічна модель нагадує парову машину, то біхевіористична схожа на роботу конвеєра. Для прихильників біхевіоризму мають значення такі психічні феномени, як активність, зрілі події (вчинки), процеси, які можна вирахувати та "інвентаризувати". Вони шукають дані, які об'єктивно спостерігаються та дають специфічні й точні реакції на подразнення; їх можна точно виміряти і поставити одне до одного у прості відношення. Згідно з біхевіористичним поглядом, основоположення реальності мають місце лише в об'єктивному, матеріальному світлі фізичних процесів.

Біхевіоризм його прихильники шукають в уже відомих залежностях між специфічними реакціями та умовами навколишнього світу; вони бачать мало сенсу в тому, щоб розкрити первинні причини, які лежать усередині особистості, якщо ці внутрішні процеси не можуть бути поставлені у зв'язок із зовнішнім світом. Деякі біхевіористи навіть стверджують, що відкриття внутрішніх процесів було б лише грою психологів, які не можуть ні пізнати факти поведінки, ні дізнатись, як людина до них приходить. Якщо поведінка, а не внутрішня природа особистості, є вихідним пунктом психології, то мають бути пояснені саме **зовнішні поведінкові феномени**.

Певною мірою всі психологи визнають важливість відстежування поведінки, яку можна об'єктивно спостерігати. Але найрадикальніші біхевіо-

ристи відкидають при цьому будь-яке існування мотивів, думок, проявів особистості, уявлень про цінності та когнітивні процеси.

Взагалі прийнято вважати, що внутрішній стан є чисто похідним продуктом, що людські дії продукуються подіями навколишнього світу і контролюються наслідками, які є результатами дії зовнішнього світу. Ця позиція визначається як S-R-теорія (теорія стимулу та реакції). Ми утримуємо за допомогою поведінки те, що є приємним, і відкидаємо те, що має неприємні наслідки.

Біхевіористи висувають перед психологією, на їхню думку, чисто наукові вимоги, тобто наявність "твердих" кількісних даних, що мають безумовну перевагу перед "м'якими" якісними характеристиками. "Тверді" дані визначаються звичайно як ті, що контролюються в лабораторних експериментах за допомогою відповідної апаратури, яка визначає подразник і реєструє реакцію. Біхевіористи наполягають на точних визначеннях, потребують особливого словника і створюють суворі стандарти для дослідження емпіричних явищ. Родоначальниками біхевіоризму в сучасній психології визнано ***Дж.Вотсона*** і ***Б.Скіннера***.

Когнітивна модель. Представники когнітивної психології виходять із того, що природа людини є дещо ширшою, ніж зовнішньо виражені поведінкові реакції. Такі духовні процеси, як **увага, думка, спогади, планування, очікування, бажання, фантазії, свідомість,** виступають матеріалом для когнітивної психології. На противагу біхевіористам для когнітивістів **свідомість** є центральною активністю і центральним пізнавальним феноменом. Як наголошував ***К.Ясперс*** у 1963 р., людина не тільки існує, але й вона знає про те, що існує. Сприймання та інтерпретації зумовлюють те, як людина об'єктивно сприймає навколишній світ. Такими проблемами ще раніше грунтовно цікавилися ***В.Вундт*** і ***Е.Тітченер***. "Нова" психологія кінця XIX ст. була "інтроспективною" Головним її інтересом виступало дослідження свідомості, на якій грунтується активна поведінка.

Когнітивна модель розглядає людину як продуцента інформації, а не тільки як чистого реєстратора і посередника стосовно інформації із зовнішнього світу. Тут насамперед постає питання: як людина оволодіває інформацією про фізичний світ, що робить для неї можливим знайти смисл у власному сприйманні, а поведінку зробити цілеспрямованою.

Наступна таблиця більш наочно репрезентує дві моделі уявлення про людську природу — біхевіористичну й когнітивну.

Поняття **феноменології** показує певне спрямування всередині когнітивних утворень, у зв'язку з чим неповторність особистісного досвіду виступає на перший план. Наприклад, феноменологів цікавило, як змінюється особистісна картина світу з віком, сумним настроєм, коханням або небезпекою. Якщо досліджувати багатство людської природи, твердили вони, то не слід спрямовувати аналіз на окремі аспекти досліджуваного

предмета, а, навпаки, розкривати сповнену смислу цілісність як комплекс динамічну систему. Деякі феноменологи намагалися зрозуміти, змінюються чуттєві враження під впливом ціннісних уявлень.

Структура моделі	Біхевіористична модель	Когнітивна модель
Предметом психологічного дослідження є	дії, акції	самопізнання
Людська поведінка є	передбачуваною	непередбачуваною
Люди є	перенасиченими інформацією	творцями інформації
Основоположення дійсності міститься в	об'єктивному, матеріальному світі	суб'єктивному світі, царстві особистісного досвіду
Кожний індивідуум	схожий на інших, визначається загальними закономірностями	є неповторністю
Опис людей можливий	в абсолютних поняттях	у відносних поняттях
Характери людей можна досліджувати	окремо, незалежно один від одного	тільки як ціле, як взаємопов'язану систему
Природа людини — це	актуальність, реальність, об'єктивна речовість існування	потенційність, динамічний процес становлення
Людину можна пізнати	природничим, логічним, емпіричним шляхом, повністю	тільки частково, не повністю

Англійський есеїст ***Вільям Газліттт*** у вислові "Ми сприймаємо приро не нашими очима, а нашим духом і нашим серцем" (1839) висловив су феноменологічної психології.

Для феноменології має найбільше значення, як окрема особистіс **сприймає ситуацію**, в той час як "об'єктивні" біхевіористи насампер цікавляться експериментуванням. І біхевіоризм стає безпомічним, щой він намагається перейти від пояснення поведінки тварин до людини.

Когнітивна модель у психології охоплює широке коло тем: від понят "установка" в соціальній психології у зв'язку з фрейдистським тлумаченн сну до висвітлення особистісних значущостей або процесів пам'яті. То

деякі видатні біхевіористично зорієнтовані дослідники протягом останніх років відмовляються від експериментальних досліджень поведінки пацюків чи голубів, а зосереджують свій інтерес, скажімо, на вивченні процесів-подій, що мають прояснити, як індивід інтеріоризує зовнішні подразники, як у зв'язку з цим плануються реакції. Когнітивна психологія, котра, зокрема, досліджує процеси пам'яті, мови або вирішення проблем, будує у зв'язку з цим своєрідний місток між біхевіористичною та індивідуалістичною орієнтацією феноменології. Вона "схоплює" при дослідженні світу досвіди окремих індивідів за допомогою суворих методів біхевіоризму.

Гуманістична модель. Є підстави позначити гуманізм як "третю силу" в психології, як альтернативу пасивно-детерміністичному погляду та біхевіористичній моделі. На основі феноменології гуманізм формує погляд, згідно з яким лише виключно актуальне переживання особистості справляє вплив на дійсність. Гуманізм менш за все є теорією дослідження, він постає орієнтацією на визначення предмета дослідження. Гуманізм розглядає природу людини як принципово добру, а не злу або нейтральну, вона в основі своїй активна, а не пасивна, передбачає ріст, удосконалення і перебудову навколишнього світу. Гуманістична психологія цікавиться розвитком людських потенціалів. Коротко кажучи, вона репрезентує становлення людини, висвітлює цілісність, неповторність індивіда, виявляє інтерес до поліпшення людської ситуації, поглиблення розуміння одиничного.

Піонерами цього руху у західноєвропейській психології були ***Абрагам Маслоу*** і ***Карл Роджерс***. Обидва розглядали людину як істоту, що прагне власного самоздійснення. Метою життя є перманентна еволюція, свідомий досвід радості, свідома участь у створенні нових форм буття. Такі цілі цілком протилежні неприкритому пристосуванню до вже готових, наперед-знайдених форм. Єдність психологічного дослідження стосується не окремих реакцій індивіда, а особистості як цілого у сукупності її взаємодій зі світом.

Флойд Метсон, екс-голова Американської асоціації гуманістичної психології, висловив цю позицію у формулі "Я не знаю більшого приниження людини, ніж розгляд її як об'єкт, що розчленовується на такі складові, як потяги, риси особистості, рефлекси та інші механістичні елементи" (1971). Гуманісти прагнуть відновити цілісність людини, втрачену біхевіоризмом, тобто **синтезувати** людину в її неповторній цілісності.

Роджерс є найвідомішим представником гуманістичної психології та одночасно засновником техніки психотерапії, "центрованої на клієнті" ("клієнтцентрована психотерапія"). У колі прихильників його часто називають "особою, яка дала змогу людям знову стати самими собою". На грунті непохитної віри в добру природу людини Роджерс виробив таке осердя своєї терапевтичної та педагогічної позиції: індивід, спираючись на власні можливості та необхідне сприяння, призначений самостійно вирішувати, який життєвий шлях буде для нього найкращим.

Через її очевидну простоту ця максима була обплутана прикрими контроверсіями, що з'являлися протягом усього творчого шляху її автора.

Але Роджерс вірив, що справжнє здійснення його ідей можливе тільки в певному середовищі, яке передбачає міжлюдську комунікацію, більш того — допомогу іншим людям. Сьогодні гуманістична модель, утілена в зміст і методи теоретичної та прикладної психології, вважається одним із найвпливовіших і найперспективніших напрямів психологічного знання й соціальної практики.

Отож презентація основних моделей уявлень про сутність психічної природи людини завершує Зімбардову побудову системи сучасної психологічної науки, в якій, поряд з тим, було показано місце **вчинку** як категорії, що займає суттєве місце серед вихідних категорій психічного зокрема і психологічних наукових систем загалом.

РОЗДІЛ 37

ПАРАЛОГІЗМИ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ ПСИХІКИ ТА ВИХІД ДО НОВОГО ПСИХОЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ

Озброюючись науковими методами, запозиченими з арсеналу інших наук, та створюючи власні, сцієнтистська психологія, проте, потрапляє у пізнавальну безвихідь. Дошукуючись вирішення своїх кардинальних проблем (саме світоглядного, філософського сенсу), вона опинилася у сфері паралогістського міркування. ***Анрі Бергсон*** показав це стосовно психофізіологічної проблеми, але загалом їх принаймні три. Сцієнтистськи спрямована психологія, нехтуючи філософськими засадами, опиняється на роздоріжжі у вирішенні цих проблем своїми методами. І починає відчувати, що треба повертатися до того, чим вона гребувала, бажаючи бути "психологією без будь-якої метафізики".

Як філософська, так і наукова психологія відшукують свій предмет у дослідженнях **природи психічного**. Для визначення її було детально сформульовано проблеми: **психофізичну** (психіка і світ), **психофізіологічну** (психіка та її речовий субстрат — мозок), **активності психічного** (проблема творчості, самопізнання та самотворення).

Дуже просто мислити границі психічного у просторових уявленнях, встановлювати межі, де закінчується людина, душа (внутрішній світ) і починається зовнішній світ як предметне її оточення. Контури тіла людини є очевидною підставою для такого розмежування. Тіло має постійні (зважаючи на фізичний ріст) обриси за будь-яких рухів, зміни положення тощо. Естетичний погляд відразу фіксує цю межу. Тіло може відчувати біль в усіх своїх частинах, але фізичного болю немає, коли виражаються зовнішні для людини предмети. У досвіді життя психічне оберігає себе, захищає свій простір. Психологи спеціально досліджували, як дитина оволодіває контурами свого тіла, як навчається локалізувати на ньому подразнення, що йдуть від зовнішнього світу, як регулює тілесні та психічні функції, щоб вносити потрібні зміни в довкілля, робити його відповідним до своїх потреб. Як предмет психології людина визначається антропологічною єдністю душі й тіла: душа при цьому тлумачиться у тілесних поняттях, а тіло — у душевних (зокрема, при характеристиках міміки й пантоміміки).

Але постає питання: а що ж таке людина, світ? Хіба світ зовнішній не є водночас і світом внутрішнім? Обрій та далекі зірки, не кажучи про предмети близькі, є образами, що постають у душі, психіці. Світ — це образ, створений людиною, і в образ цей входить і сама людина. Вона стає центром образу Всесвіту — своєрідний перетин осей координат. Моє тіло є також моїм образом, вміщеним серед інших образів. Як можна розділяти в образі те, що є моїм і не моїм, що належить до зовнішнього світу? Разом із тим є підстава розділити єдиний образ на два — тіло людини і зовнішній світ.

Тоді виступає гносеологічна проблема, що має своє осердя в можливості різних рівнів психічного своєрідно відображати зовнішній світ. На перший погляд, відчуття і сприймання дають адекватний образ світу. Але досвід показує, що цей образ змінюється залежно від стану самих органів чуття, організму, його психіки в цілому. Абстрактне мислення, піднімаючись до категоріального осягнення світу, втрачає невичерпне багатство його кольорів. Мислення не може схопити цілісності життя, воно "кінематографічне" (***А.Бергсон***), воно змертвлює, щоб пізнати. Критерій істини не може існувати в межах пізнавальних здатностей людини. Він має виходити за ці межі, тобто за межі психіки як індивідуального надбання, щоб далі прямувати до родового, вселюдського, Божого.

У визначенні меж психічного, тобто предмета психології, відбувається певна пульсація. Психічне зводиться до якоїсь абстрактної ідеальної точки, відтак саме тіло людини виноситься за межі психічного і навіть протиставляється йому або ж психічне як образ розширюється до меж зовнішнього світу, куди тільки сягають зір та думка. У цих систолі й діастолі відбувається пошук природи психічного, його закономірностей, етапів загального розвитку, індивідуальних особливостей тощо.

Аби поставити цю проблему більш спеціально, вчені дошукуються відносин не між психікою і фізичним світом у цілому, а між психікою і час-

тиною цього світу, речовим субстратом суб'єктивності — мозком. Останній береться найбільше в його функціональних, а також морфологічних рисах, які переходять одна в одну. Виникає психофізіологічна проблема, а більш загально — відношення духу й матерії.

Психіка й мозок

Унаслідок виходу психології за межі філософії, спроб подолати психофізіологічну проблему поза філософськими поняттями "субстанція", "атрибут", "модус" (як це було, зокрема, у філософії ***Спінози***), психологи збагнули, що психофізіологічна проблема "зависла в повітрі", що тілесне й душевне у своїй специфіці не мають нічого спільного між собою: тілесне визначається у просторі та часі, душевне — тільки в часі. Відомі вирішення цієї проблеми — **паралелізм**, **взаємодія**, **епіфеноменалізм**, зрештою, виявляються такими, що зводяться одне до одного і за межі ідеї паралелізму вийти не можуть.

Взаємодія можлива між структурами незалежними. Епіфеноменалізм — відвертий паралелізм, який показує, що тілесне є провідним, а психічне (душевне) прямує за ним, що буває з тінню предмета, який рухається. Тінь не впливає на швидкість руху, адже вона виражає той же рух, що є властивим предмету. ***Б. Ердман*** присвятив цій проблемі узагальнюючу працю, хоча майже всі визначні психологи XIX і XX століть вважали за честь торкнутися даного питання.

Психофізіологічна проблема має ще одну наукову специфікацію, постаючи в **ідеї локалізації психічних функцій у мозку**. Хоч ця проблема є вічною для людського пізнання, але наука з запалом, озброєна досконалою технікою (не забудьмо, що це час техніцизму, сцієнтизму), почала її штурм. Було висунуто концепцію еквіпотенційності мозку: усі його ділянки, частини, структури рівною мірою беруть участь у функціонуванні психічного.

Здійснювали екстирпацію будь-якої частини мозку (зокрема у птахів), і психіка при цьому поступово деградувала. Все начебто залежить від кількості мозку, яка залишилася непошкодженою. Було також висунуто концепцію вузького локалізаціонізму, згідно з якою певні, чітко обмежені ділянки мозку відповідають за функції суб'єктивно психічного. Такі протилежні концепції було інтегровано в **теорію функціональних органів мозку**. Ці органи з'являються (зокрема як умовні рефлекси) в певних ситуаціях і зникають за певних обставин. Наука намагалася функціонально об'єднати мозок і психіку.

Та чи не буде це обмеженням простору тілесного? Тільки мозок? А інші частини тіла? Вони живуть, є складовими людини. Вона їх береже, плекає,

догоджає їм. Пов'язувати психічну діяльність тільки з нервовою системою — однобічна й безнадійна справа! Незнання — не аргумент. Було додано ще й **теорію ізоморфізму** — про цілковиту відповідність змін у мозку та психіці, але справа ніяк не просунулась уперед.

Якщо повернутися до предмета філософської психології, тілесний атрибут і "мислительний" (душа) отримують свою єдину базу — **субстанціальні відношення**. Тоді й **функціональні відношення** набудуть нового ідейного підкріплення. Цей **функціоналізм** отримує статус, або форму життєвої активності, творчого самовизначення психічного.

Активність психічного: проблема творчості й самотворення

В останній чверті XIX і у XX столітті на проблему творчості було звернуто серйозну увагу. В якості предмета дослідження постала **людська індивідуальність, творча особистість**, з усіма її типовими якостями. Прагнення до неповторного особистісного пізнання виявляє описова психологія, що звернулася до життєвого, а згодом і творчого шляхів особистості. Науковий підхід вимагає чіткого аналізу компонентів — інтуїції, фантазії, мислення, натхнення, але тут у визначенні їхніх механізмів психологія зайшла в глибокі паралогізми наукового порядку. Специфіку компонентів творчого процесу можна було визначити тільки в їхньому взаємному, діалектичному переході. Творчість "знічев'я" — науково незрозуміла. Посилатися на вихідні засади компонентів досвіду та їхнє перекомбінування — означає не пояснювати зовсім. Залишається за сімома замками вирішення проблеми появи нового, оскільки компоненти ще не визначають таку можливість.

Творчість незрозуміла на підставі визначення компонентів, як і у процесуальному плані. Можна встановити безліч етапів творчого процесу, як і можна довести, що їх узагалі немає.

Творчість як об'єктивація ідеалу виявляє новий паралогізм: будь-яка об'єктивація є деградацією ідеалу, світ творчих об'єктивацій — нижчий світ, творча перспектива — трагедія. Silentium — стратегія відповідної поведінки.

На основі того, що людина робить із себе, визначаються її статус у світі, її характер, її особистість. Характер є визначенням особистості, він показує її ставлення до світу, поведінку, найбільше — стратегію.

У переході з XIX до XX століття різні напрями психології завершували розгляд будь-яких своїх проблем питанням про **особистість** — своєрідний осередок усього психічного змісту. Поставала **ідея цілісності** — риси, яка буцімто найбільше визначає специфіку особистості. Не бачили того, що

цілісність існує на всіх рівнях життя і навіть є передумовою існування світу.

Справжня суперечність як прові дна риса особистості полягає в розве денні в ній зовнішнього (маски, пер они) і внутрішнього мотиву, який суто для особистості визначається як гід ність людини. Гідність передбачає роз ходження між внутрішнім і зовніш ім у поведінці, вчинках (як культура втримання тощо). Вона також передб чає ліквідацію розриву між суб'єктив ним і об'єктивним, набуття цілісност як прояву моральних якостей людини, а не як психолого-функціональної ці лісності, що властива і найнижчим ор ганізмам, і навіть неживій природі. Тому особистість визначається в рам ках "психології цілі" як така, що має **маску** (persona) та мотив — **гідність**, **характер** як стратегію поведінки. Зрештою — **неповторність учинку**! Але тоді науковість психології стікає між пальцями на землю.

Неповторність несумісна з баналь ною закономірністю. Остання сама се бе створює, і в цьому **самотворен** ні особистість убачає свою найвищу гідність. Наукові спекуляції довкола проблеми особистості, властиві психо логії XX століття, лише затьмарюють ть суть справи, хоча сама психологія цього періоду вважає цю проблему вихідною, провідною і завершальною. Те, що могло залишатися плідним д ля подальших досліджень, було зумов лено моментом протилежності зовн ішнього і внутрішнього у психіці та спробою їх поєднання.

Психологія з її принципом індиві дуалізації заходить у безвихідь. Адже наука, за висловом ***В.Ешбі***, вимага є передбачуваної повторюваності і в цьому бачить основу пошуку законом ірності. Здійснюється великий поворот у психологічному мисленні. Психіку розуміють не як ціль, а як **засіб** — на ступне визначення вчинкової дії. Наука з полегшенням зітхає. Психіка включається в контекст взаємозалеж ностей у світі, стає функціонально зна чущою, підпорядковується світовому устрою і разом з тим втрачає свою самодостатність. Вище підпорядкову ється нижчому. Саме психічне таким чином нехтується, адже воно виходить за межі предмета психології. До цьо го дійде XX століття. Поки що наук ова увага звертається на те, що робить жива істота, організм. Найбільш зна чним кваліфікується те, що виявлено зовні. Це насамперед **рух**, його меха нізм — рефлекс, смисл цього руху — адаптація організму до середовища.

Ідея руху розглядалася і в старод авній психології (зокрема в атомістів), але тільки в XIX столітті на рух зве ернули особливу увагу як на базу, що формує всю психіку, суб'єкт, свідом ність. Зрештою, тільки рух забезпечує життєдіяльність. Сама життєдіяль ність є рухом. Це — активність психічного, його самодостатність, і до го руху все має бути зведене. Він є вия вом внутрішніх процессів — і таким повним, що ними з наукових позицій можна нехтувати (біхевіоризм, реф лексологія). Поки що мова йде про психічне ускладнення руху.

Найбільше й найцікавіше, що зр обила наукова психологія, — це роз криття рухів як таких, що виражають ть людські почуття, суб'єктивність у цілому. ***Дарвін*** започаткував тут сер йозну роботу. Її продовжили, зокрема, ***Дюшен***, ***Сікорський***, побачивши в ру хах величні феномени фізіогноміки, а в останній — "розкриту книгу" психо логічного буття особистості.

У розвиток ідеї руху доклали зуси ль ***Г.Спенсер*** та ***І.Сєченов***. Їхня нау-

кова прямолінійність виразилася в намаганні побудувати систему психології на принципі руху. Насамперед вони вказали на природний механізм, що уможливлює рух. Це **рефлекс** — здобуток XVII століття. XVIII століття не виявило великої зацікавленості до цього механізму. XIX століття вхопилося за нього, як за рятівний круг. Так постала сцієнтистська **рефлекторна теорія психічного**.

Механізм рефлексу було розчленовано на компоненти — чуттєвий, середній і руховий. Якщо запускається чуттєвий (відповідне подразнення), все далі відбувається з чіткою закономірністю, "фатальним чином" (І.Сєченов). Новий підхід починався з дослідів на жабах, декапутованих, аби голова не вносила будь-яких моментів довільності. Всі недовільні рухи було, отже, визначено як такі, що мають у своїй фізіологічній основі механізм рефлексу. Далі було зроблено ще один крок: встановлено, що довільні дії також можуть виконуватися за принципом рефлексу. Волю як психологічний феномен було усунено з науково-психологічної системи. Часто буває так, що заперечення волі або чого-небудь іншого в структурі психологічних знань так виснажує вченого, що він стає (і в даному випадку теж) волюнтаристом навиворіт.

Із трьох "класичних" компонентів психічного залишаються мислення і почуття. Мислення визначається як рефлекс з усіченим кінцем, а почуття — як рефлекс із посиленим кінцем. Проста й чітка психологічна система! Історія психології може запропонувати випадки, коли так чи інакше всі зафіксовані культурою та мовою психічні феномени були піддані нищівній критиці й заперечені принципово. Найпростіше це можна було зробити щодо волі. Наука шукає детермінованість і поки її не знайде, не заспокоїться. Спростування волі — перший науковий крок у психології. Разом із тим XIX століття, а за ним і значна частина XX, в історії цієї дисципліни проходять під знаком волюнтаризму, його ствердження або заперечення. Адже мова йде про вихід до дії, про дію, зокрема — про її засіб. Дія, сукупність дій становлять поведінку. Психологія стає поведінкознавством.

Постає велика культурологічна проблема. Якщо немає волі, а людина робить усе машиноподібно, то вона випадає зі сфери моральних відносин — і саме тому, що не може довільно робити вибір і самовизначатися. Людина звільняється від будь-якої відповідальності за свої вчинки. Полеміка ***Сєченова*** і ***Кавеліна*** була типовою на той час. Кавелін наполягав на визнанні свободи волі, щоб утримати в суспільстві засади моральності. Діти і тварини не несуть відповідальності, адже не можуть усвідомлювати наслідки своїх учинків. У запереченні волі психологія через головні ряди концепцій вступає у свій теперішній період, що визначається **принципом післядії**.

Так, це паралогізм. Є воля, і є необхідність. Вони лежать не в різних кишенях. Оскільки людина перебуває перед дією, вона реально відчуває феномен "вільної волі" і може вибирати так або інакше. Це не фікція, а факт, що переживається. Сама вільна воля є єдиним феноменом, який сприяє встановленню чіткої вчинкової визначеності. Людина сама себе визначає і дивиться вперед, у майбутнє. Вона створює підставу для вчинку, співвідносить ціль і засіб, і це співвіднесення є встановленням чіткої де-

терміністичної визначеності. Оскільки вона лише встановлюється, виступає феномен вільної волі. Оскільки все це вже встановлене і є послідовна ланка поведінки, ретроспективно вчинок виступає у своїй бездоганній детермінованості. Бо він сам її створив. Оскільки ця детермінованість тільки створюється, феномен вільної волі з необхідністю свідчить про те, що повна підстава для дії ще не з'явилася, а йде боротьба між тим, що є ціллю, і тим, що є засобом. Щойно між ними встановлюються реальні робочі відношення. визначаються стратегія поведінки, її характер. Але і в самій стратегії є завжди момент вільної волі, адже вчинок — це поступ у непередбачуване, і воно існує з самого початку і до самого кінця як учинку, так і безконечної їх низки.

Можна, правда, показати, що людина, яка мислить свою поведінку суто науково, разом із тим може зберігати моральні якості вчинку. В даному разі сама мораль як феномен визначає характер учинку необхідним чином. Сєченов іде назустріч Кавеліну, останній іде назустріч Сєченову поза їхньою свідомістю дослідників. "Геніальний змах" сєченовської наукової думки дав ***І.П. Павлову*** можливість побудувати з урахуванням рефлекторного принципу поведінки нову систему психології. Засадничим поняттям тут уже виступав не рефлекс (як можна таке думати?), а **сигнал**, **сигналізація**! Динамічні метаморфози сигналів є основою, що визначає поведінку тварин і людей. Усі сторони психіки стають модифікацією сигналів, указують на їхні рівні. Є перша, друга сигнальні системи. Вони відбивають систему зовнішніх подразнень. У **співвідношенні сигнальних систем** постають особливості суто тваринного і суто людського реагування на світ.

Сигнали організуються у певний поведінковий стереотип, який за своєю суттю динамічний, адже він постійно змінюється залежно від умов середовища. Виступає, таким чином, **психологічна система**. Більш точно, це така система понять, яка здіймається і над психологією, і над фізіологією, — щось на зразок понять загальнонаукових, певною мірою кібернетичних. І вже ніяк поняття павловської наукової системи не є фізіологічними. Тут відкривається можливість для творчих перенесень, екстраполяцій з однієї галузі науки до іншої — саме на основі загальнонаукових понять. У 50-х роках XX століття термін "сигнал" вважався поняттям кібернетичним, і в цьому є сенс.

У 20-х роках на основі рефлекторного принципу було побудовано **теорію рефлексології**, що вийшла за межі і фізіології, і психології, хоча головним своїм науковим завданням рефлексологи вважали дослідження поведінки (аж до найвищих її — історичних — рівнів) за допомогою поняття сполучного рефлексу.

Все у світі є рефлекс, і все здійснюється рефлекторним чином. На рівні фізичному, хімічному, біохімічному, фізіологічному, психологічному, соціально-історичному — всюди панують рефлекси. Психологія як рефлексологія стає світоглядом (завзяті учні І.П.Павлова, до речі, вважали його вчення про умовний рефлекс також світоглядним).

Якщо психіка, таким чином, виступає як засіб пристосування організму до середовища, то можна побачити і в самому тілесному організмі усі механізми, які здійснюють таке пристосування. Внутрішній світ, саме

психічне стають зайвими. Ними нехтують, забороняють використовувати відповідні терміни. Мовляв, можна зовсім обійтися без свідомості і без усіх понять, що були засадничими для **інтроспективної психології**.

Далі — більше. Знехтування свідомістю, суб'єктом перетворює людину, індивіда на іграшку в руках природи, суспільства. В цьому випадку суб'єктивне не має цілі в самому собі. Воно служить тому, що виходить за межі його природи. Вся психіка набуває службової ролі. Вона здійснює пристосування організму до середовища — адаптацію.

З'являється **адаптивний принцип**, а разом з цим постає природничонаукова психологія. ***Г.Спенсер*** одним із перших указав (і досить грунтовно) на цей принцип. Психіка пристосовує організм до середовища, причому на рівні простого відображення, дзеркального, але, головним чином через антиципацію суб'єктивних подій в об'єктивному середовищі. Всі психічні здатності у зв'язку з цим розглядаються як дедалі досконаліші рівні антиципації. У цьому плані мислення більш досконале, ніж сприймання і пам'ять. Спенсер узагалі підпорядковує всю свою грандіозну психологічну систему простій гносеологічній меті: довести, що наша психіка побудована так, що вона не може адекватно відображати дійсність, і що сама дійсність виступає для людини як великс **Непізнаване**. Спенсер залишався філософом і вирішував філософські питання в тих дисциплінах, до яких він вдавався.

Адаптація є пристосуванням щодо впливу середовища і щодо спадковості, активним пристосуванням. Природа і сама здійснює пристосування, використовуючи можливості спадковості та змін самого організму. Так відбувається еволюція живого світу — від менш досконалих форм до більш досконалих. Тут є дві протилежні позиції: головне у розвиткові — **вплив середовища** (***І.Сєченов***), головне у розвиткові — **реалізація спадковості** (***Т.Рібо***). Мова йде про абсолютизацію одного з двох факторів. У ***Ч.Дарвіна*** вони мирно взаємодіють і не прагнуть пріоритетного місця.

Спенсерівська психологія без перебільшення визначала собою психологію XIX і XX століть, особливо у тих напрямах, які кваліфікують психіку як засіб дії. І не тільки Спенсер був пророком Непізнаваного, точніше — позитивізму, який підтримував відповідний статус науки. Не тільки позитивісти спиралися на Спенсера. Його ідея адаптації у психології заполонила природничо-наукову психологію XIX століття і сцієнтистську психологію першої половини XX століття. Тут провідну роль відігравали позиції ***В.Джемса*** і ***Ж.Піаже***. Принцип адаптації був дійсний і для кібернетичного напряму в психології (***В.Ешбі*** та ін.).

Психіка як засіб буде завжди цікавити психологів. Це певна позиція, архетип психологічної думки. Психіка водночас виступає як ціль і як засіб. Це стосується і людського індивіда, особистісного рівня психічного. Навіть буденні вияви особистості показують, що вона водночас виступає як догідлива служниця і як повелитель, як агресор і як жертва, як садист і як мазохіст тощо.

Так звана **функціональна психологія** синтетично виражала службовий смисл психічного в життєдіяльності організму. Школу функціоналізму було засновано в кінці XIX ст. ***В.Джемсом*** і ***Дж.Дьюї***. Значний внесок в її розробку було здійснено ***Д.Енджеллом***, ***Г.Карром*** і ***Е.Робінзоном***. Функ-

ціоналізм почав свій науковий поступ як протест проти структуралізму, елементаризму та молекулярного тлумачення самого предмета психології. Функціоналізм розглядав психічні процеси як функції в контексті теорії ***Ч.Дарвіна***. Процес пристосування організму до середовища був визначальним.

Процесу **модифікації поведінки** та **асоціаціям** було надано важливості, що згодом виявилося в інтересі до вивчення формування навичок, у побудові теорії навчання (***Лешлі***, ***Торндайк***). Це вплинуло на розвиток педагогічної та порівняльної психології. Функціональна психологія підготувала грунт для **біхевіоризму** та **ідей зумовлення**, а також для **гормічної психології** ***Мак-Даугалла***.

В 1939 році ідею функціоналізму (як єдність інтегративної активності мозку та організму) запропонував ***П.К.Анохін*** стосовно фізіології, психології, кібернетики. Принципові риси його **теорії функціональної системи** було визначено так: можна констатувати наявність системоорганізуючого фактора, який визначає утворення кооперативних відношень між компонентами системи, що містять функціонально корисний результат. Така кооперація стає можливою, якщо система перманентно обирає "ступені свободи" кожного системного компонента (мова може йти, наприклад, про синаптичну формацію нейрона). Таким чином, зворотна аферентація в результаті виробляє реорганізований ефект щодо кооперативних відношень між системою компонентів; певний специфічний ключ механізмів (внутрішня архітектоніка) не може збудувати для дослідника концептуальний міст від рівня інтеграції до рівня найтонших механізмів мозкової систематичної активності з молекулярним рівнем включно. Ці основоположні механізми функціональної системи забезпечують безперервну самоорганізацію і пластичну адаптацію щодо змін зовнішнього середовища. Було визначено такі ключові механізми функціональної системи: а) аферентний синтез; б) прийняття рішення; в) акцептор результатів дії; г) програма дії; д) результат дії; е) зворотна аферентація, яка містить усі параметри результату; є) порівняння реальних результатів з тими, які передбачувалися в акцепторі результатів дії. Теорія функціональної системи дає змогу вивчати й оцінювати складні процеси життєдіяльності цілого організму.

Теорія випереджаючого відображення дійсності — науковий підсумок, здійснений П.К.Анохіним з метою розкриття характеру життєвої активності організму. Зовнішні впливи на організм (А,Б,В,Г,Д і т.д.), систематично повторюючись протягом певного часу, викликають у протоплазмі живої істоти певний ряд хімічних реакцій (а, б, в, г, д). Протоплазма набуває можливості відображати в мікроінтервалах часу своїх хімічних реакцій послідовність подій зовнішнього світу, які за самою своєю природою розгортаються в макроінтервалах часу. Досить появи першого фактора (А), щоб привести в активний стан усю послідовність ланцюга хімічних реакцій. Швидкість хімічних реакцій протоплазми забезпечує випередження організмом розгортання послідовних, що багато разів повторюються, зовнішніх впливів. Анохін називає цю властивість живим універсальним і єдино можливим шляхом пристосування організму до зовнішнього світу. Вся історія тваринного світу показує вдосконалення цієї універсальної і

найстародавнішої закономірності, яку П.К.Анохін називає випереджаючим відображенням дійсності. Ряд впливів середовища набуває при цьому сигнального значення, а ланцюги послідовних хімічних реакцій, що утворилися на цій основі, постають як тимчасові зв'язки.

Центральна нервова система розглядається як субстрат високої спеціалізації, який розвивався у вигляді апарату максимального і найшвидшого випередження послідовних і повторюваних явищ зовнішнього світу. Безперечно те, що умовний рефлекс в його сигнальній функції тлумачиться як окремий випадок високоспеціалізованих форм випереджаючого відображення дійсності.

Розвиток головних принципів (компонентів) поступово приводить до виникнення ідеї зворотного зв'язку у різних її модифікаціях. Саме так підготовлюється четвертий рівень учинку — **післядія**.

Ця післядія виявляється в **ідеї руху**, який стає основою розвитку суб'єктивних установок; в **ідеї рефлексу**, коли, за вченням ***І.П.Павлова***, кінець одного рефлексу є початком наступного в адаптивних змінах організму відповідно до динаміки середовища. Тут і **ідея рівноваги** з середовищем (***І.П.Павлов***), **ідея гомеостазу** (***В.Кеннон***), **ідея "немовби"** ***О.Файнінгера***, що визначає поведінку людини фіктивними цілями, які самій людині здаються реальними.

Бібліографія

Аристотель. Об искусстве поэзии. Москва, 1908.

Основи психології: Підручник / За ред. *Роменця В.А., Киричука О.В.* Київ, 1995 (1-ше видання), 1996 (2-ге видання), 1997 (3-тє видання).

Роменець В.А. Аналіз творчого процесу // Філос. думка. 1972. №1.

Роменець В.А. Психологія творчості. Київ, 1971.

Роменец В.А. Жизнь и смерть в научном и религиозном истолковании. Киев, 1989.

Роменець В.А. Історія психології. Київ, 1978.

Роменець В.А. Історія психології стародавнього світу і середніх віків. Київ, 1983.

Роменець В.А. Історія психології епохи Відродження. Київ, 1988.

Роменець В.А. Історія психології XVII століття. Київ, 1990.

Роменець В.А. Історія психології епохи Просвітництва. Київ, 1993.

Роменець В.А. Історія психології XIX — початку XX століття. Київ, 1995.

Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. Москва, 1973.

Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. Москва, 1946.

Євген Петренко. Янгол. 1986 р.

КАНОНІЧНА ПСИХОЛОГІЯ – ПЕРЕХІД ВІД XX ДО XXI СТОЛІТТЯ У ПСИХОЛОГІЧНОМУ ДУМАННІ

РОЗДІЛ 38

СЦІЄНТИЗМ І ГУМАНІСТИЧНІ СПРЯМУВАННЯ ПСИХОЛОГІЇ. КАНОНІЧНА ПСИХОЛОГІЯ ЯК ЇХНІЙ ПІДСУМОК, СИНТЕЗ І ЗАПЕРЕЧЕННЯ

Основна суперечність у становленні всесвітньої історії психології у XX столітті полягає насамперед у зіткненні двох її спрямувань: **сціентизму** та **гуманізму**. Перше спрямування вбачає гідність психологічного дослідження в його **суворій науковості** на зразок природничих наук — зі з'ясуванням чітких закономірностей, які виражають неухильну повторюваність психічних подій, коли за тих чи інших умов постає лише така, а не інша послідовність дій, станів тощо. Сціентистська психологія має твердий грунт емпіричного досвіду, переконує об'єктивністю своїх даних і прямує до загального визнання своїх основних положень. Проте намагання уподібнити психологію природничим наукам призводить до втрати надзвичайно цінного змісту психічного життя людини — **принципу індивідуалізації**, неповторності його проявів. Постає напрям, протилежний сціентизму, який орієнтується саме на **неповторність** психічних феноменів та який не може бути вичерпаний суто науковим підходом.

Унікальність кожного психічного існування має бути врахована у психічному дослідженні. Разом із тим розширюється поняття науковості, яке не зводиться до повторюваності подій. Питання **унікального**, яке заперечує природну закономірність, має, проте, свої закономірності. Людина прагне до неповторного вияву своєї індивідуальності, адже це одне виправдовує її існування, надає йому смислу. Звідки ж береться ця неповторність? Не виключено, що вона є феноменом, що постає із перехрещення окремих закономірностей. Більше того, можна сказати, що прагнення до неповторного, унікального є провідною тенденцією (закономірністю) людського буття, завдяки чому може бути виправданий його смисл. Адже саме неповторність існування постає джерелом людського руху до буття досконалого. У цьому полягає смисл людського існування, а отже, й смисл **гуманістичної психології**. Цю останню ***Дільтей*** назвав **описовою — на відміну від пояснювальної**, яка шукає закономірності повторюваності наукового сенсу.

Тоді постає запитання: чи залишається описова психологія наукою, а якщо ні, то який її статус? Крім наукового пізнання, є також художнє, яке шукає саме унікальність і на цьому принципі фундується. Такі питання по-

стають у переддвір'ї гуманістичної психології. Для її виправдання можна сказати, що науковий рівень пізнання не є вищим рівнем. Ідея індивідуалізації як неповторного синтезу сукупності закономірностей має право на існування, оскільки реально існує сама індивідуальність, що дійсно відрізняється від такої ж іншої неповторності. У творчості це називається **оригінальністю**, зокрема у творчості науковій, художній, моральній тощо.

Проте гуманістична психологія, що постала як заперечення наукової, зокрема природничонаукової, почасти випустила базові, основні закономірності зі своєї уваги і не показала основного — **як** постає унікальне, заперечуючи загальне і всезагальне. Природничонаукова психологія і гуманістична виявились антитезами. Але при цьому гуманістична, втративши природничонаукові засади, відкинувши їх, сама виглядала однобічною. Ця її риса виявилася насамперед у таких її особливостях, які пов'язані з ідеєю **"бути самим собою".** Це стало предметом художнього зображення, зокрема, у творі ***Г.Ібсена*** *"Пер Гюнт"*.

Викриття індивідуалізму — "бути самим собою" — було викриттям усієї гуманістичної психології, критикою її методологічних засад, які залишились у полоні суб'єктивізму. Чого варта ідея "самоактуалізації" з її багатьма похідними (зокрема, "самовизначення", "самоздійснення" і т.п.). Психологія ***К.Роджерса*** як провідного представника гуманістичного спрямування не помічає того, що пропонує світові суб'єктивізм, наполягаючи на цінності неповторної суб'єктивності. Але ця остання може бути як творчою, так і нетворчою, як моральною, так і злочинною. Тоді психологія "самоактуалізації", "самореалізації" заперечує сама себе.

Спроби істориків психології показати "вищий" ступінь історичного руху психологічного знання засвідчили, що "самопсихологія" заходить у глухий кут суб'єктивізму, і тому постає нагальна потреба здолати "гуманізм" психології XX століття, заперечити саму гуманістичну психологію, знайшовши в її розколотості істинну сутність. Мова йде про те, щоб показати індивідуалізовану неповторність як таку, що є єдиним інструментом осягнення всезагальності буття.

Індивідуалізація не є остаточною метою, а лише шляхом, "золотим шляхом", єдино істотним шляхом осягнення всезалежності суті людини. А **це всезагальне** є феноменом буттєвого смислу. Люди постають як високоспоріднені сили, тому що мають велику екзистенційну базу свого буття, вони споріднені цим буттям, а індивідуальні намагання є лише шляхом, що приводить до всезагального. Так настає кінець гуманістичної психології. Вона розкриває свою обмеженість. І те нове, що йде назустріч, є ідея **психологічного каналу**, яка приводить до необхідності визначити засади індивідуалізованого як загальнобазові. Саме це мали на увазі ***Шіллер*** та ***Бетховен***, коли створювали слова і музику *"Оди до радості"*.

Унікальність людини є засіб розкриття загального людського багатства, загальної людської долі, а саме така ідея дозволить людям здійснити так палко бажане єднання. Натомість історія дає здебільшого уроки ненависті, знищення собі подібних. Насправді, не може бути більшої радості для лю-

дини, коли вона відчуває свою спільність з іншими, щоби знайти в єдності існування опору і смисл свого буття. В усвідомленні цієї єдності постають засади психології, що заперечує психологію гуманістичну з її суб'єктивізмом і взаємною ненавистю, такої психології, яка через індивідуалізм, неповторність дає людині можливість рухатися до всезагального, відчути безконечне духовне багатство, в якому взаємодіють і взаємозбагачуються всі індивідуальності. Це **психологія канонічна**; вона здолала однобічність попередніх психологій і вказала на **синтез індивідуального і всезагального**. Психологія Мюнхгаузена, що сам себе піднімає за волосся, замінилася вчинками героїв "*Оди до радості*", духовна піднесеність яких є разом з тим безконечною заглибленістю у буття.

У достатньо зрілому віці людина прагне певної **завершеності** у своїх думках, особливо коли вона виступає теоретиком своєї галузі знання. Завершеність є свідченням **повноти** здійснення творчих задумів, реалізації життєвих планів. Психологу властиві ці загальнолюдські слабини. Оскільки життя навіть зрілої людини все ж залишається невичерпаним, нереалізованим, вона прагне досягти певної завершеності у творчому процесі, виготовляючи **досконалий** предмет.

Для психолога таким предметом є створення певної **системи психології**. Це передбачає винайдення логічного вузла — осередку мислення, розгортання якого приведе до перебудови системи психологічних знань, а віднайдення певної послідовності систем стане вже історією психології. Чи є ця історія поступальним рухом, чи вона лише показує багатобічність і різноманітність однакових за цінністю позицій-концепцій? Це питання не просто цікаве, а принципово вагоме.

Що таке історія психології? Чи це рух знання від недосконалості до досконалості, чи це одчайдушний плюралізм поглядів і підходів у тлумаченні найскладнішого предмета у світі — людської психіки? Відповісти на це запитання важко, а мабуть, і безнадійно — у межах самої психології. Тому психолог має вийти за рамки своєї дисципліни, включити її в більш загальну сферу ідеологічних композицій, а потім здійснити інтервенцію в саму психологію, надавши їй статусу аксіологічної дисципліни.

Таким чином, відбувається рух за принципом **кільця** (повернення до вихідних позицій) або **спіралі** (повернення, але разом із тим певне збагачення принципами і фактичним матеріалом.).

Нова, більш вагома за значенням і фактами система породжує необхідність нової позиції бачення всієї дисципліни (в теоретичному та історичному аспектах), а це означає повернення до вихідного пункту психологічного мислення — до нового тлумачення самого логічного **осередку психологічної системи.** Ці два поняття говорять про єдиний предмет психологічного міркування, який розгортається, визначається у своїй стадійності. Система — це **дуб,** який породжує **жолудь,** а цей останній не має іншого **буттєвого** призначення, як вирости у розлоге міцне дерево. Так здійснюється коловерть природи, і так здійснюється коловерть мислительного (теоретичного) і реального (практичного) осягнення світу, зокрема

світу людської психіки. Тут слід спеціально зупинитися на питанні про вихід психології за свої межі — до кореляції з іншими предметами, дисциплінами, науками, завдяки чому вона збагачується за змістом та консолідується як психологічна система.

Тоді постає низка запитань. Чи є психологія певною інтелектуальною системою? Чи може вона бути не системою, а вільною імпровізацією вражень про людську психіку? А зрештою, чи не є певні пошуки у психології спробою побудувати таку систему, щоби потім осягти ту істину, що системність накладається на знання, як обруч на діжу, щоб вона не розсохлася, але була б закритою для будь-яких нових осягнень?

Відповідь на всі ці запитання може бути тільки двоїстою. Психологія є системою знань і водночас не є такою системою, і саме тому вона має можливість поступального руху як своєрідна дисципліна. Діжа з обручами розширюється від фактів, вони розсипаються навколо діжі та далеко від неї, але згодом іноді хочуть повернутися до своєї оселі, яка стала більш міцною та просторою, ніж раніше.

Те, що виступає у прощілинах (а також зв'язках) між руйнуванням і побудовою психологічної системи, між **систолою і діастолою** психологічного знання, і є певний **канон** — рушійна сила цього знання, архітектор системи та її руйнівник.

Сам канон є **посейбічним** і **потойбічним** (трансцендентальним) стосовно усвідомлюваного знання. Той факт, що ми знаємо про певну недосконаліть знання і тому рухаємось далі до істинного знання, свідчить про наявність канону. Але тільки за умови усвідомлення повноцінності чи неповноцінності знання, поведінки, оцінювання як такого ми здатні осягти, що в нас перебуває саме цей канон. І він має неодмінно входити в логічний осередок психологічного знання, розкривати і конституювати його до рівня системи, а потім (у певному розчаруванні) долати цю систему як таку, що не відповідає вимогам цього канону.

Канон є не тільки ідеалізованою схемою психологічного знання, він світиться у пошуках, у відкиданні неістинного, у ствердженні самого руху знання, у заміщенні його реальними формами. Він безперечно входить в логічний осередок психологічної системи, в саму систему та зумовлює той вигук "еврика", який свідчить про творчу знахідку. Отже, **канон** не є якоюсь метафізичною, потойбічною сутністю, це — рушійна сила та взірець психологічного знання, яке розгортається на грунті **вчинкового осередку** психологічної системи. **Вчинок є каноном психологічного знання**, адже у самому вчинку, у самому вчинковому осередку перебуває канон.

Вихідним завданням психолога має бути **усвідомлення ідеї вчинку** як осередку психологічної системи. Цю ідею слід розглядати спочатку в межах осередку, а далі, наповнивши його дедалі конкретнішим змістом, перетворювати цей осередок у психологічну систему. Те, що саме поняття вчинку стало визначальним для теорій психологічних систем, є результатом історичного поступу психології.

Узагалі ідея вчинкового осередку в тій чи іншій формі була присутня в

усіх попередніх спрямуваннях психології (як дія, рефлекс, асоціації, гештальт тощо). Справа лише полягає в тім, щоб зрозуміти його у повноті, вичерпності його значення як осередку, а далі — головного предмета психологічних міркувань та остаточної цілі психологічного дослідження. З'ясувати, які вчинки за формою і змістом здійснює людина, — це сказати про неї найістотніше.

Вчинковий осередок психологічної системи доцільно розглядати через ряд концентричних кіл, які поступово збільшуються у своєму змістовому обсязі. Мова має йти не лише про вчинковий **акт,** а й про його **ідеологічне** забезпечення, тобто змістове осереддя. Ідеологія вчинку визначає характер його здійснення, моральність або аморальність цього здійснення, напругу перетворення психіки, яка у своїй вищій формі включає **переображення.**

Отже, вчинковий осередок складається у своїй найзагальнішій формі із: 1) вчинкової дії; 2) ідеологічного спонукання; 3) переображення об'єкта вчинку; 4) вчинкового смисложиттєвого настановлення, яке стає покликом до 5) реалізації у перманентній вчинковій дії.

Цикл завершується розгортанням вчинкового осередку і поверненням його до самого себе. Це повернення не є тавтологічним збігом з вихідним станом, а передбачає нарощування енергії, що спрямовується до більш змістовного входження людини у світові відношення. Можна говорити про реалізацію у вчинку буттєвих визначень людської особистості.

Разом із цим **спонукання до виходу вчинкового осередку за свої межі** є великим **актом переходу логіки цього осередку в саму психологічну систему**. Оскільки існує певна невідповідність між осередком та системою, вони прагнуть до встановлення відповідності (щось схоже на намагання здійснити єдність форми й змісту в чисто логічних побудовах).

Діалектика осередку та **системи**, яка полягає у прагненні встановити між ними формальну і змістову єдність, відповідність, приводить до внутрішніх пертурбацій в самому осередкові та в самій системі. Це активізує рух психологічної теорії, стимулює історико-психологічний процес. Завдяки цьому психологічна система не є ізольованим продуктом зі статичним змістом. Історія психології є ніби великими підземними поштовхами, які завершуються виверженням вулкану ідей, а застигла магма нагадує попередню психологічну систему.

Теорія та історія психології, зрештою, являють собою єдиний процесуальний акт. Будь-який рух психологічної теорії вже є історією психології, а підсумок її у спробах визначити результат, досягнення історичного руху є намагання побачити саму систему, зафіксувати її, щоб належним чином усвідомити. Але вона виявилася тим багатоликим Протеєм, якого марно намагався вловити Одіссей, щоб дізнатися про долю своєї дружини Пенелопи. Разом із тим у цій ситуації вгадується дійсне співвідношення теорії та історії психології.

Ті психологи, які зневажливо ставляться до історії своєї дисципліни, нагадують героя однієї ***мольєрівської*** п'єси, який і не здогадувався про те, що все життя розмовляє прозою, — в даному випадку прозою своєї науки.

Де межа сучасного в науці, а де минулого — визначити майже неможливо. Точніше: все, що існує, слід розуміти як таке, що вже звершене і продовжує звершуватися. А це означає, що сучасне є не що інше, як перехід майбутнього у минуле, а минулого — у майбуття. Відтак саме сучасне є надто умовним і має тенденцію наближатися до мінімуму і зникати взагалі.

Виходячи з наведених міркувань щодо структури й характеру становлення психологічного знання, доцільно викласти предмет цих міркувань у такій послідовності.

1. Система канонічної психології.
2. Історичний рух психологічного знання.
3. Психологія та ідеологія.

У викладі будемо дотримуватися безумовного настановлення: логічний осередок психологічної системи є водночас таким же осередком історії психології, а психологічне знання розглядатимемо або в аспекті системи, або у невпинному становленні, зростанні, самовдосконаленні — тобто в історії власного існування.

Постання канонічної психології в історіогенезі науки

Історії психології на завершення XX століття слід підбити свій **підсумок**. Він має бути не тільки ще одним напрямом у дослідженні психіки, а такою теорією, яка б уміщувала в собі всі визначні теорії, що виникли в історико-психологічному русі. Нова теорія не тільки не заперечує у критичному запалі теорії попередні, а надає їм справжнього історичного смислу пізнання. Кожна з них посідає своє місце в загальному потоці психологічного знання, і разом вони виконують велику симфонію, присвячену осмисленню людського буття.

На жаль, психологічний рух здійснювався, як правило, шляхом несамовитого відкидання суміжних напрямів знання, щоб показати власний напрям як єдино вірний. Існують, і не без підстав, легенди про ненависть щодо конкуруючих теорій: мовляв, оскільки ці теорії піднімаються до рівня всезагального ідеологічного значення, то ставлення до них має бути непримиренне. Дивно, що такої позиції дотримувалися й ті мислителі, які мали статус видатних осіб в історії людської культури. Навіть цілі епохи показували свою неприязнь щодо попередніх, хоча визначали своїм ідеалом їхні досягнення. Є свідчення про те, що ***Платон*** скуповував рукописи своїх ідейних супротивників і знищував їх. Діячі патристики категорично відкидали філософію античних авторів, називаючи їх злодіями, що вкрали ідеї інших

народів. На Сході діячі Відродження заперечували свої Середні віки, з яких безпосередньо виходили, але з прихильністю ставилися до своєї античності. ***В.Джемс*** критикував "цеглинно-розчинну" психологію ***В.Вундта***, біхевіористи відкидали інтроспекціоністів, що визнавали основним предметом психології свідомість, гештальтпсихологи заперечували біхевіористів, які не розуміли ідеї значення у тлумаченні психічних феноменів. Новий біхевіоризм відкидав класичний, новий психоаналіз відшукував вади у психоаналізі його засновника. Гуманістична психологія разом заперечувала і поведінкознавство, і психоаналіз.

Інша тенденція — це об'єднання різнорідних позицій тлумачення психіки. Цій тенденції допомагав скептицизм, який руйнував віру в непогрішимість концепцій протилежного спрямування. Вже ***Декарт*** своїми ідеями щодо властивостей координат визнав однопорядковість позицій кожної точки, і мова мала йти тільки про перетворення або зміну позицій. ***Лейбніц, Шеллінг, Кант*** зробили ряд кроків до концептуального примирення. ***Гегель***, не говорячи про власні уподобання в оцінці філософських систем, своїм феноменологічним і "панлогічним" мисленням показав їхнє законне місце в історії філософської думки. ***К.Г.Юнг***, виходячи з аналогічних міркувань (закон єдності протилежностей), показує взаємодоповнюваність теоретико-психологічних позицій, зокрема ***Фрейда*** й ***Адлера,*** і сам будує таку теоретичну конструкцію, що змістовно об'єднує libido та волю до влади.

Відтак можна стверджувати, що історичний рух психологічної думки відбувається через автономізацію теоретичних позицій, їх протиставлення для чіткого самовизначення, а далі — через їх канонізацію. Кожна психологічна теорія або напрям мають пройти ці стадії, які вже висвітлюють **великий канон**. І саме канонічна психологія має вміщувати у своїй безмежній і разом з тим чіткій формі все багатство творчих пошуків у психологічній теорії загалом.

Необхідність людської творчості визначається неканонізованістю, аморфністю її життєвого шляху. Він повинен мати свій загальний смисл — повноту завершення, що ***І.Мечніков*** назвав **ортобіозом**. Оскільки життєвий шлях у будь-якому випадку залишається незавершеним, його завершеність має здійснитись у безперервній творчості.

Канон життєдіяльності досягається, але жодним твором не вичерпується ідеальний задум. Навіть сукупність творів не дає вичерпної картини ідеалу, і він назавжди залишається потойбічним, трансцендентальним. Базовий образ творчості вимагає безконечної кількості творів (***А.Бергсон***). Платон своїм образом "печерних в'язнів" довів, що його твори наближають до ідеалу, вираженого базовим способом, але він ніколи не буде вичерпаний.

Пошук **канону вичерпаності** триває. Творчість повинна мати принципове завершення, але не у безконечності творів, а у принциповому відтворенні творчості взагалі. Таким відтворенням і буде теорія творчості, яку відшукують і формулюють корифеї, що мають доробок видатного зна-

чення. Але він не заспокоює творця. Творчість здійснюється тепер уже з метою створити всезагальний, цілком завершений творчий акт. І ним виступає теорія творчості — всезагальна і часткова, але в будь-якому разі вона стосується не тільки творчого акту, а й канонічності самого предмета, зокрема краси людського тіла, про яку, як певний канон, міркували діячі епохи Відродження.

Це була **краса** — жіноча в усій її деталізації, пропорціях, галантності — з відтінком потойбічності (***Дюрер, Леонардо да Вінчі***). Це були також філософські варіації ідеалу. Корифеям здається, що вони без будь-яких теорій піднялися в неосяжну височінь. Але їхнє творче сумління вимагало здійснення творчого канону, саме тому вони виступають авторами теорій творчості, в яких знаходять завершення переживань і заспокоєння.

Гоголівські пошуки **ідеалу живих душ** привели геніального письменника до демонстрації цілої галереї **мертвих душ**. Мова йде не про померлих, яких збирає Чічіков, а про тих людей, у яких він має придбати списки мертвих. **Канон людської досконалості** розкривається **через образи людської негативності**.

Структура вчинку — як засаднича для розуміння смислу психологічного канону — має певний **ситуаційний канон**. Ситуація канонічна є подоланням конфліктної, колізійної та навіть межової ситуації. Канон присутній не в досягненні якоїсь ситуативної заспокоєності або страждання в межовості, де чути подих смерті, не в перебігу від незначної суперечливості до межовості, а в утриманні цих рівнів ситуації у волі суб'єкта вчинку.

Всі ці ситуації захоплюють та поглинають суб'єкта, але водночас він високо підноситься над ними, адже є їхнім творцем та володіє їхньою динамікою. Як Бог у біблійній картині творення світу, він може сказати: "Це добре!" Адже це — цілковите панування над ситуацією, подолання двох її засадничих властивостей — залежності й незалежності від людини — через висхідні її форми до ситуації канонічної, яка вбирає всі попередні її визначення.

Це не просто **опанування** або володіння нею, а **переживання через ситуацію повноти буття** — бути в ній і разом з тим бути поза нею, як глядач драми, що переживає, перевтілюючись у героїв і водночас будучи незалежним від них.

Канон не вимагає від ситуації зняття усіх суперечностей. Він лише вимагає від людини бути гідною тих ситуацій, які дала їй доля, тримати їх у собі, перед собою, бути над ними у живій відчуженості. Це досягається філософською інтерпретацією ситуацій, як про це, зокрема, говорив ***Дж.Піко делла Мірандола***, відшукуючи джерела людської гідності. Формулювання філософських принципів поведінки відносно ситуацій (гедонізм, стоїцизм тощо) — це і є звільнення від ситуативного рабства, гідний вихід з будь-яких ускладнень. Маючи ситуацію як свою, слід вчуватися у світовий біль, біль існування і разом з тим бути самим собою. Це єдина засада **відчути буття**, перебувати у бутті, знати себе як існуючого, оживляючись, але не підкоряючись змісту ситуації.

Більш точне визначення канонічної ситуації не є протиставленням попереднім (логічно) формам Це — новий погляд (з новою ціллю) на весь ситуативний спектр та надання йому нового канонічного смислу. Так людина, виходячи з Бога, повертається до нього, адже формує в собі здібність божественного ставлення до світу. А це вже буде змістовим подоланням гедонізму і стоїцизму, песимізму та оптимізму, раціоналізму та позитивізму, а також інших філософських установок. **Назва центральної установки — канонічна**. Такою виявляється ситуація вчинку. ***Ніцше*** сказав би: це **надситуація**.

З позиції канонічної ситуації вчинку здійснюється перехід до його мотиваційного визначення. Шлях реалізації вчинку постає як подолання мотиваційних меж у проходженні етапів: ситуації усвідомленої і ситуації неусвідомленої. Кожний з цих етапів має свою форму, зумовлену певним типом мотивування. Зрештою, постає феномен **канонічної мотивації**.

Головна суперечність мотивації полягає в тому, що вона водночас є усвідомленою й неусвідомленою. Це означає, що людина не має повноти знань щодо формування спрямувань свого життя. Парадокс суперечливого початку мотивації полягає в тому, що суб'єкт прагне її максимально прояснити, щоб діяти абсолютно впевнено, і в той же час усвідомлює, що повнота мотиваційного знання зробить саму вчинкову дію повністю прогнозованою, а тому суттєво вичерпаною і взагалі зайвою у своєму здійсненні. Фаталізм і механістичний матеріалізм репрезентують саме такий стан мотивації.

З іншого боку, **неусвідомлюваність мотивації робить учинкову дію сліпою**, пов'язує її з випадковістю, яка ніяк не прогнозується. І ця суперечність приводить до того, що мотивація дедалі більше прояснюється і розкриває перед собою terra incognita "Я" У такому вирі чимдалі яскравіше починає висвітлюватися канон, його мотиваційна суперечливість.

Людину захоплює саме напіввизначеність щодо майбутнього. Старозаповітні пророки передбачають майбутнє виходячи з сучасного. Однак можливі й інші випадки, коли людина стає жертвою миттєвостей, що не мають не тільки майбутнього, але й минулого.

Тоді мотивація, долаючи свою буттєву суперечність, набуває канонічних форм, завершується сама в собі, **робить із себе витвір мистецтва** на основі того чи іншого **настрою**. Найвиразнішою формою такої канонізації мотивації постає "*Книга Екклезіаста*", сповнена великого суму. Мова, напевно, має йти про інтелектуальну творчість людини, що виявляється у формі поетичній, науковій, філософській і т.д. Мотивація завершується сама в собі, шукає відповідну форму свого вираження, і, знаходячи її, **канонізується**.

Слід говорити у зв'язку з цим про те, що всі психічні феномени набувають такої канонізації і стають справжніми творами людського духу. І в цьому полягає головний смисл людської творчості — у канонізації як основному мотиві.

У сфері вчинкової дії постають такі особливості, як **діяння** і **недіяння**. Смисл обох залежить від ситуації, в якій перебуває людина, і від того, що ця

ситуація від неї вимагає. Недіяння є запереченням виходу у великий світ, адже в ньому втрачається ідеал, а сама людина постає як така, що перебуває у хибній безконечності.

Канонізовані форми діяння (заради виживання) яскраво виражені ***Д.Дефо*** в його "*Робінзоні*", у філософії гедонізму тощо. Недіяння у його канонізованій формі було властиве стародавнім східним імператорам, які не мали права торкатися предметного світу. Велика традиція, що йде від буддизму і ***Лао-Цзи***, вказує на великий смисл недіяння стосовно зовнішнього світу і навіть внутрішнього. Аскетизм різного гатунку проходить через усю історію людської культури.

Проте завершальна канонізація вчинкової дії полягає не в загострених її формах — дійовій несамовитості чи безвихідності недіяння, а в змістовому запереченні цих двох протилежних тенденцій.

Психологи чимало зробили, щоб піднести ідею дії, діяльності на вищий рівень психологічних цінностей. Проте вже у другій половині XX століття вони відчули "безпринципність" дійового, діяльнісного принципу, і питання постало так: якщо діяльність формує людину, то саме яку людину? Сізіфова праця вже насторожувала своїм абсурдом, хоча ***А.Камю*** намагався її дещо виправдати і в самому її абсурді знайти якийсь смисл. Сізіф уже показав обмеженість, однобічність свого канону, який заперечував сам себе.

Недіяння вказувало на абсурд діяння, діяння вказувало на абсурд, беззмістовність недіяння, і Соломонів суд наполягав на тому, щоб піднести їх над власною однобічністю. Істина полягала у певній **події**, що траплялася з людиною незалежно від спрямування її активності. Інколи цю подію оцінювали надто негативно, і ***Кант***, зокрема, вказував, що людський характер, що постає з такої дії (або недії), виражає іноді своєрідне поєднання глупоти й злості.

Загальний смисл дії є освоєння світу людини. Для цього кожна людина встановлює для себе принципове відношення **цілі** й **засобу**: чим будуть для неї інші люди. Лише продуктивне відношення цілі та засобу, яке дає можливість змістовного життя (мати іншого і себе водночас як ціль і як засіб), можна назвати майстерністю дії, і саме так зрозуміла майстерність становить суть **канону дії**.

Необхідність і важливість дії для життя людини полягає в тому, що дія відкриває такі сторони і властивості світу, які були несвідомі та непередбачені, перебуваючи лише у сфері мотивації вчинку. Тому в дії відбувається справжнє відкриття світу, через який людина має пройти і, врешті-решт, проходить його. Вона встановлює нові відношення до цього світу, робить його своїм. І першим актом тут виступає орієнтація.

Освоєння світу є заперечення відчуженості від нього. Але в освоєнні людина уподібнює світ своїй природі, позбавляє його самобутності і хоче, щоб він цілком відповідав її бажанням, намірам, волі. В такій дії світ постає спустошеним, його самобуття не береться до уваги. Це освоєння має ідеологічну та матеріальну основу: перша рухається від міфу до науки, філософії, друга передбачає просторово-часові "комфорти": прокладання

доріг, швидкість руху, житлові й промислові споруди, технологію освоєння матеріального світу в цілому. Дія набуває смислу виробництва, і людина починає виробляти, а разом із цим формує свої потреби. Виробництво і потреби стимулюють одне одного, і цей рух іде у безконечність, набуваючи ознак абсурду, — тепер уже абсурду дії — виробництва.

Такий тип освоєння світу робить останній по суті протиприродним і **відчуженим**, оскільки він втратив свою незайманість і своєрідність. Людина хоче в іншому побачити себе саму і зробити інше відповідним самому собі. Тому виробництво рухається в бік **безконечного повторення стандартів, моделей, екземплярів**. Колись грузинський цар після зведення храму наказав відрубати архітекторові праву руку, щоб він ніколи не зміг створити чогось подібного.

Суперечність освоєння світу полягає в абсурдності робити проекцію власного буття на світ, ототожнювати світ із собою. Адже стає незбагненним те, для чого виходити із себе у світ. Можна залишатися в самому собі. Інша справа, коли людина переймається своєрідностями світу і ці своєрідності вбирає в себе, засвоює їх. Тут постає нова дилема: не людина засвоює світ, а світ засвоює її.

Дві психології репрезентують ці риси вчинкової дії: психологія **волюнтаристична** і **біхевіоральна** (поведінкова в цілому). Надлюдина зневажливо ставиться до світу, не хоче бруднити свої руки, щоб його вдосконалювати. Адже "воля до влади" має своєю передумовою відсутність змістового опонента. Зі свого боку, біхевіоральна психологія робить людину нічим, порожньою посудиною, ємністю, щоб потім наповнити її бажаним змістом (навичками, знаннями тощо). ***Вотсон*** та інші поведінкознавці так і заявляють: я прийшов, щоб спочатку зробити людину нічим, а потім, наповнивши її моїм змістом, зробити з неї те, що я хочу.

І в першому, і в другому випадках відбувається спроба канонізувати ці відношення людини і світу; а канонізуються вони тоді, коли із звичайних психічних феноменів стають **ідеологічно значущими**. Зрештою, **ідеологія** є канон, але такий, що стає вимушеним для людини, а настає час, коли він стає потворним каноном.

Згадані випадки свідчать про виробництво "за власною міркою і для самого себе". Виробництво для інших є справжнім виробництвом, яке надає вчинковій дії справжнього смислу. Існує байка про Лисицю й Лелеку, які пригощали гостей, виходячи кожна зі своєї мірки. Навпаки, можливість увійти в ситуацію іншого, доволі відмінного індивіда, використовуючи здатність **вчування**, і є виявом справжньої **майстерності** самої дії.

Особа здійснює **децентрацію**, долає **егоцентризм**, але формує в собі **еквіцентризм**, який утримує у творчому контакті егоцентризм і децентризм, але при цьому повертає їх обличчям до майстерності. В ній має бути оригінальність. Це передбачає цілком об'єктивне (децентроване) відображення світу, а також егоцентризм з його своєрідним баченням цього світу. І ці дві риси майстерності є її головними засадами. Саме майстерність має розкрити такий об'єктивний зміст світу, який навіть не передбачався в

ідеалі-мотивації. А через цей об'єктивний світ встановлюється можливість комунікації. Лише неповторна, унікальна індивідуальність має можливість заглибитись у внутрішню суть речей, побачити спільну основу людського існування і дати хід комунікації.

Шлях до майстерності — це пошук **адекватної** дії. Відтак зрозумілою постає ідея дійового плюралізму, можливості заміни однієї дії іншою, що було названо **субституцією**.

Одна з найважливіших ознак майстерності — **лаконічність** твору (дії, ідеї, почуття тощо). Лаконізм відтворює певний канон довершеності, цільності, змістової стрункості.

Загальною вадою неканонічних психологій, що прагнули набути науковості, була тенденція зводити вище до нижчого: психічне до фізіологічного, механістичного, загальноабстрактного і т.д. Це стосується не тільки природничонаукових спрямувань, а й психоаналізу в цілому, який намагався включити до аналізу людської психіки соціальну атрибутику, проте тлумачив її природничонауковим чином.

Взагалі **принцип тлумачення** полягає у відшукуванні **простої одиниці**, до якої можна було би звести все багатство психічних феноменів. Таке тлумачення є рухом назад, адже завжди залишається питання: як же бути зі зворотною функцією — виведенням із цього простого, елементарного — складного, повноцінно життєвого? Всі так звані елементи, одиниці, осередки тощо дають картину зведення (до рефлексів, асоціацій, навичок тощо).

Описова психологія зробила спробу заперечити такий підхід і оволодіти унікальним, не пояснюючи, а тільки описуючи, змальовуючи його. Проте мова має йти про пояснення того, що описується, а не про простий перелік подій у людській психіці. ***Юнгова*** система зводить усе багатство психіки до архетипів, архаїчних взірців, вважаючи це за єдино можливий спосіб думання.

Найбільш відповідним постає **феноменологічний** спосіб тлумачення психічних феноменів. Адже феноменологія передбачає саме канон, який сам по собі міститься в окремих явищах і який скрізь виявляє свою сутність. У ***Гегеля*** цим каноном є **абсолютне, абсолютна ідея, дух** тощо.

Феноменологічний метод канонічної психології дає справжню творчу новизну, яка не розгортається із згорненого, а постає як дещо зовсім оригінальне і не закладене споконвічно. **Ідея творчої еволюції *А.Бергсона*** дає лише природничий варіант гегелівської феноменології духу, а якість інтуїції тут лише відображає характер біологічного росту організму. В цьому ж плані представляли ідею "організму як творчості" і стародавні міфи, пропонуючи також ідею напередвизначеності (фатуму), яка так чи інакше постає в науці XIX і XX століть.

Феноменологія канонічної психології є дійсно творчою. Канон вважає **неспокій** за своєрідний **еталон, взірець**. Водночас канон ніколи не може бути пояснений до кінця. Це щось аксіоматичне, проте живе й рухливе у своєму сутнісному прояві. Такою є й людська індивідуальність, достеменна сутність якої саме через канон і може бути виявлена.

РОЗДІЛ 39

СИСТЕМА КАНОНІЧНОЇ ПСИХОЛОГІЇ

Витоки канонічної психології

Канонічна психологія постає по суті як своєрідна **позиція бачення та осягнення психічного**. Ця психологія має свою передісторію в низці провідних напрямів — емпіричного, раціонального, феноменологічного, екзистенціального. Цей поділ напрямів є принципово-логічним, а не історичним. Загальні засади бачення психічного можна звести саме до таких підходів, на які, власне, й спирається канонічна психологія.

Підвалини **емпіричної психології** складають **факти** і **спосіб їх теоретичного зв'язку**. Фактом є те, що було зроблене, що є результатом певної активності людини. Парадокс психологічної фактології полягає в тому, що майже всі визначення психічного (саме як факти, феномени) були піддані критичному спрощуванню або зведені до певних базових структур.

У психології виникло поняття не лише фактів психічного життя, а й фікцій, тобто феноменів фіктивних. У цьому плані найбільш "поталанило" **волі**, яка насамперед і була кваліфікована як фікція. Уява заперечувалася ***Вундтом*** та ***Ананьїним***. **Суб'єктивний світ людини** заперечувався не тільки як предмет психології, заперечувалася сама реальність його існування, на чому наполягав ***Джемс***, відкидаючи, зокрема, **свідомість** як таку. Цей перелік психологічних "аутсайдерів" можна було б значно продовжити і, зрештою, дійти висновку, що немає жодної психічної здатності, яку так чи інакше не вважали би фікцією. Це було результатом зведення одних психічних здатностей до інших. Тому емпірична психологія навпомацки вибирала яку-небудь здатність як головну і зводила до неї всі інші, кваліфікуючи їх як фікцію. Таким чином, відшукувана "надійність" факту була підірвана зсередини. Нечітко уявлялося те, що сам факт постає як психічний феномен лише з відношення до феноменів інших, хоча тут могло б і виникнути порочне коло тлумачень.

Безконечна кількість психічних феноменів постає як **результат безконечних зрізів психічного**. Побачити і зафіксувати психічне можна лише за умови здійснення певного зрізу, з позиції бачення, коли постає або фантазія, або мислення, або сприймання чи навіть особистість, — щось на зразок того, як ми переходимо від поздовжнього зрізу креслення будинку до поперечного. Проте одночасно сприймати всі зрізи неможливо. Тому психічне вис-

тупає у формі уваги-зрізу, сприймання-зрізу, характеру-зрізу тощо — і так до безконечності.

Характер зрізу визначається характером **предметності** світу. Природа, на відміну від самих психологів, вільно переходить від одного зрізу до іншого, і тут виявляється безконечність сутності та психічних формоутворень.

Емпірія входить у безконечність, і в цьому вона має щось від початків спекулятивності. Визначення психічного феномена є співвіднесення його з іншими психічними феноменами. Разом із тим постає вимога співвіднести цей феномен з такими, які, можливо, пов'язані з психічним. Емпірична психологія тому показує залежність психічного від **зовнішнього світу** (як його відображення), а також від **речового субстрату**. Так постає ідея повної детермінації психічного, у зв'язку з чим зникає ідея волі і т.д. як наслідок завершеного детерміністичного мислення.

Емпірична психологія, проте, сама показує свої межі, коли намагається вирішити проблему відношення психіки і зовнішнього світу. Питання постає так: що визначається як психічне і що як зовнішній світ? Відповісти на це непросто. І думка психолога наражається на певний паралогізм, що породжується саме емпіричним підходом.

Наївна свідомість вважає, що світ, який сприймається людиною, є саме таким, як він сприймається. Проте стан органів чуття, мислительні паралогізми, емоційний стан вносять певні зміни в характер відображення світу. Це було відбито в низці стародавніх і новітніх теорій, зокрема в думці про те, що відображення психічного світу має якості **первинні** й **вторинні**. Первинні показують те, що властиве самому предмету, який існує поза фактом його сприймання; вторинні — те, що вносить суб'єкт у характеристики світу, який відображається. Величина, конфігурація предмета є якостями світу і залежать вже від самого суб'єкта.

Однак і первинні якості залежать від позиції та якостей самого суб'єкта, який репрезентує спосіб розкриття світу. Тоді увесь феноменальний світ визначається суб'єктивними якостями, і так званий суб'єктивний ідеалізм у цьому сенсі має право на існування. Адже коли ми відокремлюємо від зовнішнього світу все те, що в нього привносить суб'єкт, від його якостей нічого не залишається.

Поряд із цим слід визнати, що і світ, і психічне мають свої різноманітні визначення. Але розвести їх на протилежні, взаємно відчужені боки не можна. Толерантна позиція тут полягатиме в тому, що обидві думки мають право на існування як напрями паралогістичного підходу. Емпірична психологія вміщує в собі ці два тлумачення щодо відношення психіки і світу, а коли ставить питання принципово, вона стає психологією метафізичною.

Психічні факти та їхні зв'язки водночас мають і об'єктивне джерело, і суб'єктивне. Психологія, що констатує це положення, за ідеєю виходить за межі емпіричної і стає здивованою перед цим паралогізмом і спробами визначити, що належить зовнішньому світові, а що самому суб'єкту. Перехо-

дячи від однієї позиції до іншої, утримуючи їх у собі, психолог визначає їхню рівноцінність і тому прагне феноменологічно їх пов'язати.

Емпірична психологія, вміщуючи і розвиваючи в собі ці суперечності, стає психологією **критичною** — подібною до критичної філософії. Разом із цим критична психологія сама себе заперечує, адже породжує такі питання, на які дати відповідь не можна, не виходячи за межі емпіричного підходу.

Критична психологія не може визнати якусь позицію виключно істинною. Вона пов'язує їх феноменологічно, визначає кожну як таку, що має право на існування саме як **психічний феномен**. Це водночас і **психологічна точка зору**. Людина впевнена, що якості світу, в якому вона перебуває, існують саме так, як вони сприймаються. Філософи називають це наївним реалізмом і з погордою відкидають його як позицію нижчого гатунку. Але сама психіка **відчужує** свій феномен, надає йому право існувати у повноті своїх проявів і навіть не знає про цей акт відчуження. І це не нижчого роду погляд, а **натуральний феномен буття**.

У "*Фаусті*" ***Гете*** різні позиції зводяться до абсурду, і читач залишається наодинці зі своїми сумнівами і впадає в розпач від "неістинності" буття. Це результат філософського ажіотажу — примкнути до якоїсь позиції, а всі інші визнати як неістинні. Навпаки, психологічно всі вони визнаються істинними. Наприклад, предметна свідомість, яка бере предмети так, як вони виступають у сприйманні, є не просто феномен, який слід подолати. Він дає людині змогу відчути дійсне багатство світу, увібрати його в себе і разом з цим зберегти велике прагнення до об'єктивних принад життя.

Позбавити зовнішній світ притаманних йому властивостей означає позбавити людину будь-яких прагнень, пристрастей, бажань, зробити її самодостатньою. Це визнання її абсолютного багатства буде перетворюватись на злиденність її відношень до світу. Коли людина милується квіткою, вона простягає до неї руку, схиляється над нею, щоб відчути її не уявлювані пахощі, не уявлювані кольори. Вона збирає букет як зовнішньо об'єктивну красу, показує його іншим людям не як своє сприймання, а пропонує його сприйняти іншим людям так, як вона сама його сприймає.

Ідея володіння предметним світом зникла б зовсім, якби визнати предмети не існуючими в їхніх об'єктивних якостях. Світ постає в усій красі, притаманній йому, і тому він пропонує справжнє багатство своїх проявів для людини. Це не наївна позиція. Вона навчає людину визнати гідність в іншому як таке, що існує у своїх якостях, властивих йому, а не відчужених у світу суб'єктом.

Прив'язаність людини до світу — це прив'язаність до його об'єктивного багатства, це прагнення співвіднестися з ним і відчути свою гідність, гідність свого існування **поряд** з гідністю іншого. Тут є всі підстави для взаємної комунікації. Сама людська індивідуальність дає опертя для такої комунікації, а неповторність предметного світу породжує жадобу шукати і знаходити цю неповторність, освоювати її й водночас залишати в її об'єктивному існуванні як невичерпну і як таку, що існує також для інших. Саме таке відчуження сприяє комунікації між людьми.

Визнання своєрідності в іншому (а не як власну проекцію) є основою визнання багатства світу і всього драматизму спілкування з ним. Люди спілкуються між собою через об'єктивно існуючі предмети. Вони не можуть бути ілюзією. І саме так постають міжлюдська комунікація, відчуження, привласнення, перетворення, творчість нового. Ця остання постає не абстрактністю невимовного буття, а на основі своєї своєрідності, створення аналогій або й такого, чого й зовсім не було, але яке здатне посідати гідне місце серед інших творінь. Сама собою **ідея творчості** можлива в разі постання нового як об'єктивної цінності, через яку здійснюватиметься комунікація між людьми. Адже творчість має провідний мотив: **комунікація через оригінальність**.

Таким визнанням об'єктивної своєрідності світу може завершуватись **емпірична психологія**. Вона бере свої феномени як дійсні, а не наявно існуючі. Людина серед об'єктивних предметів сама набуває статусу ціннісного існування. Її мета — освоєння об'єктивного багатства світу, відхилення або визнання створеного людьми, але на підставі об'єктивно визначених цінностей. Саме об'єктивне багатство світу робить можливою повноту існування.

Вже йшлося про **стиль життя**, характер усвідомлення перебування людини у світі, коли останній визнається як існуючий у своїх власних формах і способах — незалежно від того, хто і як його сприймає. Є також протилежна позиція: всі барви світу створюються самою людиною, і поза нею ніяких визначеностей немає. Абсолютне багатство світу стає його абсолютною бідністю. Всі визначення узалежнюються від людського погляду. В філософії це називають суб'єктивним ідеалізмом, протиставляючи його об'єктивізму.

Людина, її позиція у світі — це все. "Я — зміст буття і всіх речей начало" (*Гете*, "*Фауст*"). Моє уявлення — у центрі світу. Я визначаю світ в усіх його якостях і стаю його **диктатором**. Це — велика відповідальність, яку бере на себе суб'єкт.

Мова тут має йти не тільки про **філософський статус людини**, а й про **її поведінку, вчинки в цілому**. Коли я ставлю в центр світу не лише екзистенціальне, а й моральне як відповідні відношення до оточення, я з необхідністю нехтую іншою людиною: вона стає певною річчю, не визначеною в самій собі, вона не має власних цілей, життєвих завдань.

Вихідна індивідуальність, що відкидає самовизначеність іншого, ставить його щодо себе в певну залежність. З одного боку, вона ніби володіє усім світом, а з іншого — це володіння удаване, адже світ є лише її уявленням. Вона мотивує це тим, що світова позиція особи визначає світ, отже, спосіб усіх інших існувань залежить від мене самого, й це накладає не менш велику відповідальність. Але перед ким? Перед самим собою! Тоді й сама відповідальність зникає як така.

Постає своєрідна **феноменологія такого суб'єктивізму**. Спочатку це переживання вихідного центру світу, що надає людині абсолютної ваги, але разом із цим вона втрачає зв'язки з іншими існуваннями, вважаючи їх

своїми визначеннями. Це абсолютна зверхність, яка накладає на вихідну особу статус єдиної у світі: всім іншим, мовляв, можна нехтувати.

Суб'єктивістський погляд визначається тим (і на цьому наголосимо знову), що поза суб'єктом немає ніяких світових визначеностей: про світ нічого не можна сказати, якщо зняти всі суб'єктивні позиції. Разом із тим суб'єкт, що дає визначення світу, має на щось спиратися, на якусь субстанцію тощо, інакше світ буде виникати з нічого і в ніщо відходити.

Суб'єктивізм приносить страждання: він прагне збагнути своє минуле, а також майбутнє. Але поза межами суб'єктивного він нічого не знаходить. А те, що він знаходить, виступає для нього небажаним, якого, втім, позбутися неможливо. Воно як тінь його супроводжує. Суб'єкт починає боротьбу з самим собою, подібно до Сунь У-куна — царя мавп: той висмикував із себе волосину, перетворював її на свою копію і вступав з нею в боротьбу як з ворогом. Але копія була такою схожою на оригінал, що не можна було визначити "хто є хто". У цьому слід бачити суперечність послідовного суб'єктивізму, який вміщує у своїй сутності і творче, і створене.

Мова йде не про філософське визначення суб'єкта й об'єкта, а про психологічне. Особистість здійснює перехід від позиції існування об'єктивного світу таким, яким він нам здається, до позиції суб'єктивізму. У психології ці сутності не заперечують одна одну (як напрями філософії), а постають феноменологічно. Ці два протилежних підходи вклинюються у психологічний канон, який **вимагає повноти існування**, не заперечує протилежностей, а вміщує їх у собі.

Повнота існування є альфою й омегою канонічної психології. Індивід починає з того, що визнає багатство світу як таке, що не залежить і водночас залежить від нього. Тут слід говорити про перехід від одних цінностей до інших (від об'єктивних до суб'єктивних і навпаки), але так, щоб утримувати їх у повноті феноменологічної цілісності.

Услід за **проблемою "психіка — світ"** не менш значною постає **проблема відношення психіки до її речового (матеріального) субстрату**. Психіка перебуває в живому організмі, є його певною **функцією**, що забезпечує активне пристосування до середовища. Таке **природничонаукове пояснення походження психічного** присутнє насамперед у теоріях локалізації, згідно з якими та чи інша психічна функція локалізується у певній ділянці мозку. Слід згадати також про теоретико-філософське вирішення цього питання, що у поєднанні з природничонауковим дає досить цікавий змістовий синтез. Можна сказати, що ідея локалізації вже міститься в теоріях, що розкривають проблему "психіка і світ"; теорії ж локалізації локалізують це відношення і зводять світ лише до субстрату — головного мозку.

Багатоманітні теорії локалізації мають раціональне ядро саме як теорії природничі, але всі вони лише в їхній суперечності можуть певним чином відображати істину. Отож **теорія еквіпотенціальності** тлумачить мозок як єдине принципово недиференційоване ціле, і така загальна його цілісність визначає характер психічного відображення. **Теорія вузького ло-**

калізаціонізму вказує на певну ділянку мозку, яка відповідає за ту чи іншу функцію. Проте людина може здійснювати (при певних мозкових порушеннях) активізацію сусідніх ділянок, які перебирають на себе виконання (чи забезпечення виконання) порушених функцій. Тут слід говорити про теорію вже не морфологічну, а функціональну, згідно з якою різні психічні функції здійснюються за допомогою відповідних функціональних органів, що утворюються залежно від цілей і задач активності живої істоти. Мова може йти про торування мозкових шляхів — саме функціональне торування. В результаті й утворюються відповідні функціональні органи. Вони можуть руйнуватися, переформовуватися, перетворюватися.

Всі теорії локалізації не суперечать одна одній, а є взаємодоповнювальними. Разом із цим вони кожна окремо і всі разом потрапляють у мислительне коло **психофізіологічного (психофізичного) паралогізму**. Цю теорію запропонував ***А.Бергсон***. Сутність паралогізму він убачає в тому, що мозок як субстрат психічного постає перед нами предметом сприймання. Тому пояснення відбувається idem per idem (одне через те саме). З великої панорами сприймання людина вибирає невеличку ділянку, яка називається мозком, і через цю ділянку як субстрат сприймання пояснюються всі інші ділянки того ж самого сприймання. Idem per idem — це і є основа паралогізму. Тут Бергсон указує на суттєве утруднення в розв'язанні психофізичної проблеми. Її парадокс полягає в тому, що мозок розглядається паралельно у двох аспектах: як результат сприймання, як образ і разом з цим як субстрат. Але чому не можна так робити? Адже це досить правомірна трансценденція в основу буття через явище, щоб зрозуміти саме явище. Бергсон же ставить між ноуменальним і феноменальним нездоланну межу.

Крім природничонаукового, існує ще й власне філософське тлумачення зв'язку матеріального та ідеального, яке спирається на суто наукові поняття. Були спроби підсумувати й систематизувати різні підходи до цього питання (***Т.Еббінгауз*** та ін.). Між психічним (як суб'єктивним) і мозком існує відношення паралелізму, у зв'язку з яким ця теорія і називається **паралелістичною**. Мозок і психіка через відмінність їхньої напруги не знаходять точок зіткнення. Процеси різної природи відбуваються паралельно і водночас незалежно один від одного. Це тлумачення має позитивістський сенс, адже відкидає ідею субстанції (зокрема у ***Спінози***). Субстанціальні атрибути зависають у повітрі, ні на що не спираючись. Разом із тим "щось" керує їхнім паралелізмом, але це вже вважається метафізичною позицією.

Інша форма взаємозв'язку тілесного і психічного постає як **взаємодія** між ними. Одне впливає на інше, здійснює в ньому певні перетворення. Рухи тіла, будь-які його зміни спричиняють певні відчуття тощо. Помічається все це на рівні феноменальному. Але якими є механізми взаємодії — невідомо, адже протилежність суттєвих якостей психічного й тілесного залишається нездоланною.

Слід згадати також **теорію епіфеноменалізму**, згідно з якою психічне як суб'єктивне є лише похідним від тілесного і на це останнє ніяк не впли-

ває. Відтак можна було б тлумачити в цілком об'єктивних термінах поведінку живої істоти, не потребуючи ніяких суб'єктивних факторів. Залишається ідея мозкового субстрату психічного, що повертає нас до спінозівської субстанції. Це означає, що психічне є певним атрибутом, певною якістю субстанції. А саме **ідея субстанції** має бути збереженою, адже без неї всі світові прояви — матеріальні та ідеальні — будуть незбагненними.

Ще одним постулатом канонічної психології слід визначити **активність психічного**. Вона постає вже у співвідношенні "психіка — світ", у взаємозалежності "психіка — матеріальний субстрат (мозок)". Предметний світ розгортає перед людиною свої якості, змінюючись сам і змінюючи **позицію** психічного. Світ — це не просто образ, а постійна динаміка образотворень. Вона полягає насамперед у трансформації предметного світу, але разом з тим і у його перманентній сталості, визначеності. "Постійне у змінах", твердив ***Гете***. Постійними є і суб'єктивний відрахунок, і відношення суб'єкта до зовнішнього світу. Це відношення насамперед виявляється у **пристрасті** суб'єкта до об'єкта, прагненні оволодіти предметним світом, перетворити його відповідно до своїх потреб і прагнень.

Дві якості постають перед суб'єктом з боку об'єктивного світу: він **залежить і не залежить від людини**. І в цій двоїстості виростають ситуативні якості дійсності: вона існує самостійно, незалежно від суб'єкта і водночас визначається ним. Так виникає ситуаційне відношення. З нього випливає потреба: зробити незалежне залежним, а залежне — незалежним. І в цьому взаємному переході залежного й незалежного — **суть ситуаційних відношень**.

Насамперед ці відношення полягають у виникненні **значень**. Значення і є визначенням ситуації як залежної і не залежної від людини. Світ постає перед людиною як освоєний і неосвоєний водночас. І саме ці дві якості світу є першими його значеннями. Повне ***ви*-значення світу**, якого начебто прагне людина, має бути піддане сумніву, адже привело б до повного переходу субстанції в акциденцію і т.п. Мова йде не тільки про безконечну невичерпність світу, а й про заперечення з боку суб'єкта його повного вичерпання. Тому перехід незнання у знання і навпаки породжує дійсні ситуативні відношення, їхній саме **ситуативний канон**.

Розв'язання ситуативних проблем спричиняє породження нових проблем. Ситуація розгортається і згортається водночас, як сказав би ***Миколай Кузанський***. Вирішення ситуації є й відвертим бажанням її невирішеної безконечності. Ці вирішеність і невирішеність є суттю ситуації. Спроба її розв'язати приводить до **конфлікту**, ситуативної **колізії,** внаслідок чого людина усвідомлює, що осягнення ситуації є водночас її неосягненням. Це викликає почуття песимізму, відчаю і т.п.

У Стародавньому світі ставили пам'ятники **невідомому** богу. Це по суті був **бог ситуації**. І саме те, що вона проходить стани конфлікту та колізії, показує її незавершеність. Її повнота є повнотою незавершеності, повнотою проблем, що означає повноту життя. Ситуація, в якій усе вирішено, перестає бути ситуацією.

Саме проблемність ситуації породжує її ідеальну завершеність у **мотивації** — рушійній силі вчинкової активності. Те, що в ситуації було **залежним і не залежним** від суб'єкта, тепер стає **усвідомленим і неусвідомленим**. Ідеальний бік ситуації у відображенні реального світу показує свою недостатність. Ідеальне є схематичним **заміщенням** реального.

Провідна ідея канонічної психології полягає в тому, щоб, уникнувши створення системи "нових заміщень" психічного, індивідуальності, людини (в усій повноті її виявів), запропонувати систему ідентифікацій і тлумачних характеристик свого предмета через ідею, статус і розгорнутий зміст **канону**.

Структура канону

Загальне (емпіричне) — індивідуальне (неповторне, оригінальне) — всезагальне (субстанціальне, атрибутивне) — це і є **логічна структура психологічного канону**. Він має бути покладений на логіку та історію психологічного дослідження, спрямованого до розкриття сутнісних особливостей будь-якого психологічного феномена.

Загальне (емпіричне) є лише дотик суб'єкта до дійсності, зіткнення з нею, постановка питання "Що це таке?" Це емпірична зустріч зі світом, яка завершується генералізованим узагальненням. Канон ніби блукає по світу і шукає себе, спочатку в іншому. Але він бачить, що це інше, а не він сам у своїй суті, тому прагне виділити себе із усього, виокремити себе як індивідуальність, заперечити свою загубленість в іншому, протиставити себе іншому.

Індивідуальне, неповторне, оригінальне, унікальне, особливе. На нижчому рівні можна говорити про певну репродукцію, відтворення, де оригінальності ще немає. Лише з індивідуальності починається справжнє **виділення себе зі світу**, усвідомлення своєї неповторності, яке має бути зафіксоване в оригінальності як вищій якості індивідуальності. Від наївних пошуків несхожості на інших до суттєвих знахідок оригінального, яке є вже світінням всезагального, — цей шлях є своєрідним лабіринтом ходів, спрямувань, які і утримуються, і водночас заперечуються, щоб відчути всезагальне як субстанціальне. Тому канон долає індивідуальне. Адже воно може бути примхливим, нестійким, випадковим.

Субстанціальна атрибуція (всезагальне) як вищий рівень канону є найглибшим у людині. І тільки через оригінальне можна цього досягти. Тому оригінальне виступає найближчим інструментом розкриття канонічного підходу.

Канон є вседосконалим відтворенням всезагального: ось четверта іпостась канонічної психології. Це не просто абстракція. Обличчя Сикстинської мадонни — це людський канон. Венера ***Боттічеллі*** — теж такий канон. Як казав ***Гегель*** у своїй "*Феноменології духу*": "крізь безліч таких образів світиться сама безконечність". І людина переступає досконалий образ, щоб відчути безконечність, і вона переступає безконечність, щоб відчути в самій чуттєвості вище захоплення.

Канонічною буде така психологія, що в кожному психологічному феномені відшукуватиме тенденцію руху саме до канону. Канон, повторимо, не абстракція. Він виражає "живу досконалість": тіло, статуру, погляд, він і є цим самим **досконалим образом**. Кожний психічний феномен, таким чином, можна піднести до рівня канону. Це вимога не теоретичної психології, а вимога життя.

У **вчинковому** історико-психологічному поступі, а також у систематизації психологічних знань ідея канону є душею поступального руху. І саме вчинковий рух, зрештою, завершується каноном, який присутній у цьому вчинковому русі та є його сутністю, напругою становлення і, зрештою, метою. Тому вже у вчинковій післядії виразно постає канон учинку, який по-справжньому виправдовує його існування.

Канон у своїй структурі визначає канонічність ситуації, доводить її до повного розгортання, завершеності, відшукує ідеальну ситуацію та її реальне втілення. Ситуативний рух породжує прозорість самої ситуації і разом з тим її таємничість. Канонічність ситуації, зрештою, полягає в тому, що вона своїм каноном визначає і мотивацію, і дію, і післядію. Те ж саме можна сказати і про інші структурні компоненти вчинку. Саме канон підносить мотивацію до рівня дії та післядії.

Як же переплітаються структура канону і структура вчинку? Чи можна саму структуру канону покласти в основу історико-психологічного процесу та самої системи психології?

Від правчинку до канону

Загальний **домінантний рух** від правчинку до канону відбувається як поступальне акцентування на кожному структурному компоненті і осередку. Неакцентовані компоненти, проте, не є пасивними, вони відіграють **субдомінантну** роль в історичному поступі психології.

Смисл канонічної психології полягає в тому, що **ідея канону** як животворча сила сприяє рухові осередку та поступальному історичному рухові теорії психології. Так, уже на ситуативному рівні канон як ідеал та психіка

як рушійна сила здійснюють поштовх до побудови таких теорій, які вимагають саме ідеалізованого розкриття психіки в її найбільш досконалих формах. Психологія в Київській Русі є вираженням невтомних спроб розвинути канон на рівні ситуативного принципу. Канон прикладається до ситуації, мотивації, дії, післядії (рефлексії), драми, катарсису, внаслідок чого вловлюється невідповідність окремих учинкових структур канону і здійснюється послідовний перехід до наступних структур, які більше б йому відповідали.

Осередок — це живе ядро психіки, в якому і через який відбуваються творчі інсайти. Філософська традиція вибудовує певний ідеал, але вже на мотиваційному рівні — з головним намаганням "**піднести себе**", щоб здійснити акцію вдячності — пережити **самодостатність існування** на вищих рівнях буття. Вдячність постає як завершеність, спокій, як нехтування матеріальним світом, його вимірами тощо.

Канон життєвого шляху людини — це повнота цього шляху, його розгорненість, **завершеність**. Завершеність вказує на заспокоєність. Спокій витає над завершенням життєвого шляху. Але це не просто резигнація, відмова від життя, а усвідомлення його принципової вичерпаності, цілковитого збігу форми й змісту.

Позитивістичний рух XIX—XX століть робить акцент на **дії**, на яку також впливає канон. Прагматизм у психології прагне до дії доцільної, яка має досягти рівноваги з середовищем, здійснити адаптацію як активне пристосування на рівні вчинку.

Кожний психічний феномен перебуває у подвійному стані: "**те, що є**", і "**те, що має бути**". **Вчення про належне** постає як **деонтологія.** Ідея "потребного майбутнього" застосовується у багатьох психологічних теоріях і концепціях. Зміст цього "потребного" стану має бути зрозумілим через ідеалізовану сутність — як досяжну і недосяжну водночас. Подвійний стан феномена — це його дійсне життя, це суть діалектики його існування.

Канон — не просто ідеалізований образ психічного життя, це сама **діалектика наявного та очікуваного**, того сучасного, в якому драматично перетинаються **минуле** і **майбутнє**.

Канонічні форми психічного та психічних феноменів

Характерологічний канон. Оскільки характер є своєрідною **однобічністю** людини, він має бути подоланий, відтак людина у своєму життєвому каноні залишається "без характеру". Мстивість, улесливість, самовідданість, закоханість, підступність та інші негативні й по-

зитивні риси є характерною однобічністю людини, але разом із тим її своєрідністю, виявленням індивідуального. ***Мольєрівський*** характер — це разюча однобічність людини, чим вона відрізняється від інших. ***Гегель*** протиставляв цим однобічностям ***шекспірівські*** характери, а також ***гомерівські***. Поглиблення характеру є поглибленням однобічності, непримиренності до інших характерів. Звідси драматизм існування людини, загроза цьому існуванню як такому.

Відсутність характеру — **безхарактерність** — є прямою протилежністю характерологічної однобічності. Це — ***чехівська*** "Душечка", яка моделює характери своїх чоловіків, а свого власного не має. Разом із тим це не характерологічна порожнеча, а можливість бути усім. Це певна пластичність у відносинах з іншими людьми.

Бути в іншому, бути іншим як здатність перенесення в іншу істоту — велика здатність: здатність розуміти іншого, співпереживати йому, а також (а це, мабуть, головне) — здатність **відданості** йому. Мова має йти про те, щоб у цьому "бутті для іншого" утримати свою **індивідуальність,** творчу **неповторність** як єдино можливу базу глибокого спілкування з іншим.

Характер переходить у творчу індивідуальність. А вона, будучи в усьому, має можливість залишатися самою собою. Це начебто повернення до певної характерологічної обмеженості, але остання знімається за певних умов. Таким є характер гомерівського Ахілла. Він переноситься в усе, але залишається самим собою. Він є особистістю. Саме вона, а не характер, утримує свою неповторну індивідуальність і при цьому має здатність перевтілюватися в іншу.

Бути в іншому — означає бути у своїй глибині, адже саме через неї можна досягти суттєвої комунікації з іншим. Люди відрізняються поверховим; коли вони осягають свою буттєву глибину, то знаходять спільну мову. Ця єдність глибини і спільної мови, єдність екзистенціально-неповторного і будь-якого спілкування є грунтом долання характерологічної однобічності. коли людина стає особистістю, тобто, **будучи в усьому, залишається самою собою.** Люди відрізняються поведінкою, вони ворогують, адже не бачать спільної екзистенціальної основи. Її осягненням є **характерологічний канон.**

Мова має йти про те, щоб **довести кожну психічну функцію, здатність до канону** — тобто до **повноти її вираження**. **Пошук** повноти переповнює Фауста. Тому "фаустівська душа" є душею канонічною. Це разом із тим **повнота феноменологічного** розгляду. Відтак гегелівська феноменологія має бути першою в історії становлення канонічної психології.

Життєвий шлях людини, доведений до поняття **ортобіозу**, є також відповідним каноном. ***І.Мечніков*** говорить про таке досягнення людиною повноти, **вичерпаності існування,** коли у неї виникає **природна потреба небуття.** І цим ніби знімається трагедійність людського існування. Незавершеність буття викликає трагедію смерті, і ця проблема стає критичною для філософського міркування. Мечніков зауважує, що десь у 80

років людина відчуває природний потяг до небуття. Але яка причина цього? Що саме вичерпується? Насправді, зникає сама потреба буття і саме тому буття за своїм змістом переходить у небуття. Так **зникає навіть сама ідея смерті.**

Ідея завершеності буття досягається в окремих актах діяльності. Це є головним екзистенціальним мотивом **творчості.** Цей мотив надто суперечливий: в акті творчості досягається **окреме** завершення, а не цілковите, тому відбувається перехід до наступних актів творчості. Це переконливо довів ***Бергсон***: конечна форма не може вмістити в себе безконечний зміст. Форма може бути в дереві, камені, металі, слові тощо, а зміст, який вони мають втілити, — це духовність, що не вміщується безпосередньо в тілесному. Так виступає основа переходу від одного творчого способу до наступного і постає, таким чином, творча діяльність, яка переривається разом з перериванням життя.

Отже, не може бути природної **потреби небуття**. Втрачаються лише зв'язки з життям, звужується його змістове коло. Може бути тільки відмирання самого життя разом з відмиранням потреби в ньому. Смерть є феноменом живої людини, її беззмістовною фантазією, але зі спробою наповнити її змістом. Тому **каноном життя є його обмеженість.**

Життя, яке не має обмеженості, стає абсурдним і трагедійним, що напрочуд гарно показав Свіфт в образах тих, що були приречені на вічні муки безсмертя. Каноном життя є не просто обмеженість, що приводить до скорочення життя, а його **завершеність — як повнота вираженості** ідеального через матеріальне. Оскільки такого вираження не буває, то людина **згортає цю вираженість у символі** та задовольняє цим свою життєву потребу. Ось чому **повнота** символічного вираження є життєвою повнотою, є завершеною безконечністю. У цьому сенсі романтизм споріднений з символізмом, адже романтичний образ (як канонічний) також указує на безконечний зміст. ***Гегелівська*** естетика також містить певний канон: у **символізмі** за образом приховується безконечний зміст, у **класицизмі** зміст і форма адекватно поєднані, і тільки в **романтизмі** зміст визначає свою форму і вказує на безконечний зміст, який за нею приховується.

Мистецтво і художня література дарують людині повноту існування, наповнюють це існування безконечним змістом і дають змогу пережити істинну завершеність (драматургійну); тому саме життя має бути "канонізоване" в його драматургійній завершеності. Ця остання, зокрема в трагедії, пов'язана зі смертю героя, проте ця смерть покладається на безсмертне начало. Взаємний перехід життя в нежиття, смерті в безсмертя (як життєвість істини) і є екзистенціальний канон у психології.

Життя, безсмертя і смерть, взяті окремо, не дають **феномена завершеності;** лише взаємно перетинаючись, вони реалізують цю завершеність. Мудра людина, як вважав ***Спіноза***, думає не про смерть, а про життя. А це означає, що вона думає про життя, обмежене смертю, і цим надає йому **смислової повноти і завершеності**. Таким має бути канон стосовно **життя, смерті та безсмертя.**

Відчуттєвий канон. Найперше тут постає проблема **оптимізму і песимізму** самого **відчуття.** Оптимізм — недосконале, нерозгорнуте, нечітке й несамостійне відчуття, протилежне дисонансним характеристикам, кольоровій "засміченості" відчуттів тощо. Найбільш загальний поділ відчуттів — приємні та неприємні. Мова має йти і про **взаємодію відчуттів,** де перетинаються їхні модальності, а далі вже про виникнення предметності і про перехід до сприймання.

З оптимізмом і песимізмом відчуття пов'язуються і встановлення самих органів чуття у певну оптимальну позицію. До канону відчуття мають бути віднесені й мімічні та пантомімічні форми. Тобто відчуття можуть виступати не тільки як чисто суб'єктивний феномен, а у своєму тілесному звучанні.

Існує також цікавий психологічний феномен **пісні, співу,** де набір звуків пов'язаний з ідеєю **вираження** душевних переживань. На жаль, це ще не стало предметом спеціального дослідження. Спів являє собою певну **гармонію звуків,** яку людина сама створює або сприймає, а також створює і сприймає водночас. Мелодія є завершеною сукупністю звуків, а взаємодія мелодій складає музичний твір. Це **звукові канони**.

Зоровий канон створюється в гармонії кольорів, яка постає у розкладі світла: червоний, оранжевий, жовтий, зелений, блакитний, синій, фіолетовий. У звуках це будуть тони: до, ре, мі, фа, соль, ля, сі. Є **канонигами пахощів, смаку**. Особливо слід підкреслити відчуття статичні, зокрема рівноваги. Слід говорити і про переживання певного комфорту у сукупності відчуттів. Багатство відчуттів є засадою багатства змісту самого життя. Герої ***Вольтера*** скаржились на те, що вони мають всього близько сотні модальностей відчуттів, а інші люди мають їх усього десяток і не скаржаться. Проте не всі відчуття зафіксовані у мові.

Каноном сприймання є виразність предметно-речового буття. Увесь процес сприймання спрямовано на створення саме такої предметності. Сприймання триває, поки не постане предмет у його речовій формі, у зв'язку з іншими предметами, що вже буде **панорамністю** сприймання. Ціле і частина переходять одне в одне. Частина виступає цілісністю, ціле складається з частин. Внутрішня зв'язаність цілого виступає як структура, а частина виступає елементом. Предмет є сукупністю рис, а риси виступають у відношенні до оточення.

Тут у пригоді стають поняття креслення, де предмет постає із сукупності точок зору. Тому слід говорити про **ізометрію, аксонометрію, фронтальний, поздовжній** та **поперечний зрізи** предмета. Діти у своїх малюнках часто роблять такі зрізи, прагнучи уявити предмет у його **повній розкритості**.

Сприймання і приховує предмет, **маскує** його, і водночас прагне його показати, **розкрити**. Частина може репрезентувати предмет, частина розтягується до предмета. А художня форма за допомогою окремих рис репрезентує увесь предмет. Це не тільки естетичний погляд. Це — **економність**

сприймання, яка лежить також в основі **мовних** відтворень предмета. Характерно, що діти, зображуючи предмет, відразу називають його, щоб, незважаючи на неповноту зображення, мати його якомога вичерпніший образ.

Слід сказати про сам предмет та його образ. На предмет, що сприймається, накладається його образ; тоді виникає **апперцептивний** образ предмета, що відображає усі знання про нього. Естетика сприймання полягає в тому, що предмет постає в його розгорнутості на основі окремих рис, зокрема **суттєвих.** Риси суттєві й несуттєві міняються місцями завдяки різній **акцентуації** (див., зокрема: ***Мерло-Понті.*** *"Феноменологія перцепції"*).

Сфера сприймання — це сприймання мелодій, живої мови, предметів, що рухаються і здійснюють свою метаморфозу. У метаморфозах предмет шукає свій канон. Тому **ідея метаморфози** є однією з провідних у сприйманні, і казки показують саме такі метаморфози (див., зокрема, *"Метаморфози"* ***Овідія***). Стародавній світ дуже схильний до такої предметної метаморфозності. Портрет Доріана Грея (за ***О.Вайльдом***) відбиває всі метаморфози, даючи можливість живому оригіналу залишатися незмінним.

Метаморфози, зрештою, показують невичерпність предметності. Міфи і казки є головними формами метаморфозного характеру світу. Саме метаморфози дають основу для розуміння спорідненості світу. Тотемні колони показують **походження** живого світу. Аналогічну роль виконують і теорії еволюції, хоч у них людина вже підноситься над суто перцептивними образами.

Сприймання слід тлумачити як розкриття характеру зображень предметності при різних **ракурсах, положеннях** предмета, коли він може виступати у зовсім різних предметних якостях. І лише згодом людина встановлює єдину предметність в усіх ракурсах. Зміна положень спочатку постає як зміна самого предмета. Тоді виникає проблема предметної тотожності за різних метаморфоз.

Можна говорити про **предметну свідомість** на грунті **предметності сприймання.** Разом із тим у межах і на основі предметності сприймання дедалі більше вимальовується фантазійний феномен. Феноменологічна перцепція породжує його як свій іманентний продукт. У психології сприймання досить грунтовно розкрито феномен **прегнантності,** феномен **"чіткої фігури".**

Тести на сприймання розкривають також цікаві феномени у дослідах ***Равена***. Саме в них мова йде про відтворення **цілісності** предмета заповненням осередків пропущених елементів. Це передбачає певний порядок, закономірність у структурних зв'язках в самому предметі. Чим складніший предмет, тим більше вимальовується тенденція до його **символізації.** А ця остання має бути зарахована вже до перцепції як одна з її засад. Символ є певним позитивним запереченням самої предметності, і з появою символізації, можна сказати, завершується перцептивний феноменологічний цикл. **Символ** стосується невідомої предметності, її безконечності, яку має вміщувати в собі предметність сприймання. Символ предмета є його іманентним запереченням.

Гегель, зокрема, розглядає чимало символів-знаків, що мають репрезентувати безконечність предметності. Зображення предметності ніяк не вичерпує її сутності, тому на завершення феноменологічної психології перцепція виступає символізацією предмета, яка вказує на його чуттєву безконечність. Сприймання предмета перетворюється на його символізацію. До сприймання додається мислительний компонент.

Окрема проблема — сприймання **простору, часу, руху.** Це вже є абстрагування від предметності, але на її запереченні постає саме сприймання простору, часу, руху.

Психологія сприймання простору, часу та руху є вже абстрагуванням від предметності. Оскільки реальний рух є засадою сприймання і простору, і часу, і самого руху, то у психології найбільше звернули увагу на роль **м'язових відчуттів** (***Спенсер, Гегель*** та ін.). Це "темне м'язове відчуття", або, як його назвав ***Шеррінгтон***, "пропріоцепція", показує положення тіла у просторі, напрям його руху (стійкість положення), часову тривалість, а також переміщення звуку.

У сприйманні присутня ідея **локалізації** предмета, що рухається у просторі в межах певної часової тривалості. Поєднуються звук і образ предмета. Тому предмет виступає сукупністю відчуттєвих відношень.

Сприймання є постання предметності, яка сама себе заперечує. Це і показує межу самого сприймання. Цікаво проаналізувати з точки зору психології сприймання архітектури, транспорту, фігури людини, тварин, конфігурацію рослинного світу. Термін "**конфігурація"** обов'язково входить у психологію сприймання. Музична сфера — це культурне сприймання культурних звуків. Є певна **транспозиція,** перенесення однієї модальності на іншу. Музика виражає рух, просторову форму, часову тривалість. Вона є естетичним оформленням звуків. Вона наслідує природні звуки і на цій основі створює своє специфічне відображення, яке заперечує чуттєву предметність.

Після постання **предмета сприймання** постає його **функціональне призначення**, і він набуває смислу. Перед тим предмет не тільки не мав значення, а й був абсурдним у своїй ізольованості. Значення він набуває у зв'язку з іншими предметами.

Отже, над чуттєвим образом предмета самого по собі постає його смислове значення, яке свідчить про його дійсне навантаження. Предмет набуває такого смислу, який виходить за межі чуттєвого досвіду. Постає не тільки сучасне, а й минуле, і майбутнє предмета, він відбуває своє становлення, виходить за власні межі. Сприймання вже не охоплює все багатство предмета — багатство сприйнятого. Тому предмет має оформитись у новій ролі. Той зміст, до якого він прямує, переважає наявно даний зміст предмета. Зв'язки з предметним світом потребують нової предметності, яка тепер переважає над предметно-чуттєвою. Постає предметно-уявний світ, а разом з тим і нова здатність людини, завдяки якій виступає дійсне багатство світу, що не зводиться тільки до того, що можна взяти в руки, змінити, знищити тощо.

Уже в межах антиципації сприймання починає виявлятися така психічна якість, як **у я в а**, або **ф а н т а з і я**. Людина створює завдяки їй новий світ і в ньому почуває себе більш комфортно, ніж у світі реально-предметному.

Потрапляючи у сферу фантазії, людина спочатку губиться, адже вона не знає, з чого почати і де зупинитись. Таким безмежним є поле продуктів фантазії — від зовсім реалістичних, що їх не можна відрізнити від тих предметів, що вже існують, до світу, де важко відшукати відповідності чомусь реальному. І цей створений у фантазії світ утримує в собі людину більше, ніж світ реальний. Адже це її власний продукт, і вона віддає йому перевагу. В цих межах — від реального до фантастичного і зовсім ірреального — виражається фантазія. Постає запитання: яке ж її спрямування більше відповідає саме фантазійному канону? Може, слід ураховувати вихідний логічний осередок фантазії, а саме **бісоціацію?** Тоді поєднання найвіддаленішого і буде процесом і продуктом канону. Він пов'язується з вищим рівнем оригінальності, яка має своєрідні етапи: відтворення взірців, запозичення, наслідування, оригінальність.

Отже, що таке найвіддаленіше у психології? Може, таке, що тяжіє до безконечного віддалення, але разом з тим залишається пов'язаним зі своїм **компонентом-антагоністом?** Бісоціація має динаміку структур: оптимум максимальної віддаленості своїх компонентів і разом з цим оптимальне утримування їх у єдиній зв'язці. Мова реально може йти про відповідну бісоціативну тенденцію. **Реалізацією** такого **бісоціативного канону** є художній образ, наукове відкриття, технічний винахід, моральна акція.

Художній образ як канон — це унікальний витвір, який містить у собі всезагальне як найглибше, але на тлі цього всезагального і виступає саме унікальне. Здається, майже неможливо дати визначення художньому образу так, щоб воно виражало і унікальне, і всезагальне. Може, тому, що ці риси ще не охоплюють смислу художнього канону. По суті він **відтворює** дійсність в її конкретно-чуттєвих формах. Але креслення машини теж відтворює її, але не є художнім твором. На цій звичній, начебто зрозумілій, основі має бути ще щось дуже важливе, щоб образ став художнім і разом з тим канонічним. Ідеї загального та унікального, аналогу дійсності і т.ін. зовсім недостатньо, щоб визначити художній канон, щоб наповнити художнім змістом бісоціацію.

Сцена на форумі з "*Юлія Цезаря*" ***Шекспіра*** є взірцевим художнім витвором. Зміст його — психологічна динаміка ситуації, переживання мотиву, здійснення акції та рефлексії. Ситуація — становище після вбивства Цезаря та його наслідки. Мотиви — їхня шаблонність і суперечливість. Дія — перехід на бік Марка Антонія і виникнення спрямованості проти Брута та його прихильників. Післядія (і це головне) полягає у репрезентації мінливості людської природи, зміни переконань. У цій **мінливості** — абсолютизація останніх, а врешті-решт — відсутність переконання як такого: людська душа як чиста дошка.

Летючість, мінливість переконання це і є смисл післядії, який постає в душі глядача, і це, напевно, головний нерв шекспірівської драматургії:

залучати у драматичне відтворення подій самого читача, глядача, робити його **співучасником зображуваної події**, провести його через солодкі тортури вчинку.

Більш точно, повнота художнього канону полягає у **співпереживанні** автора твору і людини, що сприймає цей твір, у відтворенні подій так, щоб людина стала причетною до них. Художній твір є лише проміжною ланкою між автором і тим, хто сприймає його опус. Творчість та відтворення через опосередковуючу ланку і буде справжнім художнім каноном. Але таке відтворення не означає, що людина має **ототожнюватися** з героями.

Тут є дві сторони (на них звертав увагу ***Сальвіні***, коли розкривав смисл роботи актора): **перевтілюватися в роль і залишатися самим собою.** Це і є справжня суть художнього відтворення світу, справжня бісоціація як головний художній нерв. ***Чайковський*** "ужасно плакал, когда Герман испустил дух", але залишався при тому автором. А сам художній твір, маючи свій **закон опосередкування,** здійснює аналогію між актом творчим і актом відтворення. **Психологія вивчає творення і відтворення твору,** спираючись на естетичні закони його побудови.

Твір у сприйманні оживає, набуває нового життя. Але інколи не досягається тотожності відтворення між автором і тим, хто сприймає. І в цьому — **вічно нова прочитуваність твору.** Кожна епоха читає його по-своєму. Такий смисл **трикомпонентної теорії художнього канону** (сприймання — тлумачення — відтворення), де кожна з цих сторін збагачується новим змістом.

Отже, специфіку художнього бачення слід шукати не в образності, наочності, схожості на життя (адже в мистецтві й художній літературі є надто абстрактні твори), а в самому **переживанні естетичного,** на що вказував ***Л.Толстой*** (*"Что такое искусство"*). Треба "заразити" іншу людину почуттями через твір мистецтва. Толстой, щоправда, не вказує, що головне у творі — це його комунікативна роль. Художній твір дає **вселюдську** засаду до комунікації, він виражає загальнолюдське і особливе в кожній людині, те особливе індивіда, чого немає в іншому і що переноситься на нього. Тобто твір виступає інструментом знаходження всезагального, а отже і інструментом здійснення комунікації. Утім, науковий твір теж є таким інструментом: він підпадає під усі визначення естетичного, не кажучи вже про твір **філософський.** І останній має на меті викликати у людини певні почуття, думки. Отож Толстой як теоретик, на жаль, не відшукав специфіку художнього відображення світу.

Ця специфіка, мабуть, полягає в тому, що автор художнього твору для відтворення предмета вибирає його певні риси, а від інших абстрагується. Проте ці інші риси відтворюються на основі додаткових ознак, поданих у творі. Наприклад, можна у досліді пропонувати окремі риси, а на їхній основі людина, що сприймає, відтворюватиме увесь предмет. ***Франко***, аналізуючи "секрети поетичної творчості" указує саме на те, що поет із безконечного потоку сприймання, із невизначеності сприймання відбирає певні риси, картини, образи, подає їх у певній сукупності, а вже читач або

слухач у своїй уяві відтворює повну картину. Оцей вихід за межі відображених митцем рис, які він пропонує для сприймання, вихід до безконечного змісту, який відтворюється також і у людини, що сприймає, і є головною ознакою художнього відтворення дійсності. У цьому визначенні мистецтва велика роль відводиться активності людини, що його сприймає і переживає **безконечність відтворення.**

Відношення зазначених у творі рис до тих рис, які не зазначені, але з необхідністю постають, і є специфікою мистецтва з усіма його прийомами фантазії, що вловлюють особливе і за його допомогою вказують на невичерпну цілісність. Мистецький хист людини виявляється саме в тому, що вона **лаконічно** відбирає риси, які відтворюють цей предмет. Саме про такий лаконізм і говорив ***Шевченко***, коли порівнював творчість зрілого майстра і молодого митця, який часто зазнавав поразки саме через недоступність такого **лаконізму вираження.** Художня майстерність — це **майстерність відбору** тих рис, які вказуватимуть на безконечний зміст.

Щодо **наукової творчості,** то вона відшукує цю "знехтувану" мистецтвом повноту, шукає безконечні опосередкування, так, щоби приховане стало явним, очевидним. Тому й художні пошуки можуть дати науковцям певний змістовий стимул, адже вказують за допомогою відомого на невідоме. Саме мистецтво цілком задовольняється такою вказівкою, аби зрештою не перетворитися на свою протилежність.

Музика складається з відібраних звуків і цим протиставляє себе какофонії. Мелодія має повноту, завершення, викликаючи при цьому певний **настрій**. Музичний твір виходить за свої межі, за межі свого лаконізму, роз'ятрюючи почуття та сприяючи їх безконечному породженню. Музика репрезентує найбільш виразний естетичний динамізм, хоч останній властивий й іншим художнім творам.

Наука шукає за допомогою фантазії і мислення, а також інтуїції безконечні опосередкування, відтворюючи ту предметну **повноту вияву,** з якою бореться мистецтво. Наукові відкриття саме на це й спрямовані. Археологія, зокрема, не задовольняється окремим черепком, а на його основі відтворює предметну повноту і цим втрачає ту таємничу сферу, з якою корелює мистецтво. Історія відшукує повноту детермінації відповідних подій, повноту умов їх виникнення, визначає матеріальні та ідеальні фактори історичного процесу тощо. Вона відшукує перехрещення детермінацій у виникненні тих чи інших подій і переходить від встановлення загальних **закономірностей** до **опису** окремих важливих подій, прагнучи все ж до **повноти** цього опису. Цим наука відрізняється від художньої літератури, яка лише **вказує** на цю повноту, але спеціально її не відтворює.

Щодо логіки, то аподиктичність **логічного міркування** стосується лише **висновків.** Головне полягає у доборі великого і малого посилань. І тут логіка стикається з усією **довільністю міркування,** яка визначається серйозними пристрастями. Формування великого посилання, а також малого є найбільшою алогічністю ("Ты виноват уж тем, что хочется мне кушать"). Так формується висновок. Більше того, велике і мале посилання самі визна-

чаються **висновком,** який має готовий вигляд як результат життєвого досвіду людини. Висновок за змістом є головним мотивом, що визначає поведінку, а також самі посилання, хоч би як це звучало парадоксально. Судження є висновком з особистісних та характерологічних визначень, помножених на конкретність ситуації. Тому й канон логічного міркування здійснюється в межах не чистої логіки, а людського характеру та особистості. Це стосунки всіх видів логіки, в тому числі символічної.

Логічне — найбільше нелогічне. Лише вчинок має свою "залізну" логіку, розгортаючись із необхідністю через свої компоненти: ситуацію, мотивацію, дію і післядію. Логіка вчинку є основою логіки у психології. Це і є розгортання логічного осередку. Саме через учинок визначається необхідність осередку в психології, необхідність більш вагома, ніж в оптимальних сферах логіки.

Канон уваги. Все починається з **чистої уваги** як **очікування чогось,** коли ще немає апперцепції, і перед людиною постає якась нова річ, **зовсім невідома,** і своєю неповторністю справляє враження у формі **здивування.** Виникає відповідна міміка, що виражає не тільки здивування, а й певний переляк. З'являється і відповідна пантоміміка, що виражає або **захист від** цієї речі, або ж **потяг до** неї. Ця подвійна реакція залежить від начала пізнання, яке було стимульоване здивуванням. Тут виступає велика діалектика становлення життя: прагнення **оволодіти** предметом, що викликав увагу, і **боязкість** перед цим же предметом як очікування чогось загрозливого. Тому увага містить елемент вагання. Усе це породжує **обережний** і **стриманий рух** у бік предмета. У такому наступі на предмет постають і розкриваються його риси, а разом із цим **увага стає предметною,** вона **поглинається змістом предмета.** Існує певна феноменологія уваги — мимовільна, довільна і післядовільна, яка вже перетворюється на сприймання.

Особистість у канонічному тлумаченні. Латинське слово persona означає маску, яку вдягав актор, коли виходив на сцену в наперед визначеній **ролі.** Персона і є, зрештою, те, що людина робить зі своїм обличчям, образом у цілому, щоб перебувати в певній ролі. Маска — це образ людини, звернений до **зовнішнього** світу, а в "собі" людина залишається самою собою, хоча і характер, і маска мають відбивати внутрішню, іманентну сутність людини. Маска тому є не просто щось зовнішнє, а таке, що відбиває суперечність між внутрішнім і зовнішнім: адже людині доводиться носити маску, щоб уберегти свій **статус,** тобто дійсне становище у світі. Маска є результатом суперечності **ситуативної,** коли людина увійшла в ситуацію, має бути для інших і разом з тим залишається самою собою. Це вихідна особистісна суперечність.

Бути самою собою — означає стверджувати свою **гідність.** І тут постає **мотиваційний** аргумент становлення особистості. Гідність особи полягає в її **самобутності,** вона сама виступає ініціатором власної діяльності, яка позначається оригінальністю. Тут головний нерв особистості. Найбільша об-

раза для неї — позбавлення оригінальності. Тому особистість потребує **визнання** інших людей, щоб стверджувати своє буття. І ця вимога усвідомлюється вже в ранньому юнацькому віці. Дійовий аспект особистості — це відповідні вчинкові дії. Особистість прагне бути **оригінальною,** неповторною у своїй творчій діяльності, і ця риса є провідною для неї. Усвідомлення власної **неповторності** є внутрішньою вимогою, що визначає вже **рефлективний** рівень учинку. Вчинки на рівні особистості, її логіки є не тільки творчими взагалі, а й конкретно **моральними,** адже тільки вони свідчать про всезагальність вимог до вчинкових акцій. Ця **всезагальність** виражається у **вчинковій героїці,** коли особистість високо підноситься над суто індивідуальними вимогами і здійснює вчинки, що охоплюють усе людство.

Головний психологічний феномен полягає в тому, щоб пройти через **індивідуалізм,** подолати його і піднестися до **вселюдського.** Протилежною індивідуалізму є втрата людиною самобутності й розчинення в іншій особі. Таке ототожнення з іншими є, зрештою, школою особистісного буття, навчанням відповідної майстерності. Адже справжня особистість має вміщувати в собі увесь людський світ, вміти переноситися в нього і разом з тим залишатися самою собою.

Щира й остаточна відданість людському світу є **самопожертвою.** Ця остання показує, що в особистості поряд з індивідуальним є могутнє вселюдське. Феноменологія становлення особистості дає випадки домінування всезагального над індивідуальним — саме стосовно самопожертви. Це є початок **героїчного** в особистості. Можна сказати більше: **особистість стверджує** себе через героїчне і завдяки героїчному, але такому, що містить у собі вселюдське.

Є героїчне **хизування** як **нехтування смертю,** але воно не має конструктивного мотиву. Лише **справжній героїзм наближає особистість до особистісного канону.** Це, зокрема, означає: бути в усьому і залишатися самим собою. ***Т.Карлейль*** цілком слушно пов'язував героїчне не тільки і не стільки з військовою діяльністю, а насамперед із творчим духом людини в будь-якій галузі — художній, науковій, моральній і т.д. Героїзм Пера Гюнта надто **цинічний,** щоб бути взагалі героїзмом. Адже останній виходить із поваги до людини як цінності в самій собі, а Гюнт розглядає людину лише в тій мірі, в якій вона може служити йому душею і тілом.

Саме **в героїчному долається роздвоєність людини** на її внутрішній світ і спотворений вияв його у світі зовнішньому. Героїчне, зрештою, заперечує маску як таку, воно з усією прямотою повертає людину до світу речей і світу людей. Героїчному нема чого приховувати, і тому воно скидає маску, будь-яку — пристойності, ввічливості і т.п., і стає самою пристойністю і ввічливістю.

Історична психологія пропонує нам своєрідні форми **становлення особистості,** коли остання стає ціллю для самої себе і прагне справити певний ефект на довколишній світ. Саме на довколишній, адже вона протиставляє себе цьому світу в різних ексцесивних формах, включаючи одяг, учинки, певні форми творчості. Абстрактне мистецтво явно стоїть тут у пригоді, а

також експресіонізм, який виводить назовні внутрішній зміст, ототожнює зовнішнє і внутрішнє. Але таке ототожнення може мати й **цинічну** форму, що стосується вже патопсихології (ексгібіціонізм).

Можна говорити про ексгібіціонізм як особистісну рису. Одяг уже є маскою людини, і вона знімає одяг, аби довести, що не вважає непристойним показувати те, що всі люди приховують. Це **заперечення сорому** є безпосереднім запереченням принципу особистості, адже саме з появою почуття сорому і необхідності приховувати певні речі, предмети, думки і постає принцип особистості. Отже, психічний ексгібіціонізм спрямований проти особистості, її психологічної структури (персона і гідність). Цинізм і сором — дві протилежні тенденції у формуванні особистості як в індивідуальному житті, так і в історичному розвої.

Воля та її канон. Усупереч твердженням, що воля є фікцією, як предмет психології вона дійсно існує.

Стародавня **ідеологія фаталізму**, наполягаючи на ідеї відсутності волі, так старанно й наполегливо підшуковує докази цього, що імпліцитно воля постає як певне сумління віруючих. Якщо ***І.Сеченов*** присвячує майже весь свій творчий шлях запереченню предмета волі, то, мабуть, вона як поняття існувала в його підсвідомому. "Так звані довільні дії", про які говорив ***І.Павлов***, теж є лише другим боком його релігійного ствердження волі. Мова йде про те, щоб не заперечувати волю як психологічний феномен, а дати їй належне тлумачення, хоча б у межах філософського детермінізму.

Ідея детермінізму у психологічному плані передбачає факт залежності вольових феноменів від самої людини та об'єктивного світу та обстоює необхідність волі як феномена самовизначення людської істоти. Усе детерміновано, і будь-яка наука виходить з цього положення, якщо тільки хоче бути наукою і встановлювати певні залежності в межах психологічних феноменів. Такий підхід заперечує фаталістичне тлумачення психології волі. Це заперечення стосується не тільки тих сучасних психологів, які вивчають феномени волі.

Вже у Стародавньому світі, в якому домінуюче становище посідав фаталізм як державний і народний світогляд, існувала тенденція до його подолання. Людина відчувала себе спроможною визначати свою долю всупереч тискові фабули. Вже в "*Іліаді*" та "*Одіссеї*" існує сильний елемент визнання свободи волі у діяннях людини. Остання не може миритися з тим, що вона є іграшкою фабули. І людина долає цей стан, виявляючи при цьому хитромудрість.

Можна говорити про дві тенденції щодо **ідеї фатуму** у Стародавньому світі. Як світоглядний феномен існує абсолютний детермінізм у формі фаталізму з його абсолютним передвизначенням усіх світових подій, в тому числі людських учинків. Разом із тим у своїх практичних діях людина спрямовує зусилля на подолання такої передвизначеності і досягає в цьому успіхів. Так чинить хитромудрий Одіссей, який добре усвідомлює залежність

своєї поведінки від фатальної передвизначеності подій. Так, він спочатку кидає на Троянську землю щит і стрибає з корабля на нього, пам'ятаючи про те, що напевно загине той, хто перший стане на цю землю. Він мудро проводить свій корабель між Сциллою і Харибдою як фатально смертельними іспитами, долає фатальний спів сирен, прив'язуючи себе і своїх супутників до щогл корабля. Одіссей перемагає у двобої з Поліфемом — сліпою фаталістичною силою, долає скелі Симплегади, які, зіштовхуючись, трощать усі кораблі, які пропливають між ними. Було б цікаво також простежити, яким чином переборюється фаталізм у межах поганського світогляду, зокрема, в Київській Русі (феномен Олега, який не зміг, незважаючи на всі перестороги, здолати фаталістичне передвизначення смерті від свого коня).

Науковий рівень фаталізму набуває форми **механіцизму**. Все передвизначено з моменту існування космічної туманності та її організації в різні планетні та зоряні системи. Але й сучасні фізики допускали існування свободи волі в електроні. І в самій психології щодо проблем свободи волі з давніх-давен існували протилежні погляди. Всіх їх можна звести до трьох позицій, які начебто виключають одна одну, хоча третю можна вважати як таку, що долає (та поєднує) дві перші.

1. Повний **детермінізм**, що заперечує будь-яку свободу волі — поняття, не сумісне з науковим визначенням психології (***Гегель, Павлов***).

2. **Волюнтаризм** як філософсько-світоглядна позиція, що стверджує існування свободної волі, незалежної від обставин матеріального світу, яка має можливість починати будь-яку дію (вчинок) з самого початку, лише керуючись гаслом "Нехай буде!"

3. **Діалектичний підхід**, згідно з яким слід поєднати ідею необхідності і свободи через акт усвідомлення перешкод. Тому й постала "гегелівсько-марксистська" позиція: свобода є усвідомленою необхідністю. Але ідея усвідомлення необхідності ніяк не може привести до ідеї свободи. Необхідність залишається, а свобода не з'являється, хоч би як її усвідомлювати. До того ж сама свобода є відображенням певної реальності об'єктивного становища людини у світі, а також реальності усвідомлення цього становища. Свобода тому є не так і не стільки усвідомленою необхідністю, як реальною можливістю **визначати самого себе.** ***Плеханов*** стояв на позиції прямої залежності свободи від усвідомлення необхідності. ***Гегель*** визнавав справжню свободу, яка формулювалася за допомогою реалізації принципу "Із себе через себе прийти до самого себе".

У психології існує поняття **неосудності** (рос. — невменяемости), що вказує на людину, яка не відповідає за свої вчинки, оскільки не є вільною у своїх діях. Мова йде про свободу стосовно долі, стосовно політичного деспотизму (***Арістотель, Епікур***) та про страждання людського існування (Епікур, стоїки, неоплатонізм). У Середні віки постала антиномія між моральною свободою та релігійним уявленням про всемогутність Бога. В епоху Ренесансу і в наступні періоди під свободою розуміли безперешкодне всебічне розгортання людської особистості. З часу Просвітництва поняття

свободи позначається ідеями лібералізму та філософії природного права (*Альтузій, Гоббс, Пуфендорф*).

Науковий погляд, який дедалі більше оволодіває ідеєю природничої причинності, показує залежність людини від неї. Починаючи з *Майстера Екгарта*, а далі *Лейбніца, Канта, Гете, Шіллера*, *Шопенгауера* і *Ніцше* свободу розуміють у зв'язку з постулатом морально-творчої відповідності сутності та її розвитку. Екзистенціалісти (*Гайдеггер* та ін.) вважають, що основним світовідчуттям у бутті є страх перед можливістю небуття, який звільняє людину від умовностей дійсності та дає їй змогу досягти певної свободи, заснованої на "нічому", обрати самого себе у своєму неминучому покладанні відповідальності на себе самого, тобто обрати себе як власне існування, що має цінність.

За *Ясперсом*, людина вільна долати буття світу у виборі самої себе і досягти трансценденції Всеохоплюючого. Вільне буття означає можливість здійснювати добру або злу волю. Добра воля є безумовною, божественною, вона обмежується несвідомим життєвим напором простого буття і справжнього буття. Згідно з позицією *Сартра*, свобода — не властивість людини, а її субстанція. Людина не може відрізнятися від своєї свободи, свобода не відрізняється від її проявів. Людина, оскільки вона свободна, може проектувати себе на вільно обрану ціль, а вже вона визначає, ким людина є. Разом із цілепокладанням виникають і всі цінності, речі виступають із своєї недиференційованості та організуються в ситуацію, яка завершує людину і до якої належить вона сама. Отже, людина гідна того, що з нею трапляється. Вона не має підстав для виправдання.

Воля як психологічний феномен характеризується **здатністю досягнення цілей.** Ця здатність виявляється **в наполегливості,** несхибній цілеспрямованості, але в абстрагуванні від **змісту** цілей. Та справжня воля не є ізольованою від змісту цілей. В залежності від нього вона виступає **доброю** чи **злою.** Тут саме і виникає вододіл між волею і не-волею. Для вчинення зла суб'єкт мобілізує свою волю, підготовлює засоби, встановлює проміжні цілі, організовує відповідну ситуацію, а в післядії має насолоду від скоєного зла. Саме в заподіянні іншій людині лиха найбільш виразно постає підступність учинку. Адже зла людина **роздвоюється:** вона розігрує благочестя, за яким приховує недобрі наміри. Тут розгортається справжня драматургія волі: роздвоєна людина сама прагне такого стану. Зло завжди огортається зовнішньою пристойністю, вдається до раціоналізації, виправдання, пояснень вимушеністю. Гегель казав: усе, що зіпсоване у світі, зіпсоване на хороших підставах. Він мав на увазі саме злу волю.

Сковорода найближче підійшов до тлумачення волі доброї. Його психологічна характеристика такої волі свідчить про її безпосередність, невимушеність, простоту, відсутність розгорнутої мотивації, тим більше раціоналізації. Можна говорити навіть, що добра воля як така згортається у своїх визначеннях, набуває простої структури і наближається до самозаперечення.

Інтерес у канонічному тлумаченні. Психологічна структура інтересу починає своє становлення з **допитливості.** Інтерес означає прагнення до проникнення в сутність речей, коли останні водночас і розкривають, і приховують себе. ***Лессінг*** торкнувся суті інтересу, коли зауважив: якби Бог запропонував мені всю істину, я б йому відповів: "Забери, Боже, всю істину собі. А мені залишиться тільки безконечне прагнення до неї".

З канонічним тлумаченням інтересу пов'язуються його поліаспектність, широта, універсальність, а також однобічність, яку часто визначають як умову заглибленості в предмет. Постають два аспекти проблеми канонічного інтересу: один стосується звуженості інтересу як підгрунтя його глибини, другий — багатогранності інтересу, який у цьому випадку може втрачати свою **глибину,** але забезпечує **широту**.

Інтерес має два спрямування свого втілення: це **енциклопедизм алфавітний і систематичний**, хоч за ідеєю алфавітний також має давати уявлення про систему знань. ***Гегель*** яскраво критикував енциклопедизм алфавітний, вказуючи, що, згідно з його порядком, наприклад, можна побачити на одній сторінці фотографію генія і якого-небудь гада. Сам Гегель запропонував "*Енциклопедію філософських наук*" саме у систематичному викладі, де в межах філософських категорій подано систему не тільки філософських, а й наукових знань.

Тому ідея психології інтересу постулює його вищий рівень, а саме **енциклопедичний**. Системи знань тяжіють до енциклопедичності будь-якої форми. Адже й алфавітна структура знань користується тими ж поняттями, які лежать в основі систематичного енциклопедизму. Крім енциклопедії загального плану, є енциклопедії вузькофахові, але і в них містяться дані про суміжні науки, мистецтва тощо.

Отже, енциклопедизм як форма інтересу не тільки тяжіє до канону, а й є його реалізацією. Для юнацького віку характерна схильність до енциклопедизму фахового, звуженого теоретично, а далі вже зрілий інтерес бере людське життя в його **практичному** вираженні. Це переважає теоретичний інтерес, адже **практика завжди поліфонічна,** вміщуючи в собі великі обсяги не тільки знань, а й практичних узагальнень. Відтак можна говорити і **про практичний інтерес.** Не втрачаючи своєї теоретичної енциклопедичності, він разом із тим вступає в галузь **практичної зосередженості** і неодмінно виходить до виявлення всебічних залежностей.

Інтерес до **практичного вчинку** перемагає всі інші інтереси, хоч би які вони були захоплюючі, адже вони мають саме **теоретичну** обмеженість. Мова йде не про практику як "критерій істини". Практика не може бути критерієм істини, адже ці дві субстанціальні сфери перебувають у різних площинах. Інтереси до **практичного** і **теоретичного розуму** є зовсім протилежними, і це досконало довів ще ***І.Кант***. Вони мають протилежні задачі, і там, де теоретичний розум може висунути як рівноцінні дві альтернативи твердження, то інтерес до практичного розуму, або **практично-розумовий інтерес,** поєднуючись з волею, обмежує себе "однобічними"

твердженнями (існує безсмертя, вільна воля тощо). Але в цій інтелектуальній обмеженості для людини відкривається **почуття безконечність.**

Практичний розум породжує справжню невичерпність, долає свою вузькість і говорить про існування вищої істини (Бога), про безконечний зміст морального твердження, безсмертя душі і т. ін. Тому практичне є не просто якась своєрідна активність, це — **єдність думки і дії,** коли перша дістає своє адекватне втілення в другій, а друга, включаючись у коловорот життя, знає себе не як бездумну, а як всезагально розумну. Саме ідея інтересу іманентно перетворюється на конкретну **взаємодію думки і дії.** Століттями вчені намагалися визначити пріоритет або думки, або дії, не вбачаючи того, що їхня єдність в основному має розкритися через учинок, в якому вони і поглинаються логічно, і водночас через вчинкові структури здобувають **інтерес до життя**.

Інтерес до життя є великою проблемою людського існування, що виходить за межі відношення думки і дії. Але постає і проблема втрати такого інтересу. Ця втрата і приводить людину не тільки до відповідної думки, а й до самої дії — самогубства.

Парадоксально, що саме проблема самогубства постала предметом психології, соціології та соціальної психології, а не **проблема інтересу до життя.** Проте остання безперечно є вихідною проблемою, до якої тяжіє канонічна психологія, а проблема втрати виступає **похідною**, що виходить за межі канону.

Саме **психологія інтересу до життя є справжнім каноном психології.** Цей інтерес невичерпний. Хоч би яким тривалим було життя, інтерес до нього залишається, і з цього починається трагедія завершення життя. Тут доцільно процитувати ***Б.Спінозу***: **мудрість людини полягає в тому, щоб думати не про смерть, а про життя**.

Інтерес до життя є керманичем його, і вся філософія життя походить від цього інтересу. Отже, у сукупності форм (допитливість, любов до знання, власне інтерес, енциклопедизм і т.д.) психологія інтересу завершується її канонічним предметом — життям.

Мудрість як психологічний канон і смисл життя. Найпростіше визначення мислення розкриває його **опосередковуючу** функцію за допомогою опосередковуючих ланок. Це є пошук зв'язку між кількома (принаймні двома) подіями, станами, предметами, процесами, якостями і т.д. Тенденція мислення полягає у пошуку безконечної кількості опосередковуючих ланок, в той час як фантазія лише здійснює їхнє зіставлення. Для художнього образу тут пошук завершується: подальше встановлення опосередковуючих ланок було б зовсім абсурдним, і сам образ у такому випадку було б утрачено. Мислення, навпаки, саме й полягає в необхідності такого опосередкування.

Тенденція до безконечного опосередкування, оскільки вона не може бути здійснена реально, передбачає визначення найбільш суттєвих опосередку-

вань, проміжних ланок, які б забезпечували необхідний зв'язок. Проміжні ланки мають піднестися до ланок суттєвих, щоб мислення було розкриттям суттєвих зв'язків, а не зв'язків узагалі. Адже може бути **хибне** опосередкування, яке уводить у дурну безконечність. Мислення має відмовитись від цього і стати причетним до сутності. Це означає **вибір суттєвого, протиставлення його несуттєвому, а також зміну акцентів суттєвого.**

Отже, опосередкування взагалі має стати опосередкуванням суттєвим. Далі воно має стати **цілеспрямованим,** тобто у предметі розкривається не просто його сутність, а така, що визначається ціллю і працює на неї. Та заглиблення мислення в природу речей на цьому не завершується. Цілі можуть бути різні. Найвизначніші з них стосуються **призначення людини у світі,** її життєвого призначення, а це означає, що мислення спрямовується до найвищої цілі людського життя: що людина **має здійснити**. А має вона **здійснити аналіз свого буття в середовищі природному і суспільному, встановити, для чого** і **як** вона живе. Таким чином, мислення звертається до **життєво важливих** предметів, а не просто предметів звичайної **зацікавленості**.

Перед мисленням постає **лабіринт життя,** де існують глухі кути, і людина має вибрати такі ходи у своєму мисленні, які вивели б її з мороку безконечних опосередкувань, із дурної безконечності. Отут і постає роль мислення в життєвій **орієнтації** людини (орієнтовний рефлекс і філософська орієнтація у світі).

Мислення, що просто орієнтує у світі, класифікує, порівнює, оцінює, на завершення свого призначення має наблизитись до предмета так, щоб він **висвітлив цілеспрямованість** суті. Це і буде **смисл людського життя,** космічне і побутове призначення цього життя.

Смисл узагалі як такий не має смислу. Він має бути смислом цілеспрямованим. Це означає, що **значення** так підпорядковуються одне одному, що висвітлюють свою цілеспрямованість, а далі й сам смисл. Останній має нести в собі певну **оцінку,** яка стосується призначення людини у світі і має світоглядне забарвлення.

Відтак смисл людського життя має **визначатися через стратегію поведінки**, яка має такі філософські визначення, як кінізм, свдемонізм, альтруїзм, егоїзм (альтруїстичний егоїзм — у *Г.Сельє*), стоїцизм, гедонізм тощо. Але це ще не остаточний смисл життя, хоч він і має конкретні форми свого вияву, зокрема раціоналізм. Тут ми ще тільки підходимо до самої мудрості. Її суттєвий смисл полягає не у визначенні світоглядних принципів, не у постановці проблем, а в прийнятті рішень на основі світоглядних принципів (смисл життя) і в конкретності життєвих ситуативних вирішень, мотивації, оцінки самого вчинку, у встановленні життєвих правил на основі здійснення вчинку та аналізу післядії.

Мудрість людини — у здійсненні корекції вчинку на основі результатів його функціонування. Мудрість виявляється і в передбаченні подальших учинків, їхньому плануванні, здійсненні висновків та їх урахуванні в подальшому вчинюванні. Мудрість тому спирається на **минуле,** будує образ **майбутнього** та створює сцену для реалізації вчинку в **теперішньому**.

Мудрість не є всезнайством. Вона спирається на смисл життя, але не зводиться до нього. Вона обирає стратегію поведінки і, не сходячи з неї, реалізується у певному вчинку. Мудрість — це перехід від всезагального до особливого та, зрештою, до одиничного, але такий перехід, в якому не втрачається жодний компонент. Тобто мудрість виходить із певних філософських принципів, аналізує ситуацію, обирає стратегію поведінки і здійснює конкретний вчинок, реалізуючи через нього свій мотив, світопогляд, розв'язуючи ситуацію, підтверджуючи свою **гідність**. Таким є конкретний смисл мудрості, який починається здалека, з опосередковуючої дії мислення, і завершується опосередкуванням учинкової дії та життєвого призначення даної людини.

Н.Гартман у своїй "*Етиці*" визначив мудрість таким чином: "Проникнення відчуття **цінності** в життя, в будь-яке відчуття речей, у всяку дію і реагування аж до спонтанного "оцінювання", яке супроводжує кожне переживання; осягнення всього дійсно етичного з точки зору цього буття; зв'язок із цінністю, яка завжди лежить в основі образу дії практичної свідомості. В суто інтелектуалістичному смислі це можна було б назвати етичною духовністю, панівним становищем етики як основного духовного фактора в усьому житті людства". Тут немає головного — мудрості в рішенні конкретної ситуації на основі зв'язку всезагального, окремого та одиничного. Але позитивне у цьому визначенні — це зв'язок саме з **етичною духовністю** людини.

Досить оригінальне визначення мислення дає "Коротка філософська енциклопедія": "внутрішній активний потяг оволодіти своїми власними уявленнями, поняттями, спонуканнями почуттів і волі, пригадування, очікування і т.д. з метою отримати необхідні для оволодіння ситуацією директиви. Мислення полягає у постійному перегрупуванні усіх можливих змістів свідомості та утворенні або руйнуванні існуючих між ними зв'язків".

Цікавою виступає проблема **тенденційності** мислення — відповідно до певної ідеологічної настанови або догматичного вчення. Архаїчне мислення, зокрема у героїв ***Гомера,*** пов'язане з міфологією, але не втрачає логічності. Мислення від окремого до окремого (або дологічне мислення, пралогічне мислення) властиве міфологічному рівню свідомості. Від таких форм до нашого мислення — тривалий шлях.

Вчинок і подвиг як осередок. Повторимо, що вчинок виступає універсальним осередком психології. Разом із цим він є таким осередком для етики, естетики, філософії в цілому.

Вчинок визначає структуру психологічної системи, дає основу для розуміння історії цієї дисципліни. Як вихідний осередок він має власне буття і через нього досконало виражає сутність людської психіки. Вчинок є способом виходу людини із роздвоєного стану, але вона залишається роздвоєною навіть після звершення вчинку. Адже останній є перманентною спробою подолати роздвоєння. Вчинок перманентний самє тому, що роздвоєність не знімається навіть у перманентності вчинювання.

Людське залишається замкненим у собі, не розкриває прямо і відверто свою сутність, перебуває у людському світі, серед людей у масці і тільки змінює її залежно від своєрідності й гостроти обставин. Ця роздвоєність — бути в собі одним і вдавати з себе іншого — є обтяжливою для людини. Вона здійснює перманентний вчинок, але не виходить за межі роздвоєності, адже не може подолати ситуації, що її провокують.

Людина хоч раз у житті має здійснити той чи інший **подвиг**, щоб розірвати міцну сітку стримання, стати самою собою для себе, для людей, встановити свою рівновагу, скинути маску. Це означає знову стати дитиною і з наївною прямотою виявити себе, при цьому не втрачаючи гідності та не вдаючись до цинізму відвертості. Не грати, а бути самою собою у своїх вчинках — ось шлях подвижницького буття людини.

Так здійснюється **вихід за межі буденності** — шляхом учинкової метаморфози у напрямі до подвигу. Цей останній і є спробою долати роздвоєність. У цьому діянні і полягає основний зміст подвигу. Людина вільно виражає себе у світі й перед світом. Здійснивши подвиг, вона визнає свою духовність. Подвиг є унікальною акцією буття. Далі він редукується до звичайного вчинку, людина знову стає замкненою в собі, очікуючи **нового** подвигу. Коли ж вона здійснює його, то не усвідомлює це як подвиг. Смисл останнього вичерпується: людина бачила себе в істинному світлі, бачила своє дійсне, не роздвоєне обличчя, пережила велике напруження відвертості і, наче соромлячись її, вона повертається до своєї **натуральної обителі — маски**. **Прихованість і відвертість** — ось ті два крила, на яких людина здійснює свій життєвий лет, а перехід від одного стану до іншого та навпаки є Сциллою та Харибдою людського існування.

Перехід прихованого у відверте, відвертого у приховане потребує від людини значних психічних зусиль. Такі ж зусилля потрібні й для того, щоб **утримувати** прихованість чи відвертість як modus vivendi. Тому людина прямує до **героїчного**, що єдине дає змогу або утримуватись у певному статусі, або здійснювати перехід від одного модусу буття до іншого. Саме ця напруга утримання або переходу і є підвалиною героїчного. Всі інші форми людської активності — це або підготовка до такого героїзму, або його редукція. Отже, **вчинок буденності та вчинок героїчного становлять істинний осередок** психічного буття людини: піднесення до героїчного і редукція до буденного.

Дослідженням героїчного найбільше уславився ***Т.Карлейль***. Саме він розширив зміст героїчного за рахунок його виявлення не тільки і не стільки у сфері військовій, як насамперед у різних формах творчості людини.

Дж.Віко та ***В.Вундт*** визначили як героїчні певні періоди в історії людства. Щоправда, у Віко "героїчний вік" іде слідом за "віком богів" і передує "вікові події". За Віко, у розумний період розвитку історії героїзм стає неможливим. "Героя в нашому розумінні пригнічені народи бажають, філософи вивчають, поети уявляють, але громадянська природа... не знає такого роду благодіянь" (*"Підвалини нової науки"*).

Гегель вважав головною ознакою героїзму давнини збіг індивідуальної

самодіяльності, особистої справи та її всезагального значення. Античний герой не знав колізії між діянням і мораллю, почуттям та обов'язком. Героїчний вік, за Гегелем, — це період становлення держави, державності взагалі. Проте в державі немає більше місця героям: вони трапляються тільки в період нецивілізованого стану.

В епоху Просвітництва героями вважали діячів держави, зокрема республіканського Риму, а далі Римської імперії. **Тип героя** в епоху романтизму було створено ***Байроном, Міцкевичем, Мадзіні*** та ін. Карлейль ламає нисхідну ієрархію героїв — боги стародавнього світу, пророки, поети, провідники, нарешті, герої буржуазної епохи — "генії нової ери" — клас капітанів і командирів над людьми. У ***Ніцше*** герой — надлюдське, що стоїть по той бік добра і зла.

Стосовно типу **літературного** героя. Він здійснює вчинки, якими відрізняється від інших людей. Це вчинки особливі, типові, тому цей герой і виступає літературним **типом**. Він уособлює значне узагальнення, але разом з тим має яскраві індивідуальні риси. Образи літературних творів такі живі й колоритні, що начебто живуть поряд з нами, дихаючи з нами одним повітрям. Вони навіть більш реальні, ніж земні люди.

Психологія має своїм завданням встановити взаємозалежність між героями історично дійсними та героями літературних творів. Крім того, цікаво було б створити типологію людей, що постали у світовій історії, у того або іншого народу, в тому або іншому місці. Подібно до того, як існують літературні та історичні герої, має бути і **герой психологічного аналізу**. ***Поль Гіро*** давав уже такі прообрази у своїх відомих книгах "*Приватне та суспільне життя в Стародавній Греції*", "*Приватне та суспільне життя у Стародавньому Римі*". Методи відтворення таких героїв будуть нагадувати методи літературної критики, історичного дослідження. В результаті постане феноменологія психологічного героя з його вченням, світоглядом, творчою діяльністю, суспільною активністю.

Канонічна психологія емоцій та почуттів. Первинно емоції охоплюють усю сферу життєдіяльності живої істоти, пронизують її наскрізь. Особливо це стосується дітей і тварин, у яких емоційний стан злито з усіма психічними проявами. Лише згодом, з оволодінням культурою поведінки, емоційний стан як генералізований рух зосереджується, специфікується, управляється волею, пов'язується безпосередньо з предметним світом і відображає не тільки стани організму, а й якості предметів та явищ об'єктивного світу.

Психологи зауважують, що виділити ті чи інші емоції, навіть в абстракції, досить важко. Емоційна реакція **безпосередня.** Вона складається насамперед з **виразних** рухів, які є першою емоційною специфікацією (міміка і пантоміміка). Ці рухи — вираження спадковості або вираження прижиттєвих здобутків (індивідуальна культура особи).

Оскільки генералізована емоційна реакція стоїть на заваді точності поведінкових рухів, особа (інколи навіть і тварина) у своїй поведінці має необхідність стримувати емоційну генералізацію як наївно-відверте розкриття

внутрішнього світу перед оточенням. Культура поведінки є культурою **емоційної стриманості.** Леді Гіггінс із п'єси ***Б.Шоу*** *"Пігмаліон"* весь час дорікає своєму синові, що він поводиться нестримано. Взагалі визнається, що англійська нація вирізняється надзвичайною стриманістю у вираженні своїх почуттів. Нації південні більш розкуті, і це виражається, зокрема, в їхніх піснях.

Ідея емоційної стриманості постає в раціоналістичних філософських теоріях. Емоції заважають якості філософствування, тому філософські концепції шукають своєрідних механізмів подолання емоцій, щоб звільнити мислення від обтяжуючих його пристрастей і залишити його віч-на-віч зі своїм іманентним предметом. Навіть послідовний раціоналізм не може обійтись без залучення емоцій (почуттів) до структури пізнавальної діяльності людини, вказуючи, зокрема, на любов до Бога як провідне філософське почуття, котре до того ж є серцевиною інтелектуалістичного світогляду.

Т.Рібо розкрив значення почуттів у пізнавальному процесі. Крім того, він написав класичну роботу про психологію почуттів, а також висвітлив в іншій праці "логіку почуттів", тобто логіку, яка спрямовується почуттями. Існують навіть філософські системи, в яких почуттям відводиться провідна роль (***Якобі*** та ін.).

У психології були **емотивні** теорії, і ***К.Ушинський*** був одним із значних їхніх адептів. Він указував, що з емоцій починається психічний рух, і ними він завершується. Інші психологи будували свої системи так, що не класифікували їх як емоційні, але визнавали велику роль почуттів у житті людини. Були розкриті почуття інтелектуальні, естетичні, моральні, практичні. Всі вони наскрізь пронизують психіку живої істоти, відтак мова має йти про певні почуттєві стани або навіть установки.

Л.Толстой у роботі "*Что такое искусство?*" показав визначальну роль почуттів у художній творчості — як в самому творчому процесі, так і в створених продуктах. Митець виражає свої почуття у творі і прагне "заразити" цими почуттями інших людей. Почуття, якими слід заражати, мають входити в емоційний канон як взірець — за змістом та за динамікою.

Можна попередньо сказати, що всі почуття — і пізнавальні, і моральні, і естетичні, і практичні — залучаються до рангу канонічних. Ними можуть вважатися і почуття здивування, з якого починається пізнавальна діяльність, і почуття комічного, і почуття любові, яке є синкретичним і стосується водночас естетичного, морального і пізнавального предмета. А чи є канонічним почуття ревнощів? Воно може стати таким, якщо цілком оволодіває людиною. Отелло втрачає себе у цьому почутті, він охоплений ним повністю і робить доленосні вчинки, що стосуються коханої людини і його самого.

Мабуть, канонічним є почуття, пов'язане з буттям і небуттям людини. Тут канон передбачає вихідні засновки почуттів. Таким може бути **страх смерті,** хоч тут і виникає парадокс: для людини, що живе, смерті немає. Немає смерті і для мертвої людини. Страх смерті — страх повної відсутності будь-яких визначень життя, але при цьому життя ще є, хоч перебуває під загрозою.

К.Горні тлумачить страх смерті як одну із форм основоположного страху. У філософії ***Гайдеггера*** страх є станом, в якому людське існування завдяки власному буттю виявляється перед самим буттям. Причина страху — саме буття у світі. Страх відокремлює людське існування і розкриває його таким чином як можливе буття, як вільне буття, вільне в розумінні самого себе і вибору самого себе. За ***Сартром***, страх — це боязнь самого себе внаслідок свободи недетермінованого характеру, яку не можна передбачити.

Важливим екзистенціальним почуттям виступає **сором**. Саме страх, **переживання страху викликає сором**. Це почуття виникає не тільки перед іншими людьми, а й перед самим собою. Людина може соромитись, навіть будучи на самоті. Сартр зауважує: "У почутті сорому я визнаю, що я є я, яким інші бачать мене". Сором свідчить про те, що "Я" є "Я" і разом з тим "не-Я". Я хотів би бути іншим, знаю ким, але залишаюся самим собою, і тому мені соромно. Сором перед іншими може бути лише тоді, коли я соромлюсь самого себе, переживаю незручність від цього стану. Саме сором є рушієм феноменології, примушує мене бути іншим. Хоч би яким базовим був страх, людина соромиться його, отже, прагне його здолати. І тут постає сором як рушій такого подолання, як дискомфорт, що вказує на позитивний стан, яким він має бути. Людина є такою, вона **соромиться бути такою** і прагне до нового свого стану, а потім виходить за його межі. Провокується почуття **значущості**, прагнення **бути визнаним іншими**, а це вже викликає **почуття самоствердження**.

Іронія, як і сором, відіграє суттєву роль у духовній трансформації особи. Також ідея **сублімації** дає можливість долати нижчі форми почуттів і кшталтувати їхні вищі форми через учинкову активність. Людина **зла** або **добра** — такий смисл одвічної суперечки.

Екзистенційні канони психічного життя. Канонічною формою психічного на рівні екзистенціальної рефлексії виступає **сповідь**. Маємо класичні взірці сповіді, авторами яких є Августин, Казанова, Л.Толстой, Сен-Сімон та ін. Є також малі форми сповіді, виражені в поезіях. Характер сповіді мають також мемуари.

Сповідь повністю вичерпується і пояснюється ідеями **інтеріоризації** як заглиблення у власну духовність; **катарсису** як очищення через усвідомлення; **екстазу** як почуттєвого стану, що своїм змістом і формою надає **смислу** існуванню індивіда. Смисл як раціональність начебто заперечується екстазом як почуттєвістю, але вони діють у творчому дублі та підтримують один одного.

Сповідь, котра дійшла грунтовного смислу, пройшла очищення, зокрема в художній формі, має тепер такий зміст, який слід, як повчальний, передати нащадкам. Тоді з'являється **заповіт** тим, хто йдуть услід. Такий заповіт стає величною формою вираження сподівань людства в цілому і окремої людини. Втіленням канону заповіту всесвітньо-історичного рівня постають Старий і Новий Заповіти, що складають Біблію.

РОЗДІЛ 40

ПСИХОЛОГІЯ ТА ІДЕОЛОГІЯ: ВЗАЄМНА НЕПРИЯЗНЬ ЧИ ПЛІДНІСТЬ ВЗАЄМОДІЇ?

Ідеологія в структурі вчинкового осередку психологічної системи

Логічне ядро психологічної системи здійснює свій поступальний рух завдяки наявності в ньому, бодай імпліцитно, певного пафосу — рушійної сили здійснення вчинку. Розгортання структури останнього відбувається лише за існування певного його змісту, а він не може бути нічим іншим, як ідеологією. Вона являє собою цілеспрямовану сукупність знань про світ, людину, місце людини в світі та про те, на яких ідейних засадах людина має вчиняти.

Вчинок мертвий без ідеології. Зміст її є суттєвим змістом самого вчинку. Він грунтується на ідеології, сам актуалізує її як виправдання самого себе і ствердження своєї гідності.

Структурні компоненти вчинкового осередку — протовчинок, ситуація, мотивація, дія, післядія, драма, катарсис, спокуса, канон, ідеологія — взаємно запліднюються. Більш точно: ідеологія запліднює їх насамперед, адже вона виправдовує вчинок як добро для самосвідомості його суб'єкта. Без діалектики психологічної форми та ідеологічного змісту вчинку дійсну природу його збагнути неможливо.

Протовчинок як безпосередній імпульс, що йде з глибини індивіда, безпосередньо виражає ідеологію, усвідомлюваність якої наближається до нуля. Він виражає також усталені форми поведінки, підсвідомі мотиви, народну ідеологію, яка вкорінена в індивіді і діє поза його власними бажаннями, домінує над ним. Така ідеологія виступає у формі психології народів (***В.Вундт***). І лише на цій основі можлива індивідуалізація вчинку. Саме ідеологія "із народу" стає ідеологією особистості, але не втрачає субстанціальних засад.

Певною мірою протовчинок передвизначено поведінковою традицією та звичаями, і людина відчуває жах, коли вона відходить від певної традиції. У цьому жаху вона може навіть піти з життя. Це виразно показано у фільмах ***Т.Абуладзе***, коли людину просто вбивають як таку, що відступила від норм.

Ставлення людини до звичаю вже з'ясовує певні міжлюдські відносини, а їхнє усвідомлення ставить людину в певну ситуацію. Ідеологія несвідомо

починає свою ходу усвідомлюваності, коли прояснюються місце й пристрасті людини в цій ситуації. **Протовчинкова ідеологія стає ситуативною**. Людина потопає у ситуативних відношеннях і усвідомлює їх як передвизначених традицією, відчуваннями, зрештою, ідеологією, а також бачить своє місце в цих відношеннях, зокрема в їхнім центрі. Виникає ідеологія ситуації. В ній людина перебуває у подвійному стані: як така, що передвизначена подіями і як така, що цілковито визначає ці події.

У ставленні до ситуативних відношень людина формує своє буттєве завдання, життєву ціль. Оскільки така ціль виходить із ситуації і спрямована на її зміну, постає новий феномен учинкової поведінки — **мотивація**.

Це є спроба обгрунтування і цільового самовизначення індивіда. Мотивація виходить із status quo та спрямовується до його подолання, перетворення. Це водночас і заперечення status quo, і надбудова певної ідеалізованої цілі. Оскільки мотивація спирається на усвідомлені моменти ситуації, визначається ними, вона набуває статусу усвідомленої. Передвизначена мотивація здається цілком свідомою, всі засади вчинку передбачено, і залишається тільки його здійснити. Оскільки ціль учинку перебуває немовби перед очима індивіда, вона виявляє свої певні визначення, атрибути. Останні постають у своїй безконечності, яку неможливо осягти. Тоді чітка ціль відступає назад. Плюралізм цільових можливостей робить мотивацію неусвідомленою. Отже, вона водночас виступає як усвідомлене і неусвідомлене, і це є її визначальними атрибутами.

Суперечності ситуації (залежність і незалежність її від суб'єкта) замінюється відповідними **суперечностями мотивації** (усвідомленість та неусвідомленість її водночас). Це впливає і на характер **мотиваційної ідеології.**

Незалежність ситуації від індивіда формує таку її якість, що панує над індивідом. А це визначає **фаталізм**, повну безпорадність суб'єкта серед обставин світу. Ситуація, що усвідомлюється цілком залежною від індивіда, зумовлює **волюнтаризм** поведінки. Людині здається, що вона сама себе може визначити, протиставити всьому світові як безумовний його господар. Психологія, котра цілком визначає або фактичну залежність людини від ситуації світу, або повне панування над світом без перешкод, ідеологічно обмежена ситуацією. Саме ідеологія стосовно даної структури вчинку постає як **фаталістський вчинок** і **волюнтаристський вчинок**. І в першому, і в другому випадку людина не має ні справжньої вольової дії, ні справжньої оцінки своєї поведінки. Тут або повна ницість перед світом, або його невизначення в субстанціальних рисах і відповідна фігура "гріха зарозумілості". "Я можу все, і мені все дозволено", — як сказав би герой *Достоєвського*.

Крайнім формам ситуацій протиставлена ситуація, що її людина долає. Тому форму можна назвати **ситуацією подолання** при оперті на її субстанціальні основи. У філософії у зв'язку з цим виступила формула "Свобода є усвідомленою необхідністю". Проте формула ця є надто інтелектуалістичною і не осягає сутності істинної свободи людини. Подолання си-

туації ще не означає свободи самовиявлення. Вона досягається лише в результаті реалізації повного кола вчинкової активності людини з ідеологією включно. По суті кажучи, лише рівень ідеології безпосередньо пов'язується з відношенням свободи і необхідності. Але це відношення не є безпосередньою їхньою зв'язкою. Вони мають бути об'єднані, подолані **ідеєю самореалізації, самовизначення**, що є найсуттєвішою рисою мотивації людської індивідуальності.

Ідеологічною рисою мотивації є її спрямованість від задоволення реальних потреб до задоволення потреб ідеальних, ідеалізованих. Такою рисою є повнота мотиваційних визначень, коли вони сягають від буденних, ситуативних потреб життя до потреб потойбічного плану. Інакше кажучи, саме ідеологія стає змістом мотивації. Людина хоче вчиняти обгрунтовано, вірно, несхибно. Вона, як це робив ***І.Кант***, шукає категоричний імператив, який спрямовував би її поведінку на моральному тлі. Для цього слід з'ясувати повноту ситуативних відношень, повноту обгрунтованості самої мотивації, щоб здійснити істинний вчинок, може, навіть єдино істинний у даній ситуації. Це буде максимально обгрунтований, пов'язаний з необхідними умовами, що висуваються мотивацією, вчинок. Лише за такої умови не буде скорботи, прикрості, жалю за скоєне.

Ідеологічна суперечність мотивації полягає в тому, що саме ідеологія є певним узагальненням учинювання особистості. В той же час реальна ситуація та мотивація мають унікальну, неповторну природу. Тоді суб'єкту вчинювання належить переконатися в тому, що неповторність учинювання не приводить до втрати ідеологічної принциповості даної людини. В унікальності й неповторності ситуативних і мотиваційних засад і разом з тим у необхідності дотримуватися загальносубстанціальних засад і полягає велич суперечності мотивації вчинювання.

Та збагнути перехід від мотивації, так чи інакше обгрунтованої, до самої вчинкової дії надто складно. Складно саме через неповторність учинювання, яка не вкладається в ідеологічні принципи поведінки. Адже саме дія вводить людину несвідомо для неї у **безконечність опосередкувань**, в якій тоне мотиваційна визначеність. Учинковою дією викликаються такі стани, відношення в об'єктивному світі, які не можуть бути заздалегідь передбачені жодною, навіть достатньо розвинутою, ідеологією.

Мотиваційна ціль не може бути інакше досягнутою, як ставши ціллю самої дії. А це означає, що ціль має з необхідністю вплутуватись у реальність світових відношень, використовувати їх для справи самореалізації на певному ідеологічному рівні. Ці світові відношення стають засобами реалізації цілі вчинку, самореалізації індивіда.

Суперечність цілі і засобів є одчайдушно ідеологізованою. Мова йде про можливість і необхідність кривди. У зв'язку з цим в усіх народів постають моральні настановлення. Макар Дєвушкін у Достоєвського завмирає у своєму вчинюванні, адже усвідомлює, що кожний його крок викликає певне зло, яке так чи інакше зачіпає іншу людину, порушуючи її самобуття. Цей трепет перед іншим буттям, страх перед можливістю його скривдити приводить до завмирання вчинку.

Ідеологія протилежна (всі засоби придатні для досягнення вчинкової мети, ціль виправдовують будь-які засоби) є також фатально хибною, хоч і не усвідомлюється як зло з самого початку вчинкової дії. Постає велика **ідеологічна проблема — "Я та Інший"**. Сентиментальність щодо можливості образити іншого та цинізм, який зневажає іншого, є крайніми позиціями. В обох випадках інший виявляється для суб'єкта учинювання **потойбічною сутністю,** і вона не береться до уваги в дії учинювання. Суб'єкт вчинку несе змістову втрату у своєму вчинюванні. Він, як барон Мюнхгаузен, у своєму бутті спирається на самого себе, а це означає, що він ні на що не спирається. Таку ситуацію вже всебічно розглядав ***К.Маркс*** у праці "*Єдиний та його власність*". Страх перед образою іншого і цинічне нехтування його індивідуальними прагненнями — є шлях учинювання, який для історії може виступити як згубний. ***Гегель*** при цьому зауважував щодо іншого принципу — "Жити самому і давати жити іншим".

Доки ми залишаємось у межах вчинкової дії, ми не можемо здолати цю суперечливу ситуацію у відношенні цілі та засобу дії. Тут людина спрямована на втрату дійсної змістовності вчинку, яка дорівнює моральному злу. У цих суперечностях людина переходить до **післядії**, якій характерна рефлексія щодо моральної завершеності або незавершеності вчинку, щодо вирішення питання про низку станів суб'єкта, які ідуть услід післядії.

Ця рефлексія спрямована на порівняння: чого прагнула людина у вчинку і що вона в ньому отримала. У вузькому розумінні післядії це становить **зміст рефлексії**. Таке порівняння пов'язане з усвідомленням результату вчинкової дії, її оцінюванням. ***Лейбніцівський*** принцип "Усе на краще в цьому кращому із кращих світів" сповнений оптимізму, який, зрештою, міркуючу людину безнадійно пригнічує.

Оптимізм (будь-якою ціною) та **песимізм** (безнадійний, невиправний) мають спільну рису: в них відсутня дійсна глибина проникнення у світ людських відносин. Одну і ту ж подію, яка відбулась у світі, можна повернути в її оцінці в бік оптимізму і в бік песимізму, адже ці кваліфікації людського буття взаємно трансформуються одна в одну. Легковажний оптимізм легко переходить у хизування песимізмом з очікуванням на співчуття. Отримання останнього дає підставу для переходу від песимізму до оптимізму. Діалектика цих двох ідеологічних спрямувань характерна для юнацького віку. В цей час вони переходять один в одного і змінюють світоглядні настановлення людини так швидко й несподівано, що здається, ніби перед нами зовсім різні індивіди.

Постання дійсного пошуку людиною самої себе відбувається у вигляді драматичної за змістом **еволюції світоглядних настановлень**. Лише пройшовши стадії антагоністичного ставлення до світу, примирення з ним, нарешті, співпраці з ним у творчому натхненні, людина усвідомлює справжній смисл і справжню єдність своєї долі, гідність істинного буття, позбавленого будь-яких однобічностей.

Страждання в оптимізмі й долання песимізму приводить до усвідомлення необхідності очищення від попередніх страждань та відкриття

нового поля для страждань більш істотних, в яких людина підноситься ще вище. Ця нова феноменологічна картина позначається терміном "**катарсис**".

"Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать" (***О.С.Пушкін***). Доведення катарсису до крайньої межі означало б ліквідацію життєсприймання, життєствердження — стан, зовсім нестерпний для живої істоти. ***Ушинський*** цілком резонно стверджує: "Нам здається, що ми прагнемо спокою, насправді ж ми бажаємо хвилювань". Катарсис — очищення від неспокою — сам має бути заперечений.

Довкола **проблеми страждання** одвічно розгортається полеміка, народжуються цілі філософські теорії, які так чи інакше тлумачать сенс страждання в людському бутті. Як психологічний феномен страждання з необхідністю перетворюється на феномен ідеологічний і виражається у формах філософській, естетичній, етичній, психопатологічній. Страждання не може залишатись у своїх межах як таке. Воно прагне самовияву, нерідко у вигляді самореклами (позірне нехтування так званими благами життя).

Дійсне страждання (психологічно глибоке, осмислене) набуває тієї сили, яка пробуджує думку, серце, волю, стимулює творчу діяльність (***Мікельанджело*** та ін.). **Дійсний катарсис** є не ліквідація страждань, а надання їм тієї форми, яка стає дійсним рушієм істинних життєвих здобутків.

Катарсис і страждання, страждання і катарсис наповнюють одне одного життєвим змістом, відкривають простір для застосування духовних сил, пробуджують діяльнісну наснагу. Дійсний катарсис не вбиває потяг до активності. Вони разом, у взаємодії, у переплетенні формують життєву **спокусу — бажання** випробувань психічних, духовних та інших можливостей особистості.

Спокуса є одним з найважливіших феноменів логічного осередку психології, істинної психологічної діяльності. За своєю глибинною суттю це форма пошуку канону — як воля до взаємного переходу ідеального та матеріального, до їхнього зіткнення між собою, з надією, вірою, з безнадією, безвір'ям, а зрештою, з випробуваннями у творчості. Сам життєвий шлях людини постає тому як дорога спокус. Вони виявляються трансцендентальною, прихованою хитрістю життя, завдяки якій воно саме себе розкриває. Дорога спокус виступає тим величним змістом, яким сповнюються найвидатніші твори людського духу: "*Фауст*", "*Манфред*", "*Спокуса святого Антонія*" та ін. Спокуса — обов'язковий момент становлення духу, коли він має виходити за наявні власні межі.

Спокуса є випробуванням сил індивіда і разом з тим випробуванням міцності об'єктивного світу. Вона долає немічний суб'єктивізм, застосовуючи ізольований від суб'єктивності об'єктивізм. Вона прагне активного збагачення переходу суб'єкта і об'єкта, а зрештою, переходу найпотаємніших моментів — посейбічного і потойбічного (трансцендентального). Разом із цими найнеспокійнішими і найзагадковішими потягами читач, зворушений напругою їхньої діалектики, вступає у піднесену сферу **канону**.

Однією із найважливіших форм вираження канону виступає **ідея канону** та її втілення в іконі. **Ікона** є спробою певного чуттєвого втілення Бога, але

відразу постає думка про нижчі, поганські форми втілення. Такою виявилася боротьба іконоборців проти ікон як тієї чуттєвої форми, в якій намагалися виразити трансцендентальну сутність. Існувала думка, що чуттєве не може бути досконалим, а досконале не може бути виражене через чуттєве. Римські солдати, які вдерлися в Єрусалимський храм, сподівалися узріти образ Бога, але побачили порожній вівтар. Бог виявився трансцендентальним. ***Л.Фейхтвангер*** спеціально відтворив цю визначну подію стародавніх часів, спираючись на історичні повідомлення ***Йосифа Флавія***.

Канон водночас "прагне" до чуттєвості і до подолання її, тобто до трансцендентності (потойбічності) і посейбічності.

Це виступає внутрішньою суперечністю руху канону в історії психології та у створенні окремих психологічних систем. Оскільки психологія, згідно з тлумаченням системи наук за ***Б.Кедровим*** та ***Ж.Піаже***, перебуває в центрі класифікації, вона найтіснішим чином пов'язана з багатьма науковими формами відображення світу, впливає на інші науки і сама піддається їхньому впливу. Може здатися навіть, що іманентний рух психологічних понять не може здійснюватися з опорою лише на самі поняття. Чи не є така можливість спробою іманентної генерації психологічних ідей у суто психологічному ключі нездійсненною? І **чи не виступає саме ідеологічне підґрунтя основною рушійною силою еволюції психологічних понять?** Виступає, і саме тому, що наповнює психологію справжнім життєвим змістом. Тому дослідження взаємозв'язку психології та ідеології має бути сокровенною проблемою теоретиків та істориків психології.

Загальнолюдське, класове та індивідуальне в ідеології як психологічна проблема. О. М. Раєвський (1881 — 1971)

У дійсному ході історичного становлення психології ідеологічне підґрунтя по суті досліджувалося, але без самої згадки цього поняття. Але були і спеціальні спроби визначити **глибинні зв'язки психології та ідеології**. На цю проблему звернув особливу увагу професор Київського університету ім. Т.Шевченка завідуючий кафедрою психології ***О.М.Раєвський***. Йому належать, зокрема, теоретичні розвідки "*До питання про психологічне й ідеологічне в людській свідомості*" та "*До питання про ідеологічне в психологічній характеристиці особистості*" (1956).

Раєвський виходить із того, що розкрити дійсну сутність людської свідомості можна лише, якщо правильно з'ясувати суспільну обумовленість її відношення до суспільного буття, до суспільної свідомості, до ідеології.

Правильне розв'язання всіх цих питань є суттєвим для визначення предмета психології, специфіки її законів, специфіки психології як науки.

Ідеологія існує на грунті свідомості. Існуючи до свідомості окремого індивіда, ідеологія впливає на її формування через виховання, навчання, мову, мистецтво тощо. Психіку не можна розглядати поза ідеологією. Це стосується моральних почуттів, мотивації вчинків, інтересів, бажань, властивостей характеру — принциповості, витримки, чесності, правдивості. Ці якості не можна розуміти поза ідеологічними настановами, поза відповідним світоглядом, ідеалами, цілями, тобто поза тим, що становить **ідеологію людини** як невід'ємний компонент свідомості суспільно-історичного індивіда.

Раєвський вказує на недостатню розробку **питання про взаємовідношення індивідуальної психіки та ідеології**. Питання, за Раєвським, слід поставити так: що саме в цілісному психічному житті особистості становить галузь ідеологічного і яким є відношення ідеологічного в людській свідомості до її природних основ. Ці проблеми ігнорувати не можна. Загальнолюдське і класове у психічному житті особистості нерозривно пов'язане з визначенням предмета психологічної науки.

Свідомість людей різних суспільних устроїв має свої відмінності. Проте в той самий час вона є загальнолюдською, продуктом людського мозку, здійснюваним ним відображенням об'єктивного світу, матеріальних умов життя суспільства.

Багато спільного можна знайти у психіці людей різних епох. Услід за ***І.Сеченовим*** Раєвський насамперед плекає те, що людей об'єднує, а не те, що стає підставою для ворожнечі між ними.

За Сеченовим, **спільні риси людської психіки** містять у собі імпліцитно також ідею гуманістичних засад психології. Спільність людей, спільність їхньої психології Сеченов розкриває не тільки "по горизонталі", а й "по вертикалі". Основні риси розумової діяльності людини та її властивості відчувати залишаються незмінними в різні епохи, не залежачи ні від раси, ні від географічного розташування, ні від ступеня розвитку культури. Лише на цьому грунті можливе моральне й розумове спорідднення між усіма людьми Земної кулі, і лише завдяки цьому ми можемо розуміти думки, почуття і вчинки наших предків у давні часи.

Говорячи про **загальні, споріднені форми життєдіяльності людей** в межах окремого культурного періоду, а також упродовж тривалої історії, зокрема культурної, Раєвський наголошує і на спільних рисах ідеології, що дає можливість наступним епохам здійснювати безперервність і успадкованість стосовно епох попередніх. Разом із тим підкреслюється суттєва спорідненість між людьми на рівні вищої нервової діяльності, закономірності якої визначають характер діяльності психічної, всіх її основних видів і форм — відчуття, сприймання, уявлення, увага тощо.

Ідеологічно визначеним є насамперед **усвідомлення людиною свого відношення до самої себе**. Це дістає своє найповніше виявлення у **спрямованості особистості**, в цілях і завданнях, які людина ставить перед собою в житті, в інтересах, потребах та інших мотивах, які спонукають її до

діяльності, в тих нормах і правилах, яким вона підкоряє свою поведінку, в ідеалах, якими вона керується в цій поведінці і житті в цілому, в її світогляді, переконаннях. Це і є та сторона людської свідомості, яку Раєвський вважає ідеологічно значущою. **Ідеологічне у свідомості** проймає всі сфери психічного життя особистості — пізнавальну, емоційну, вольову.

Раєвський поєднує ідеологічне і психологічне через **цілісність особистісного життя**, через смисловий бік мотивації діяльності, від чого залежить її продуктивність. Тут він наводить висловлювання ***С.Л.Рубінштейна*** про те, що "зрозуміти мотивацію людської поведінки поза... складеними взаємовідношеннями особистості, її свідомості та ідеології неможливо".

Далі здійснюється вихід до **вчинкового осередку психічної діяльності**. Раєвський зауважує, що величезне значення моральних, суспільно-політичних норм поведінки у психічному житті особистості особливо яскраво виявляється в суспільно важливих учинках. Вони водночас виражають загальнолюдське, класове та індивідуальне в людській свідомості. Разом зі зміною ідеології особистості весь її психічний лад набуває нового сенсу. Постає нова психологія особистості. Психологічні закономірності поєднують у собі загальнолюдське, конкретно-історичне, зрештою, індивідуальне.

Ідеологічне являє собою необхідний компонент кожної конкретної свідомості і є невід'ємним складовим моментом її психологічної характеристики. У цьому розумінні ідеологічне є психологічне. Психологія має вивчати те, як формується ідеологічне в індивідуальній свідомості під впливом конкретно-історичних умов життя особистості, як засвоєні нею ідеї стають її переконаннями, перетворюються в дійові переживання, які проймають усі сторони психічного життя особистості і відповідно скеровують її дії, вчинки, відношення до інших людей і до себе самої. Таким чином, у Раєвського **ідеологічне стає внутрішньою суттю вчинкової активності людини**. **Ідеологія визначає вчинок** — осередок психічного життя людини, стає рушійною силою здійснення вчинку, входить в його осередкову структуру як її визначальний момент. Через учинок ідеологія психологізується, а психологія за допомогою ідеології набуває свого найістотнішого сенсу.

Виходячи з цього Раєвський формулює одне з найважливіших завдань психології. Вона має вивчати те, **як формується ідеологічне у психіці людини під впливом конкретно-історичних умов**, як із суспільного, що спочатку постає як зовнішнє, ідеологія перетворюється в дійове переживання, проймає всі сторони психічного життя особистості та спрямовує її дії, вчинки та відношення до інших людей і самої себе.

Розкриваючи зв'язок ідеології та психології, Раєвський ставить питання щодо проблематики психологічної науки. Він вважає необгрунтованими спроби виключити з неї такі проблеми, як **роль ідеологічного у свідомості особистості**, формування морально-психологічного обличчя особистості, її світогляду, переконань, ідеалів тощо. Особливого значення Раєвський надає колу питань, що стосуються характеристики суспільної свідомості в її відмінності та єдності з індивідуальною свідомістю особистості.

Смисл життя як провідна проблема ідеології. Смисл життя та "світове безглуздя". "Світогляд у фарбах". Є. Трубецькой (1863—1920)

Ідея смислу життя визначалася в якості надактуальної як ідея філософська (а разом і психологічна) у першій чверті XX століття. Згодом, не втрачаючи своєї актуальності, вона входить і у спеціально психологічну проблематику, насамперед у гуманістичній психології, у перехідних формах до психології канонічної. Чітко постає вимога такої проблематики у зв'язку з підняттям проблеми **психологічного аспекту ідеології**.

Саме в ідеології проблема смислу життя виступає центральною у зв'язку з логічним осередком психологічної системи. Жахи і надії XX століття дають підставу для такої проблематики. Ця найтеоретичніша проблема може мати й найпрактичніше звучання, особливо коли її ставлять належним чином. Саме Східна Європа, зокрема Україна та Росія, що переживали трагічні ситуації, спрямовані на подолання суспільного зла, дали світові значні розробки цієї проблеми. Будучи центром ідеології, вона наскрізь проймала й психологічні пошуки.

Трубецькой створював свій філософсько-психологічний шедевр *"Смисл життя"* у той час, коли жовтнева революція знищила стару Російську імперію. "Росія лежить у руїнах; вона стала вогнищем світової пожежі, що загрожує загибеллю всесвітньої культури". Якщо добре усвідомити такі стани, виникає категорична умова і мотивація підняти відповідне питання — питання про смисл життя. Адже "потреба відповісти на питання про смисл життя в такі епохи відчувається найсильніше, ніж будь-коли".

Питання про смисл — це питання про **безумовне значення** чогось, що не залежить від якихось суб'єктивних настроїв. **Смисл** Трубецькой розумів **як загальнозначущий зміст**. Смисл є основою свідомості, він пов'язується з **ідеєю цінності**.

Загальнозначущий і позачасовий смисл є предметом пошуку для всякої свідомості. Смисл навіть виступає надпсихічним елементом свідомості. Свідомість плинна, смисл — незмінний і нерухомий.

Істина тлумачиться як **акт свідомості**, як **всеєдина думка** і **всеєдина свідомість**. У самопізнанні людина приходить до об'єктивної ідеї, тобто до наднндивідуальної, всесвітньої та безумовної свідомості.

Все життя — це прагнення до мети, а отже — й пошук смислу. Буденний досвід свідчить про **безглуздя**. Трубецькой аналізує негативні інстанції, які відкидають нашу віру в смисл. Замкнуте порочне коло — символ безсмертного життя. Данаїди, Тантал, Сізіф — класичне вираження безсмисленості життя. Всезагальна суєта знущається над смислом, роблячи з нього якусь пародію.

У державному житті немає місця для безумовної гідності людини. Дер-

жава підкоряє духовне економічному. Так втрачається сама людина. Війна і мир як прихована війна: знову порочне коло. Завершується коло безглуздя, яке само себе стверджує. Та крізь життєву суєту виступає вимога смислу.

Хоч Трубецькой виступає переважно як філософ, він торкається таких інтимних струн людського життя, що не може не мислити психологічно. Адже смислом володіє не мертва природа, навіть не тварина, а людська особистість. Саме такий психологічний підхід він здійснює, зокрема, у розділі свого трактату під назвою "*Життєва суєта і вимога смислу*". Назва ця вже показує психологічну проблему. Людина перебуває у певній життєвій ситуації, що її Трубецькой називає "життєвою суєтою", а ця суєта вимагає від людини здійснити великий учинковий крок та осягти смисл свого буття.

Хоч світ безсмислений, але **людина це усвідомлює**. Хто усвідомлює суєту, вже перебуває поза порочним колом. Людська думка знаходить точку опори поза суєтою життя, поза хаосом.

Над безконечними низками уявлень Трубецькой знаходить нерухому **істину всього**, в якій здійснено **автоматичний синтез** можливого змісту свідомості. Над *гераклітовим* потоком існує **всесдина** і **безумовна свідомість**. У цій свідомості міститься смисл істини всього, що є. Людина відштовхується від суєти не тільки думкою, а й волею, почуттям, усім своїм єством.

Суєта страждальна порівняно зі смислом, до якого прагне життя. Людина бажає життєвої повноти, і цим положенням Трубецькой підходить до ідеї канонічної психології. Усвідомлення безсмисленого має в основі смисл. У повноті життя, яка торжествує навіть над смертю, і полягає смисл життя. **Повнота життя**, яка остаточно подолала смерть, та єдність усього живого в цій повноті в інтуїції світового смислу — одне і те ж. Людина є вісником чогось **іншого належного**, і Трубецькой тут порушує питання **деонтології**. Від людини чекаємо на одкровення цього смислу, підйому в інший план буття.

Трубецькой підносить читача свого трактату до поетичного оформлення ідеї смислу життя, і в цьому — пафос філософа-психолога. "Совість щодо належного, яке піднімається проти суєти й обурюється приниженням людської гідності, ось той новий, яскравий вияв того властивого людині свідомості життєвого смислу, який не змивається потоком безмежного життя. Це — свідомість безумовної правди, яка повинна здійснитися всупереч неправді, яка панує в житті".

Читач бачить той же стиль міркування і стиль словесний, що й у ***М.Бердяєва*** у праці "*Смисл творчості, або Досвід виправдання людини*". У різних темах різними мислителями виявляється один і той же пафос філософствування — психологізування. Людина прагне нічого іншого, як смислу, щоб ствердитись у бутті. Та й проблему **творчості** Бердяєв підносить до рангу смислу життя, вважаючи, що головне у житті — творчість. Рух людської активності, який почався від "зустрічі", завершується "творчістю" — тим, вище чого у світі вже нічого немає.

Перша чверть XX століття запропонувала людині велику мету — у вогні

великих страждань, світовій війні, погибелі відшукати смисл творчості, смисл життя, щоб жити з цим належним смислом, який відчувається за зовнішністю дії та запрошує людину у величний світ трансцендентальності одкровень. Трубецькой, як і Бердяєв, говорить про **безумовно належне**, про **правду щодо належного**, про **всезагальну правду**. Наше життя має спрямовуватися до правди, яка і є смислом життя.

Цей пафос викладу думок ніби несвідомо наближається до **біблійного стилю оповіді**. Психологія знайшла в ньому силу одкровення, відчула найглибші питання людського існування і мала прийти до нових інсайтів у проблемі творчості людського буття. Але XX століття у першій своїй чверті здійснює різкий поворот до сцієнтизму. Найбільш згубно він позначився на психології — суто гуманістичній дисципліні. І мало пройти півстоліття, щоб вона відчула свій істинний поклик і звернулася до свого гуманістичного змісту. Але це відбулося не зразу.

Спочатку гуманізм не виходив за межі "пергюнтівського" сенсу. І лише подолання антимодальності перших форм гуманістичної психології відкрило можливість оглянути галузь, яка містила б у собі велику всезагальну об'єктивну людяність, відкинула би сцієнтизм і побачила би психологічну істину. Тут вже мова йде про **зміст смислу життя**. XX століття в психології має завершитися в цілому тим, з чого воно почалось принципово: смисл життя як філософсько-психологічна проблема. Але кінець століття дав певну інверсію у постановці питання. Смисл життя виступив уже як психолого-філософська та загальнокультурна проблема. Ідея психологів-"гуманістів" про те, що у XX столітті існують три основних психологічних спрямування, має бути скоригована. XX століття почалося з пошуків і розв'язання найвеличнішої психологічної проблеми — проблеми смислу життя. У другій третині століття було втрачено цю проблему, забуто про її велич, а разом із тим про гідність людини, яку намагалися точно вивчати психологічними методами. Щоб осягти те, що перед очима, щоб подолати своєрідну сліпоту бачення, слід відійти на певну відстань — "відійти, аби далі стрибнути". Про це говорив також ***А.Кестлер*** у своїй книзі "*Творчий акт*" (1941), яка продовжила ціннісні дослідження творчості, що сприяли постанню дійсно гуманістичної психології з канонічним підгрунтям.

Отже, періодизація психології (або визначення її спрямувань у XX столітті) має відійти від запропонованої ***А.Маслоу***: біхевіоризм, фрейдизм, гуманістична психологія. Насправді перед нами, з урахуванням українсько-російського контексту, постають дещо інші засади періодизації. Дійсна гуманістична психологія реально постала вже у першій третині XX століття, хоча б у пошуках авторів "*Питань теорії та психології творчості*" (1900–1923), у розробках українсько-російськими авторами проблем **смислу життя у повній відповідності з ідеями смислу творчості** (***Є.Трубецькой, С.Франк, Д.М.Овсянико-Куликовський, О.М.Веселовський*** та ін.). Це був великий етап, до якого слід додати і пошуки ***К.Ясперса*** щодо "психології світоглядів".

Проте суттєві зрушення у свідомості людства привели до відмови від

цього дійсно гуманістичного спрямування, і на перший план вийшов сцієнтизм з його втратою проблем людського. Саме в цей період і слід включити три напрями психології, зазначені Маслоу. Але те світло в кінці тунелю, якого підсвідомо прагнула психологія, має бути світлом певного канону бачення психологічних проблем, бачення самого психічного. **Дійсним третім спрямуванням** психології XX століття має стати спрямування **канонічної психології**, психології дійсного гуманізму.

Вона включає в себе і проблеми життєвого шляху людини, про які у праці "*Смисл життя*" і говорить далі ***Трубецькой***. Суперечка стосується внутрішньої боротьби між смислом і безглуздям. Уві сні та наяву — протилежні реальності. В якій же реальності ціль і смисл людського життя? Натуралістичне і супранатуралістичне буття рівною мірою однобічні. Трубецькой вважає індійське і грецьке тлумачення смислу життя рівною мірою неспроможними. Дві лінії двох світоглядів — горизонтальне і вертикальне схрещення, а хрест є найбільш універсальним зображенням життєвого шляху. Хрест лежить в основі будь-якого життя. Хрестоподібне саме зображення життя. Існує **космічний хрест**, який виражає немовби архітектурний каркас усього світового шляху. Трубецькой питає, чи може стати хрест животворним, чи результатом життя є смерть.

Істинний смисл життя Трубецькой шукає ні на небі, ні на землі. Смисл цей "превыше мира". Смисл життя — у схрещенні вертикальної і горизонтальної ліній. Чи не говорить Трубецькой про певний **канон** буттєвої повноти, завершеності саме там, де схрещуються ці два шляхи?

Смисл випробовується хрестом. Смисл життя полягає в питанні, чи може повнота невмирущого, досконалого, вічного життя народитися із крайнього неживого, надзвичайного страждання. Чи може хрест — символ смерті — стати джерелом, символом життя? А це є питання про Бога, заради чого й варто жити, а життя має цінність. Хрест переображується із шляху смерті в шлях життя. Трубецькой вважає, що саме християнство найповніше об'єднує обидва начала — божественну повноту і ту страждену істоту, яка тягнеться до світу.

Ця повнота, яку шукають і Фауст, і Манфред та інші герої, свідчить про існування канону життя, який насамперед уміщує в собі повноту буття, повноту як цілеспрямованість і завершеність у самому собі. Христос як досконалий Бог і досконала людина об'єднує дві ідеї. Трубецькой висловлює думку **про неподільну і незливанну єдність Божого і людського**. Людина, сполучаючись із Богом, не розчиняється в ньому. **Досконала людина** стає **Бого-людиною**. Так долається порочне коло життя. Трубецькой бачить **єдиний смисл життя в досягненні повноти буття**. Це приводить до ідеї поєднання досконалого Бога і тварі. Вмирає те, що відірвано від Бога.

Проте Трубецькой виправдовує і горизонтальну лінію життя. Адже суть християнства — в об'єднанні обох ліній. У тому, що тече та змінюється, перебуває вічне.

Трубецькой зазначає, що одкровення смислу має поставати і в світі духовному, і в світі тілесному. Воскресне не тільки людина, а й уся природа.

Трубецькой не міг тоді передбачити ядерні катастрофи людства, що з середини XX століття нанизувались одна на одну. Думка про всезагальне тілесне воскресіння містить ідею повної **реабілітації матерії**: речовий світ не заперечується, а одухотворюється, просвітлюється, стає тим тілом духовним, про яке говорили апостол, а також ***Августин Блаженний*** та інші ***Отці Церкви.*** Трубецькой, як і в праці про ікону, виправдовує яскраві фарби життя — і радісні, і скорботні. Адже в цьому — дійсний передвісник майбутнього **всезагального воскресіння і переображення**.

Розглядаючи і вертикальну лінію життя, Трубецькой знову говорить про ікону та її значення. У чуттєвій формі вона подає образи потойбічного. Людину слід розуміти не тільки думкою, а всією душею — серцем, почуттям, уявленням. А нірвана, навпаки, передбачає нищення чуттєвого. Слід, щоб обидві лінії людського життя сполучилися між собою. Тоді **хрест стає животворним**. Так виправдовуються світова скорбота і страждання. Шлях до радості є Хресний шлях.

Розвиваючи **ідею теодицеї**, суперечності світогляду та ролі сумніву, Трубецькой говорить про інтуїцію всеєдиного смислу та його пошуку. Долається суперечність дуалістичного і моністичного світорозуміння, всеєдності й тимчасового буття. Світ у часі є остільки, оскільки його тримає в собі всеєдина свідомість. Вона залишається такою і в акті споглядання того тимчасового буття, яке воно в собі містить.

Зла воля є повстанням проти всеєдності, а гріх — його порушенням. В акті любові до Бога ми відчуваємо і нашу відокремленість від нього, і нашу єдність з ним. Гріх залежить від свободи.

Основна думка християнської теодицеї така: джерелом сумнівів — життєвих і логічних — є фатальне **роздвоєння** і суперечність між всеєдиним та його іншим. Всеєдність — це також факт досвіду, але ми часто знаходимо **інше**. Чи не є ця ідея Всеєдності ідеєю ***В.Соловйова***? Всеєдність мислиться як співдружність. Справжнім другом Бога може бути лише істота вільна. Пасивне знаряддя не може бути другом. Обраним народом став той, що боровся з Богом, чинив йому опір. Лише людина, яка відпадає від Бога, може бути йому союзником. Вічна перемога любові йде услід за тимчасовим торжеством ненависті.

Відповідь на основне питання теодицеї Трубецькой формулює так: **свобода** тварі, яка визначилася щодо зла, не в змозі порушити повноти божественного життя, адже вона не породжує нічого субстанціального, істотного — тільки порожні привиди. Її субстанціальний, істотний зміст — тільки в тій неподільній єдності з Богом, яку було уявлено в образі Богоматері.

Розглядаючи задум Божий про світ, Трубецькой виступає проти гностичного розуміння **Софії**. Здійснюючи вимогу Піфії — "пізнай самого себе", я знаходжу у своїй свідомості іншу свідомість, яка існує до моєї і більша за мою. Ця свідомість збігається з істиною і є всесвітньою і всеохоплюючою. Людська свідомість фрагментарна. Вона єдина для всіх. Зло само по собі не субстанціальне. Але що ж таке зло? Це питання паразита, каже Трубецькой.

Трубецькой говорить про **світ як неподільне ціле**, в якому всі частини органічно пов'язані єдністю загального життя. Але слід говорити і про **автономність** усього цілого. ***С.Франк*** піде далі: у працях "*Душа людини*" і "*Смисл життя*" він покаже **дійсне місце автономного**, яке є окрасою світобудови.

Розв'язуючи важливі питання теодицеї надто тоталітарно, Трубецькой мимоволі прокладає шлях до тоталітарної систематики людей. Тільки ідея Бога матиме згодом людські риси, — але в атеїстичному тлумаченні. А Трубецькой розвиває все ту ж думку всеєдності: "Кожна істота окремо є необхідним учасником повноти божественного життя". Так теодицея стає антигомогенною, і людина, оскільки вона живе життям цілого і виконує необхідну функцію для цілого організму, стає незамінним членом такого цілого. Тоталітаризм тут залишається тоталітаризмом, скільки б не говорилося про божественні ідеї як **живі творчі сили**.

Трубецькой розглядає світ як заперечення Софії. Це — небуття відносин: світ є **втіленням Софії**, яка не вміщується в часовій дійсності. Світ прагне всеєдності. **Дійовим здійсненням всеєдності і є Софія**. Заспокоєння можливе тільки в повноті, цілісності, завершеності.

Образ **райдуги** у Трубецького подано, щоб розв'язати антиномію **тимчасового і вічного**. Райдуга виступає як символ надії, радості. У "*Кільці нібелунгів*" райдугу зображено як міст, перекинутий з неба на землю, що сполучає її з житлом богів — Валгаллою. Трубецькой бачить тут містичне одкровення. Райдуга — живий образ всеєдності, в якому небо і земля сполучаються в нерозривному цілому. Це не злиття, а органічне сполучення. В райдузі вирішується антиномія єдиного і багатоманітного, нерухомої повноти Безумовного і потоку тимчасового буття, що рухається до нього. **Антиномія часу і тимчасового вирішується не виключенням тимчасового, а його виповненням і завершенням, включенням у вічне життя**. Так досягаються **повнота всеєдиного життя і вічність**.

Об'єктивно Трубецькой вводить у психологічні міркування **ідею трансцендентного** ще на початку XX століття. Для Бога немає нічого потойбічного. Це поняття виражає лише нашу психологічну межу. У **всеєдиній свідомості** цю межу знято. Вічне слово підходить до нашої немочі та, олюднюючись, добровільно входить у людську психіку. А життя тварин, яке сполучилося з Богом, стає всеєдиним життям, а свідомість — всеєдиною свідомістю.

Трубецькой шукає суттєві зв'язки між творчим актом Бога у вічності і творчістю людської свободи у часі. **Свобода** визначається як **можливість творчого самовизначення**, як **здатність творити нове.** Ця проблема є продовженням того знаменитого напряму у вітчизняній психології, який був започаткований Потебнею, Веселовським, Овсянико-Куликовським та ін.

Трубецькой тлумачить **вічність** так, що вона не відкидає, не заперечує, а стверджує необхідний зв'язок між вічним життям і **подвигом людської свободи** у часі. Особливо яскраво можливе вирішення антиномії виступає в музиці: в ній відкривається **надчасове споглядання часової**

послідовності. "Вічний спокій як вічна правда світового фатуму". — ось те одкровення, яке було виявлено людству в Дев'ятій симфонії ***Бетховена*** і не в ній одній, адже синтез тимчасового і вічного притаманний усім вищим натхненням художньої творчості.

Трубецькой неодноразово підходить саме до **проблеми творчості**, коли говорить про смисл життя, про зв'язок психології та ідеології. Творчість виявляється тим синтезуючим поняттям, всеохоплюючою категорією, яка визначає мудрість завершення життєвого шляху людини у поєднанні посейбічного і трансцендентального. Вічність не пригнічує тимчасового, включає та охоплює в собі сам процес всезагального, чим стверджується не тільки реальність цього процесу, а й безумовне значення творчого акту людини у часі.

Вічність творчого акту Бога — у завершеності його, в абсолютній емпірії, а людина сприймає цей акт психологічно у безперервному переході від моменту до моменту. Людина в часі творить перед образом вічності. Тут і відповідальність перед судом вічності. Трубецькой підкреслює, що дійсність нашої людської творчості не знищується фактом передвічного існування повноти буття: адже наш творчий акт бере участь у цій повноті.

Далі Трубецькой розкриває **зв'язок творчого задуму Бога і людства**, яке розвивається в часі. І тут, у цьому відношенні й постає образ Софії — Премудрості Божої. У вічному спокої божества творчий задум Софії до кінця розкрито і здійснено. Творча справа Софії відрізняється від творчості людини, але у Боголюдстві сполучається з нею в нерозривну єдність. Це і є поєднання людської свободи і сили Божої, яка творить.

Софія являється у творінні. **Абсолютне**, як його мислить Трубецькой, не є темою безодні, яка у плині часу наповнюється світлом. У ньому є споконвічно яскраве полуденне сяйво всеєдиної свідомості.

І тут Трубецькой висловлює у натхненних рядках один із своїх найглибших інсайтів, які показують місце людської психіки на тлі вищої дійсності всеєдиної істини. Питання це можна поставити інакше: **як в абсолюті взагалі можливо щось відкрити і як у ньому постає психічне буття, зокрема людини**? Трубецькой відповідає на це найпотаємніше питання таким чином: "Всі мої переживання і відчуття, а отже й усі мої сприймання фарб Усесвіту, охоплюються абсолютною свідомістю і містяться в ній у контексті всеєдиної істини. Отже, в цьому контексті будь-яке моє відчуття стає елементом всеєдиного одкровення: треба тільки вміти читати їх у цьому контексті, вміти знаходити це одкровення. Одкровення це не в самому моєму відчутті, не в суб'єктивному переживанні моєї психіки, а в надпсихічному смислі того, що переживається. Смисл цей відкривається не будь-кому, а тому, хто має очі, щоб бачити. Аби зрозуміти значення тих посейбічних фарб, які ми бачимо, має бути підйом над безпосередньою даністю іншого до всеєдиного і споконвічного світла, яке в ньому відображається". Чи не є видимий світ своєрідним зрізом, де сутність приходить до самовияву? У більш філософському, ніж релігійному, у більш психологічному, ніж філософському плані про це говорить

С.Л.Рубінштейн, коли висуває ідею руху Всесвіту через психічне, яке дає можливість Всесвіту споглядати самого себе.

Трубецькой пов'язує свою філософію з найглибшою філософією в музиці і час від часу аналізує Дев'яту симфонію Бетховена. Автор володіє дуже широким діапазоном філософського і психологічного охоплення світу — від найабстрактніших пояснювальних категорій до яскравої чуттєвості, від філософського пантеїзму до художнього відображення взаємодії світла і звуків. Голос птаха не повторює одкровення світла, яке творить, а немовби бере співучасть у ньому.

Трубецькой категорично заперечує дохристиянський світогляд, але сам нерідко спирається на нього. Переживаючи чуттєві принадності світу, день він називає **райдугою** — одкровення в межах неорганічної матерії. Таке ж одкровення є в радості у світі тварин. Симфонія, що об'єднує небеса й землю, звучить уже з самого початку Євангелія — в розповіді Луки про Різдво Христове. Блага звістка, проповідана усій тварі, є сама обітниця цієї симфонії. Це сполучення світла й звуку, сповнене еротичного підйому.

На відміну від тварин лише людина має здатність піднестися над безпосереднім психічним переживанням у сферу абсолютного надпсихічного **смислу**, має змогу проаналізувати свої переживання, шукає безумовну правду про сутнє та належне. **Свідомість** пов'язана з **совістю**: це і теоретичний і практичний аспект одного і того ж — безумовного суду думки. І свідомість, і совість мають один і той же корінь і становлять метафізичну єдність. **Розум** і **серце** сполучаються у цій єдності. Безумовне в людині дає їй можливість піднестися над відчуттям, почуттям, афектом, сполучитися з Богом у свідомій духовній солідарності, чим переображується душевне життя. А в цьому — засада свободи самовизначення, вибору. Людина постає медіумом абсолютного одкровення.

Шостий день — останній день земного творіння. А вічний спокій — атрибут потойбічного світу. Бог знаходить його в **самому собі**, а не в людині.

Весь час Трубецькой звертається до чуттєвості світу, чуттєвості людини. Переображення Христа є також переображенням чуттєвості. Цей чуттєвий світ поєднується з надчуттєвим. Трубецькой навіть говорить про можливість трансцендентального сприймання музики. Сприйняття музики в часі можливе саме тому, що є позачасове сприйняття тієї ж музики. Це показує трансцендентну базу сприймання багатьох явищ. Коли ми порівнюємо красу двох людей між собою, кого слід узяти за еталон? Таким слугуватиме якесь третє, трансцендентальне начало.

Не ставлячи перед собою спеціального завдання, Трубецькой створює цілу систему **теологічної психології**. Причому ряд її основоположних понять мають входити не тільки в систему, а й у логічний її осередок. Це, зокрема, **гріх** і **спокутування гріха**.

Гріх пояснюється не творчим актом Божества, а вільною волею тварі. Властива людині здатність до самовизначення скута ланцюгом загальних умов, що перебувають не в ній, а в цілій світобудові. Трубецькой критикує дані наукового досвіду, який не може осягти цих явищ. Жодне самовизна-

чення людини не є повним і остаточним. Припускається оживлення після смерті в іншому тілі.

Трубецькой порушує проблему **спадковості гріха і кари**. У християнстві немає ідеї кари відносно потомства. Чудо зверху вимагає від людини **самостійності її самовизначення**. Чудо, як і вся дія створення нової тварі, підкоряється основній ідеї задуму про світ — **ідеї Боголюдства**, яке вимагає для спасіння не однобічної дії божественної сили, а **двобічного самовизначення** Божого і людського єства. Людина, покликана бути другом Божим, не може слугувати пасивним матеріалом для здійснення чуда: останнє має з'явитися як відповідь на її самостійне, **вільне самовираження**.

В теологічному ключі Трубецькой вирішує і питання **дійсних умов самовизначення людини**. Це — подвійні умови. Людина, з одного боку, детермінована світом, з іншого — вона сама себе визначає в цьому світі, спираючись на свою визначеність світом — спадковість і космічний лад. Усвідомлення зв'язку зі світом іншого, осягнення Безумовного виводить людину за межі рабства у відношенні смерті й часу. Самовизначення людської свободи має бути перемогою всезагальною і має вивищити людину над гріхом. Трубецькой розвиває ідею християнського смислу **спокутування;** останнє виступає, зрештою, провідним компонентом логічного осередку психологічної системи. Апостол Павло розумів під спокутуванням **відновлення цілісності людини, людства та усього Всесвіту**, який розпався.

У світлі вчення про Христа Трубецькой розглядає питання про людську **свободу**, а вона мислиться в межах концепції всеєдності. У зв'язку індивідуального та всезагального виражається логіка всесвітнього смислу. Повне звільнення людини не може бути індивідуальним актом, воно здійснюється через всезагальне звільнення роду.

Трубецькой показує зв'язки людської думки і **одкровення**. Основною передумовою людської думки і свідомості є всеєдине, абсолютна свідомість. Увесь процес нашого пізнання здійснюється не інакше як через одкровення абсолютної свідомості в нашій людській свідомості.

Між людською та абсолютною свідомістю є життєвий зв'язок. А відтак постає й **можливість одкровення**.

У завершальному розділі свого трактату Трубецькой порушує загальне питання про всесвітню катастрофу і всесвітній смисл і зокрема про смисл життя і катастрофу сучасної культури. Тут убачаються найсуттєвіші **проблеми ідеології** першої чверті століття. Руйнується зв'язок між релігійною вірою і світською культурою. Всезагальне руйнування відбувається за умов світової війни. Анархія в Росії — вияв крайнього практичного безбожжя. Могутнє знаряддя державності стало знаряддям анархії. Постає сутність сучасного патріотизму та його спокуси. В розвалі мирського порядку Трубецькой бачить позитивний смисл. Загибель багатства очищує душу.

Трубецькой навіть говорить про кінець світу в **наші** дні. Але близиться царство Боже. Воно відкрилося вже Блаженному Августину. Трубецькой висловлюється проти фаталістичного розуміння кінця світу.

Із пришестям Боголюдини досягається мета світового процесу. Але головне ось у чому. Створення власного образу за образом і подобою Божою і є тією справжньою **субстанціальною і творчою справою**, до якої покликано людину.

Трубецькой завершує свій чудовий трактат ідеєю поєднання цих сторін буття: "Думка про Христа-Боголюдину, що йде у світ, не є запереченням світового процесу в часі, а є здійсненням його основного прагнення, одкровенням його вічного смислу. Цей всеєдиний смисл охоплює і вічне й тимчасове, і безумовне та відносне..."

* * *

Входячи важливим компонентом у логічний осередок психологічної системи, ідеологія має розв'язати кардинальну проблему: **смисл життя як психологічний феномен**. Цією проблемою має завершуватися цикл міркувань щодо логічного осередку та його зв'язку з психологічною системою, а також щодо зв'язку психології та ідеології. Тут необхідно згадати блискучу лекцію Трубецького "*Світогляд у фарбах. Питання про смисл життя у давньоруському релігійному живописі*".

Питання про сенс життя ніколи не ставиться так гостро і злободенно, як тоді, коли виявляється світове зло і постає безглуздя, стверджує Трубецькой. Коли людина спостерігає найстрахітливіше зло — винищення життя, в ній зароджується відчуття моральної нудоти (подальший мотив філософствування ***Ж.-П.Сартра***). Це свідчить про те, що людина все-таки містить у собі початки іншого світу, **іншого плану буття**. У мирний час зло приховане, у час збройного конфлікту воно виступає з цинічною відвертістю.

Сама культура в умовах війни стає знаряддям злої волі. Люди засвоюють звіриний образ. Саме в такий час і постає питання про смисл життя — на противагу реальному безглуздю. Трубецькой шукає відповідь на питання про смисл життя, звертаючись до віддалених предків — не філософів, а духовидців, що виражали свої думки не в словах, а у фарбах.

Трубецькой стверджує, що **все давньоруське релігійне мистецтво виросло у боротьбі зі спокусою зобразити весь світ у фарбах**. Не дивно тому, що автор одразу потрапив у центр логічного осередку не тільки культурного та релігійного, а й психологічного відтворення людських учинків. Трубецькой схиляється перед неможливістю передати словами красу і міць незрівнянної мови релігійних символів.

Протиставлення давньоруського релігійного мистецтва звіриному образу має вичерпне вираження не лише в окремій іконі, а в самому давньоруському храмі в усій повноті його витвору.

Увесь Всесвіт, згідно з цією філософією, має стати храмом Божим. В ідеї **всеохоплюючого храму** і полягає надія на прийдешнє умиротворення всієї тварі, яка протиставляється всезагальній війні та кривавій смуті. Трубецькой і ставить перед собою завдання простежити розвиток цієї теми у давньоруському мистецтві.

Храм уособлює **іншу дійсність**, небесне майбутнє, яке приваблює людство, він приводить людину до осягнення **потойбічної** сутності. Трубецькой робить глибоке порівняння: візантійська баня над храмом зображує собою склепіння небесне, готичний шпіц виражає нестримний потяг, який підносить до небес кам'яне мереживо. А вітчизняна "маківка" втілює ідею глибокого молитовного горіння, через яке **наш земний світ стає причетним потойбічному багатству**, граду Божому.

Сама маківка справляє естетичне враження, яке відповідає певному релігійному настрою. Зсередини вона традиційно символізує нерухоме небесне склепіння. Але справжнє небесне склепіння нагадує, що вищу сутність ще не досягнуто земним храмом. І тому ззовні маківка набуває форми полум'я, яке загострюється догори.

Трубецькой майстерно показує, яким чином чуттєві атрибути світу ведуть людину до потойбічного. При цьому вона не зрікається чуттєвого, а підносить його до трансцендентного значення. Тому світ, в якому перебуває людина, набуває нової смислової якості. Відбувається невпинний рух, і в ньому посейбічне і потойбічне підтримують одне одного в свідомості людини. Тут немає нехтування посейбічним, адже воно споконвічно включене в структуру потойбічного. Говорячи словами Трубецького, "все земне покривається рукою Всевишнього, який благословляє із темно-синього склепіння". Ця рука перемагає мирську роз'єднаність заради соборного цілого і тримає в собі людські долі.

У храмі стверджується те внутрішнє об'єднання, яке має перемогти хаотичний поділ і ворожнечу людства. **Собор** усієї тварі як грядущий мир Усесвіту, що охоплює і ангелів, і людей, і будь-яке дихання земне, **переображення Всесвіту у храм**, в якому все об'єднується так, як об'єднані в єдиній Божій Істоті три лики Св.Трійці, — така основна ідея нашого стародавнього релігійного мистецтва.

Трубецькой підкреслює надзвичайну яскравість фарб ікони. Незнання фарб ікони веде до нерозуміння її духу. Це "**незрівнянна радість**", яку ікона віщує миру. Проте не можна відкидати властивого їй аскетизму. Це — **найцікавіша** загадка, яка коли-небудь поставала перед художньою критикою. Між іншим, і сам психологічний канон (Трубецькой згадує про нього у цих своїх міркуваннях) має утримувати в собі живу єдність трансцендентального і посейбічного, адже кожне з них без своєї протилежності має тенденцію до зникнення. Саме **в цій єдності** і полягають **витоки смислу життя**.

В чому таємниця такого сполучення вищої скорботи і вищої радості? Зрозуміти цю таємницю — відповісти на питання, яке розуміння смислу життя втілилось у нашому стародавньому іконописі. Сенс релігійної ідеї постає у вислові "Немає Паски без Страсного тижня", тобто перед радістю всезагального воскресіння не можна пройти повз животворний Хрест Господній. Тому в нашому іконописі мотиви **радісні** та **скорботні, аскетичні** рівною мірою необхідні.

Трубецькой вважає, що скорботно-аскетичний дух іконопису має

підлегле й підготовче значення. Головне — радість остаточної перемоги Боголюдини над звіролюдиною, введення у Храм всього людства і всієї тварі. Але для цього людина має підготуватися **подвигом**. Самодостатню плоть слід відкинути. Ось чому ікони не можна писати з живих людей.

Рух **від скорботи до життєствердження** — справжня діалектика феноменологічного руху в давньоруському іконописі. Ікона — прообраз майбутнього храмового людства. Його ще немає, його можна лише вгадувати в сучасних людях. Ікона слугує його символічним зображенням.

Смирення плоті — обов'язкова умова одухотворення людського образу. Так підготовлюється майбутнє примирення людини з людиною і нижчою твар'ю.

В аскетизмі вже просвічується вираження духовного життя. Істотні риси в зображенні **освячені канонами**. Не в рухах тіла, а у виразі очей як у зосередженні духовного життя людського обличчя виявляються вищі здобутки релігійного мистецтва. У **фізичній нерухомості** образу передається надзвичайна напруга і міць **духовного підйому**, який неухильно здійснюється. А що ж полишає людина у своєму підйомі? Чи, можливо, вона бере з собою в захмарну височінь весь свій пройдений шлях? Чи весь він тільки омана, а ціль — остаточне? Тут, до речі, можна згадати характерний ***гегелівський*** термін ***aufgeben***, який означає водночас і заперечення, і збереження. Дійсний рух духу, душі відбувається саме так.

Цю феноменологію і розглядає Трубецькой, описуючи фреску ***А.Рубльова*** в Успенському соборі м.Володимира. Сходження в рай виражається тільки очима. В них — глибоке внутрішнє горіння і спокійна впевненість у досягненні мети. Тілесний світ стає прозорою оболонкою духу. Так виражається влада духу над тілом. Ця нерухомість тіла постає тільки в особливому випадку: сповнення надлюдського, Божественного змісту. Це велика, безмежна **стриманість**, яка вимагає такої ж сили волі, зосередженості на меті.

Трубецькой зауважує, що такий **стан нерухомості** є надзвичайним. Людина, яка ще не заспокоїлась у Бозі, не досягла мети свого життєвого шляху, зображується на іконах доволі рухомою. Так в іконі "Видіння Іоанна Лествичника" показано стрімке падіння грішників, які зірвалися зі сходинки, яка веде в рай. Трубецькой підкреслює, що нерухомість властива лише тим зображенням, де не тільки плоть, а саме єство людини приведено до мовчання, вона живе не власним, а надлюдським життям. Це не припинення життя, а його вища напруга і сила.

Трубецькой підкреслює також **архітектурність** релігійного живопису. Ікона підкоряється архітектурному задуму. Такою ж є "Богородиця Непорушна Стіна" в Київському Софійському соборі: піднятими догори руками вона немовби тримає на собі склепіння головного вівтаря. Над людиною панує ідея собору — так виявляється домінування вселенського над індивідуальним. Людина перестає бути **самодостатньою** особистістю і вписується в загальну архітектуру цілого.

Самодостатню особистість ми вже бачили в образі Пер Гюнта. Справжня

самодостатність має спиратися на всезагальне і бути його своєрідним вираженням. Така думка весь час пробивається у міркування Трубецького, хоч на індивідуалізації вчинку він не робить спеціального акценту. Перехід до такої по суті візуалізації автор бачить у "**радості**", яка може бути зрозумілою лише у зв'язку з аскетизмом.

Так чи інакше тут постає велике питання людського буття, людської індивідуальності, зрештою — психології особистості. А цю останню зрозуміти в усій повноті її не можна, не врахувавши найвищі виміри, цілі, ідеали людського існування.

Індивідуальне без опори на всезагальне породжує зло. У поєднанні їх обох настає благо. Таку ж повноту буття виражають у своєму сполученні скорбота і радість. Зокрема, мова йде про цілий космічний переворот: любов і жалість відкривають у людини начало нової тварі, яка відчула над собою вищий, надбіологічний закон.

Так Трубецькой підходить до центральної ідеї всього давньоруського іконопису. Все живе — люди, ангели, тварини, рослини — є **храмовою, соборною твар'ю**. Її об'єднують не стіни храму, а жива ціль, зігріта духом любові. Сама твар стає Храмом Божим, житлом Св. Духа. Це храм одухотворений любов'ю. Є серце матері, яке любить. І це серце має зібрати навколо себе Всесвіт.

Що ж далі? Людина не може залишатися тільки людиною: вона має або піднестися над собою, або впасти в безодню, вирости або в Бога, або у звіра. Людина сама себе визначає, спираючись на свої індивідуальні таланти і водночас на субстанцію всезагального, щоб у взаємному спілкуванні бути всім, але залишатися самою собою. В цьому і полягає **смисл життя** і єдино можливий **смисл безглуздя**: бути в собі і водночас бути в Іншому.

Отже, **"світогляд у фарбах"** свідчить про такий смисл життя, який має в собі **ідею трансцендентного**, що пробивається через чуттєвий образ. А це і здійснює свята будівля — храм, **збираючи людей до себе** і підносячи їх до сфери трансцендентного — саме на святочуттєвих засадах.

У єдності трансцендентного і посейбічного в іконі постає ідеологія зі своїм пафосом, що визначає зміст канону і входить у структуру вчинку як його зміст. А це і є дійсне завершення логіки вчинкового осередку і логічне завершення всієї історії психології та її певної системи.

Саме система має свій резон у смислі життя. Адже життєвий шлях людини, особистості повинен мати смисл, а цей останній найтісніше пов'язується з **ідеєю людської гідності**. Вона виступає найповнішим і найколоритнішим психічним феноменом. Ідея гідності безпосередньо спрямовує життєвий шлях людини і безліч учинків, що визначають зміст цього шляху. Тому смисл життя можна визначити як неухильне досягнення гідності — через **поєднання індивідуального, народного** та **вселюдського**. При втраті будь-якого з цих моментів утрачається й гідність. **Смисл життя** — бути в усьому і разом з тим залишатися самим собою, сповнюватися стражданнями і радостями всього людства і здійснювати внесок у повноту і визначеність буття.

Ідея творчості і має бути логічним завершенням історії психології XX століття. Так чи інакше всі видатні праці філософсько-психологічного спрямування знаходять мотиви справжньої творчості в найбільш субстанціальних проблемах, де, здавалось би, світовий процес не потребує втручання індивіда. Але істинний підсумок психології та ідеології XX століття і буде полягати в тому, що субстанціальне вийде на рівень індивідуальний, але такий, у якому світитиметься безконечне багатство субстанціального.

Смисл життя у його всеосяжній повноті. Підхід до єдності універсального та унікального. С. Л. Франк (1877—1950)

У першій чверті XX століття серед психологів і філософів посилився інтерес до проблеми смислу життя. Проблеми психологічні піднімалися до справжнього філософського узагальнення, а філософська постановка питання незмінно спиралася на психологічні практично-теоретичні засади. ***Є. Трубецькой*** об'єднував у вищезгадуваному творі психологічний, філософський та релігійний аспекти, але провідним залишався аспект теологічний.

С.Л. Франк у праці "*Смисл життя*" (1925) намагався, як він сам про це каже, виразити релігійно-філософські ідеї в якомога доступній формі, спрямовуючи свої роздуми лише до того, що має суттєве значення для життя. Книгу цю він написав уже в еміграції, в Берліні.

Проблема смислу життя у першій треті XX століття постала як потреба усвідомити те, що відбувалось у суспільно-політичному та культурному житті народів світу: післявоєнний період, перерозподіл сфер політичного та економічного впливу, епохальні знахідки у психології, філософії, літературі, а, може, головне — поява нових політичних формацій на грунті полярно зрозумілих соціальних спрямувань. Це була пора інтенсивного пошуку **нового способу життя**, намагань обгрунтувати відповідні ідеї та втілити їх у реальність. Усі форми ідеологічного впливу було використано для реалізації такої мети. Відтак проблема смислу життя по-різному використовувалася ідеологіями того чи іншого гатунку, що певним чином спрямовувало й психологічні пошуки.

Франк наголошує, що проблема смислу життя стосується всіх людей. Адже люди часто пригнічують у собі глибинні низки несвідомої тривожності щодо цього. "В Росії, — пише він, — зруйновано основи нормального

життя. Не більшовики довели Росію до такого стану. Вони лише посилили усвідомлення видимості благополуччя, яке й раніше існувало в житті. Те, що відбулося, лише зняло примарний покров з життя і показало неприкритий його стан, чим воно в дійсності є саме по собі". Те, що трапилося в Росії, лише відверто виявило, чим є людське життя взагалі. В Росії можуть жити з мріями про щасливе майбутнє, а це є корінням моральної хвороби — **революційності.** Відбувається **капітуляція перед сучасним** та **ідеалізація майбутнього**. Питання про смисл життя підмінюється вказівкою "не робити хибне" Проте як би людина не вдосконалювала життя, питання про його смисл завжди буде одним і тим же. Єдина людська справа тільки в тому й полягає, щоб шукати та знайти смисл життя.

Життя наше осмисленє, якщо воно служить якійсь розумній меті, вищому та абсолютному благу. Але благо має бути одночасно і самодостатнім, що перевищує мої особистісні інтереси, і благом для мене. Просте застосування таких понять, як краса, істина, гармонія, не задовольняє нас. Благе життя — ось мета наших намагань.

Усе **тимчасове** має смисл лише **як засіб**. Сам час є вираженням світового абсурду. Життя повинне бути благом, тоді воно має смисл. А моє життя може бути осмисленим, коли воно перебуває у вічності. І я маю також усвідомлювати цей мій стан, і це сприяє усвідомленню нашої єдності з нашим абсолютним благом. А благо — не тільки в тому, що ми зігріті і збагачені, а в тому, що ми осяяні досконалістю. Благе, досконале життя, спокій задоволеності і світло істини є одне і те ж, а в цьому і полягає смисл життя. "Життя наше осмислюється, оскільки воно є розумним шляхом до мети або шляхом до розумної мети, інакше воно є безглуздою блуканиною", — стверджує Франк.

Аби життя мало смисл, необхідні дві умови. Перша — це існування Бога і наша власна причетність йому, досягненність для нас життя в Богові. Адже Бог — вічне твердження, вічне життя, абсолютне благо і всеохоплююче світло розуму. І друга умова: ми не тільки творіння Бога, не тільки глиняний посуд, який ліпить гончар, і навіть не тільки раби Бога, що виконують його волю, але й вільні учасники і співучасники самого божественного життя. Як же реально здійснити це? Чи не руйнується весь такий смисл перед фактом смерті?

Чи можна стверджувати, що не в надособистісній сутності і самодостатній цінності людини можна знайти осмислення життя? Найближчим цілим є життя народу, батьківщини, людства. Але й вони безсмислені. Де тепер багатство індивідуальності, квітуча повнота і багатоманітне життя середньовіччя, яке, мов нездійсненна мрія, приваблює до себе чутливі душі, що зголодніли в пустелі сучасної цивілізації? Воістину слід дуже твердо вірити в абсолютну цінність зовнішніх технічних удосконалень — аеропланів і бездротових телеграфів, далекобійних гармат та задушливих газів, крохмальних комірців і ватерклозетів, — щоб поділяти віру в неперервне вдосконалення життя. Прогрес науки приводить до духовної сліпоти. І чи не бачимо ми, що культура та просвіта, осяяні науковим розумом і гу-

манітарними моральними ідеями Європи, дійшли до безлюдяності і стоять на порозі анархії, здичавілості й нового варварства? Чи не слід говорити про хибність "теорії прогресу"? Чи не має рацію ***А.Шпенглер***, твердячи, що всесвітня історія є зміною народження, розквіту, занепаду й смерті окремих культур?

Пізнаючи смисл життя, слід збагнути, чи не є поняття смислу несумісним із життям, що сенс є лише відображенням відношення до чогось, що це відношення може бути до людей, народу, Бога і т.д. А якщо відношення до Бога з'ясоване, то чи є це остаточним смислом? Узагалі смисл життя — релятивістичне поняття, хоч його прагнуть підвести під якісь абсолютні критерії, субстанціальні поняття тощо. Реальний смисл воно має лише як поняття психологічне, а не філософське, як ціль життя. Ціль підносять до смислу, але смисл завжди опускається до цілі — в розумінні саме теологічному.

"Світ так побудовано, що, будучи сліпим і безсмертним у своїй течії, у своїх дійових силах, він в образі людського розуму разом із тим пронизаний променем світла, осяяний знанням самого себе", — стверджує Франк.

Через знання буття розкривається, усвідомлює і пізнає себе. І це, незважаючи на все зло реального безсилля, у своїй самобутності й незрівнянності великий і чудесний факт. У знанні ми вже не належимо до цього світу і не підкоряємося його безсмисленим силам. У знанні ми маємо непорушну опору. Адже знання надпросторове, надчасове, надсвітове, надемпіричне, це — внутрішнє буття нас самих. У цьому знанні є первинне світло Істини — єдине для всіх. Воно є відображенням Бога, виявом його у нашій свідомості та бутті.

Відтак наше прагнення відійти від світу, прийти до чогось іншого. Пошук Бога є великий факт реальності людського буття, і тут світиться прихований сенс. Потяг до абсолютного і Вічного свідчить про розлад між душею і світом, про нашу належність до більш глибокого й розумного буття. "Ти створив нас для себе, і неспокійне наше серце, поки воно не знайде Тебе", — висловлювався ***Августин.*** Пошук Бога вже є дія Бога в людській душі. Августин радив: "Не йди назовні, іди всередину самого себе, і коли ти всередині знайдеш себе обмеженим, переступи через самого себе". У незадоволеності безсмисленістю життя вже міститься оцінка життя з точки зору відшукуваного ідеалу. Проте ніякою логічною вправністю ми не доведемо наявність смислу життя. Лише віра здатна це здійснити.

У глибинах нашої істоти є **вищий критерій істини:** поза Богом немає нічого, і тільки в ньому ми "живемо, рухаємося та існуємо". В істинному сенсі **бути** — означає **усвідомлювати, знати**. Будь-яка істина є збагненням вічного сенсу. Вічне і буття є одне і те ж, і вічне життя також.

Життя і досконалість — це одне і те ж. Оскільки життя є не що інше, як внутрішня сутність буття, як справжнє "для-себе-буття", саморозгортання та саморозкриття буття, то досконалість і буття є одне і те ж. А тут вже можна констатувати підхід до канону.

Франк говорить про **благо** як про повноту безпосередньої задоволеності стосовно істинного життя, як про всеосяяну повноту буття. Пошук смислу буття спрямовано до цього. Франк додає суттєве: необхідним є творче розкриття абсолютних глибин нашої істоти.

Бог є достемсння любов, стверджує Франк. Можна сказати більш точно: статева любов має бути піднссена до самовизначення буття, покладена на буттєву основу, а не обмежена статевими імпульсами. "Бог є любов", — нагадує Франк. І в цьому постає сутність релігійної віри.

Франк зазначає **протиборство двох начал**, які стосуються абсолютного: це **жах і трепет перед глибиною буття**, безоднею, яка готова нас поглинути, а також **жадоба досконалості, щастя, умиротворення**. Душа роздирається цими протилежностями.

Людині даровано і **спокутування** від цього протиборства, і **набуття благоговіння** — єдності страху і любовної радості, усвідомлення величі та неосягненної повноти буття. У благоговінні розкривається остання таємниця буття. Через це відкривається буття Бога, що є єдністю всемогутності та всеблагості. А ми причетні до нього. Ми не ототожнюємося з Богом і не відділяємося від нього. Життя має смисл, адже Бог з нами. Бог неосяжний, але разом з цим він відкриває себе нам. І ми маємо навчитися сприймати його одкровення.

Смисл життя не дано, а задано. Це дуже важливо. Осягнення смислу є водночас його творенням. Смисл життя не можна знайти готовим, раз і назавжди даним, уже ствердженим у бутті, можна тільки прагнути його здійснення. Все готове — мертве. Смисл життя має бути живим. Життя є дієвість, творчість, визрівання із середини, із власних глибин.

Пошук смислу життя є вольове, напружене **самозаглиблення**, занурення у вир буття. Треба знаходити смисл і здійснювати його всім своїм життям. Смисл життя — у **творчому процесі** прилучення до Бога. А **віра** неможлива без **дії**, напруженої внутрішньої дії, спрямованої на перетворення життя. Смисл життя уможливлює **свободу подвигу**. Тут, мабуть, ідея подвигу виступає трансформованою та посиленою ідеєю вчинку.

Франк підкреслює, що "пошук смислу життя є... власне "осмисленням" **життя**, розкриттям і внесенням у нього смислу, який поза нашою духовною дієвістю не тільки не міг би бути знайдений, але і в емпіричному житті не існував би". Франк поєднує дві сторони: знаходження смислу життя і його дійове створення. Смисл життя робить наше життя **певним** і **зв'язаним цілим**.

Слід говорити про **ідею унікальності**, яка захоплює все у свою орбіту: і **суттєве,** і **всезагальне**. Це дуже важливе положення, вважає Франк, яке може слугувати найкращим завершенням усіх ідей в психології, які постали в її історії. Франк далі розвиває цю ідею: звичайне протиставлення **самозаглиблення** та **спілкування** є поверховим, заснованим на повному нерозумінні структури духовного світу, справжньої, невидимої чуттєвому погляду структури буття. Ніколи людина не буває такою замкненою, одинокою,

покинутою людьми, як тоді, коли вона вся розмінюється на зовнішнє спілкування, на ділові стосунки, на життя на виду. Саме відлюдник здатний наближатися до першоджерел всеохоплюючого всесвітнього життя. Особистість, геній, заглиблені в себе, потрібні всім, хто існує і хто буде існувати. Із своїх глибин вони розкривають загальний для всіх зміст.

Ідеєю про відношення духовного і мирського діяння Франк завершує свій незвичайний трактат. Чи слід людині відкинути зовсім земні справи: науку, мистецтво, мораль, турботу про долю батьківщини? Чи не збідниться через це смисл життя? Франк відповідає: смисл життя є благо, яке перевищує всі інші людські блага. Без жертви і зречення не можна знайти смисл життя. Безсмисленим є все, що не має зв'язку зі справжнім абсолютним благом. Така справжня ієрархія цінностей — примат цілі над засобами.

Життя осмислюється тільки зреченням від його емпіричного змісту: справжню опору ми знаходимо лише поза ним. Лише зробивши крок за межі світу, ми бачимо ту вічну основу, на якій він фундується. Легко здійснити величні подвиги завтра: сьогодні ж важко побороти себе. Лише **дійова любов до людей** є перевіркою справжнього осмислення нашого життя.

Пафос свого трактату Франк підсумовує в таких словах: "Зовнішнє, мирське діяння, будучи похідним від основного, духовного роблення... має стояти в нашому загальному духовному житті на належному місці, щоб не було порушення нормальної духовної рівноваги. Сили духу, скріплені й годовані зсередини, мають вільно виливатися назовні, адже віра без справ — мертва, світло, що йде із глибини, має освітлювати темряву зовні. Та сили духу не повинні іти в найми і полон до безсмислених сил світу, і темрява не повинна заглушувати вічного Світла".

Канон психічного життя має охоплювати всі його прояви, вказуючи на критерії істинності для цих проявів. Потрібно було 100 років самозабуття — все XX століття, аби, зрештою, зрозуміти, що психологія вивчала засоби життя, а не саме життя, його дійсну ціль.

Проте не слід думати, що скрупульозне вивчення засобів життя вже здійснене. Основна робота ще попереду. В кращому разі можна сказати, що це був фундамент психології, занурений глибоко в землю. Але залишилася нездійсненою головна мета — збагнути саму надземну архітектуру людської психіки. Для такої справи нинішня світова ситуація та ситуація індивіда не є вельми сприятливими. Чи поверне психологія XXI століття до **істинних джерел людського життя**, чи вона й далі вигадуватиме нові аспекти бачення, щоб виразити смисл буття людини?

Існує певна відповідність між тлумаченням природи людини в психології та її реальним станом. XX століття дає класичні взірці цього. Якщо у XIX столітті спостерігався певний **романтизм** у психологічному думанні, то становище людини в суспільстві і світі розкривало самоактивність особистості, насамперед у буржуазному сенсі.

Це була епоха завершення колоніального поділу світу і разом з тим одчайдушної боротьби за державу, незалежність і свободу в межах самої держави. XX століття вихолощує романтику в тлумаченні людського духу. Держава і психологія ніби змагаються між собою: хто з них більше спустошить людський дух, зведе поведінку до механічного реагування на подразники середовища. І слід з гіркотою констатувати: незважаючи на зростання психологічних досліджень у XX столітті, появу нових і нових теоретичних спрямувань, на охоплення в окремих дослідженнях десятків тисяч піддослідних, ті висновки, які було зроблено, мають здебільшого мізерне теоретичне значення.

Зрештою, **ідея людської свідомості**, якщо нехтувати збагненням принципів, стала докором дослідницької совісті психолога. Другим трагічним прорахунком психології стало нехтування **змістом свідомості**, особливо коли почала відстоювати права суб'єктивності гуманістична психологія. Але у своїх теорстичних засадах вона сама зробила "підкоп" під своєю фортецею і визначила центром свого гуманістичного думання самореалізацію людини.

Самореалізація людини в історії XX століття обернулася реалізацією **тоталітарного мислення**, тоталітарного ставлення до світу. А психологія підсвідомо виправдовує такий стан, виконуючи державні замовлення на тоталітарну свідомість. Вона навіть іде далі, показавши, що цей тоталітаризм більш явно може бути реалізований на несвідомому рівні. Те, в чому психологія побачила своє "колумбове відкриття", стало перманентним продовженням невдачі гуманізму. Замість виводити вище з нижчого, впевнено піднімати вище над нижчим, усе відбувалось якраз навпаки. Зведення вищого до нижчого стало взірцем наукового думання, сцієнтистського досягнення. В тому, що є нижчим, що виступає засадою, грунтом для вищих форм психічного існування, побачили головне не тільки психологи, а й політики.

Психологія і політика виявилися міцно пов'язаними і надихали одна одну ідеями розуміння людини та відповідного ставлення до неї. Романтичне думання XIX століття, в якому людина шукала свою неповторність, особливість, своєрідність, було змінено у XX столітті на думання тоталітарне. І політики, і психологи стали шукати те спільне у людей, що може їх об'єднати, згуртувати. Таким спільним виявилися здебільшого риси біологічні, антропологічні, родові потяги тощо. І на цьому зосереджувалися психологія, яка прагнула бути солідною наукою, і політика, яка намагалася

оволодіти головними важелями поведінки, щоб "дресирувати" людські маси згідно з домінуючою ідеологією.

Вся ця взаємодія політиків і психологів мала вигляд взаємної підтримки. Психологи давали політикам ідеї, які підносилися до рангу засад державного управління, а політики рекомендували психологам теми і вказували, яким має бути кінцевий результат. Три чверті XX століття пройшли у такій співпраці, й лише під кінець двотисячоліття постав сумнів щодо істинності психологічного думання, яке прагне бути політикою.

Вищий рівень мислення в гуманістичній психології було досягнуто у положенні про те, що людина має бути зрозумілою **як сутність, котра сама себе реалізує**. Природнича психологія показувала людину як сукупність реакцій, рефлексій тощо, як відбиття зовнішніх подразнень. Настав час захистити людську гідність: зрозуміти людину як володаря своєї долі, як таку, чиє буттєве й життєве покликання в тому, щоб здійснювати активне самовизначення.

Проте по суті це означало, що **дійсної людини** у психології та політиці не було як тоді, коли людина постала сукупністю рефлексів, так і тоді, коли в ній побачили суб'єкт самовизначення. Те, що лежало в самій суті самовизначення, залишилося такою ж невпорядкованою, безпринципною стихією, як і реагування на подразнення середовища. Безпринципний **об'єктивізм** робив людину законослухняною машиною-істотою, що керується зовнішніми вказівками. Безпринципний **суб'єктивізм,** зокрема, давав підстави для об'єктивізму, але сам не мав під собою дійсного підґрунтя.

Сциллою і Харибдою психологічного руху в XX столітті були два спрямування: поведінкознавство в найширшому розумінні цього слова і гуманізм самовизначення. Але і те, і друге не розкривають у людині субстанціальних начал її буття. Вона залишалася рефлекторною машиною, що відповідає чи то на стихію зовнішню, чи то на внутрішню. Самого внутрішнього світу так і не було відкрито, хоч і почали з'являтись якісь ознаки надії.

Тотальність зовні мала бути осягнена, оцінена з принципової точки зору. Безпринципність внутрішня мала бути поставлена на дійсний об'єктивний ґрунт. Тоді можна було би зберегти тотальність, але саме як всезагальне поняття. Суб'єктивна відповідь наповнить вихідний феномен істотним об'єктивним змістом, до якого може бути залучено й саме суб'єктивне. Такою постала вимога до досліджень людської психіки на завершення другого тисячоліття.

Всезагальне, яким пройняте одиничне (психіка людського індивіда), стає **унікальним, неповторним**, яке вміщує в себе всезагальне, але в певному розрізі. Адже всезагальне як абсолютно повне визначення саме визначити й не можна. Тому дослідник переходить до унікального, в якому зберігається субстанція всезагального; останнє набуває реальних рис саме через унікальність, творчу неповторність людського буття. Творчість, в якій людина спирається на субстанціальну повноту буття і разом з тим знаходить оригінальну форму вираження цього субстанціального, і буде розшукуваною ціллю психологічного мислення.

Людина, що збагнула в собі такі засади, як всезагальне, субстанціальне та унікальне, особистісне, неповторне, з необхідністю здійснює свій найсуттєвіший рух, який має змістом **переображення людини**. Дійсне переображення — це процес, в якому людина зливається з безконечним змістом Всесвіту, але разом із тим залишається самою собою — не в суб'єктивній ізольованості, а в переповненні відношеннями унікальності живого і неживого у світі, збагачуючись ними і розливаючи цю унікальність на своє оточення — близьке та віддалене водночас, **об'єктивне і суб'єктивне**.

Причетність індивіда до всезагального буття і складає його **дійсну гідність**. Усе, що здійснює в такому своєму бутті індивід, має значення для всього людства. Не в тоталітарному сенсі, а в тому, що в унікальному кожен бачить і свою неповторну сутність, і неповторну сутність іншої людини. Тоді постає **справжня психологія людства**.

Людей поєднує найістотніше в них, а роз'єднує випадкове, окреме. Феномени, які включаються психологом у суть людського буття, можуть його занапастити, але й можуть надати йому дійсної повноти. І психології тут належить почесна місія. Тому **канонічна психологія** має завжди визначати взаємозв'язок і творчі переходи між усезагальністю людського буття та його унікальністю.

РОЗДІЛ 41

ІСТОРИКО-ПСИХОЛОГІЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ XX СТОЛІТТЯ: МІСТЕРІЯ ПОШУКІВ, ЗНАХІДОК, СПОДІВАНЬ

Значні позитивні зрушення в дослідженні історико-психологічних проблем припадають на XX століття, на його другу половину особливо. Якщо в останній чверті XIX наполегливо підбивали підсумки століття в цілому, то в XX мова вже йде також про підсумки тисячоліть. Завершується двохтисячолітній період християнства, і людське суспільство у своїх внутрішніх стосунках і в стосунках з природою дійшло такої межі, де треба з повною відповідальністю усвідомити пройдений шлях, визначити не тільки проблеми характеру, способу свого буття, а й замислитись над можливістю подальшого існування Homo sapiens узагалі.

Психологія в цілому, історія психології зокрема у змозі надати певні

аргументи для осмислення перспективи (і ретроспективи) людства. Історія психології — це підсумок відповідних знань для розуміння не лише самих знань, а насамперед людського буття взагалі, адже вона є своєрідним дзеркалом, в якому відбиваються події психологічної історії людства.

Історія психології виступає **характерною теорією психіки** — не догматичним викладом якогось ретельно просіяного, відфільтрованого знання, а такого, що поставало в реальних стражданнях, пов'язаних з пошуком смислу психічного буття людини.

Історія психології, особливо XX століття, показує безконечні спроби дослідників ухилитися від безпосереднього бачення суттєвих сторін психічного. Під виглядом "науковості" пошуку, йдучи кружним шляхом пізнання суті психічного, вчені втрачали свій дійсний предмет. Це була своєрідна сліпота сцієнтизму, схожа на ту, коли людина намагається зазирнути за край світу, а не бачить того, що діється перед самими очима. Таке відчуження предмета є не тільки неусвідомлений спосіб запобігти страху відкрито і безпосередньо побачити свою натуру, свою суть, а також спосіб віддалення суто психологічного погляду на психічне життя, смисл його існування, яке, немов фортецю, не можна взяти прямим штурмом, а тільки тривалою облогою.

Це серйозна ознака історико-психологічного пізнання. Воно має багато "об'їзних шляхів" для зіткнення з самою сутністю психічного: так, щоб її бачити і разом з тим не вдивлятися безпосередньо в її обличчя. Може, мав рацію ***К.Г.Юнг***, коли твердив, що людина, яка пізнає саму себе, жахається побачити свою істинну природу, власне обличчя. Тому, можна додати, людина несвідомо знаходить манівці, якими намагається йти на Голгофу пізнання своєї суті.

Саме пошуки "науковості" стали "об'їзним шляхом" психологічного пізнання в XX столітті. Так звана науковість подібна до того, коли людина захищає себе від надто яскравого світла затемненими скельцями. XX століття показало страх перед відвертістю психічної натури, напнуло не тільки темні окуляри сцієнтизму, а подекуди й шори, щоб не бачити й самої проблеми суті психічного. У таких хитаннях між страхом перед відкритою природою психічного та спробами побачити сутність її чи в неясних базових **потягах**, чи в **реакціях** на оточення проходило переважно пізнання психічного в XX столітті. Та ні "реакції", ні libido — в будь-яких їхніх видозмінах — не дали людині заспокоєння у пізнанні.

Ці дві лінії становлення психології почали витіснятися третьою — **гуманістичною** — у спробах відшуку істинної природи психічного. Але цей гуманізм був абстрактним, ставив питання про "самоактуалізацію", "самореалізацію", зрештою відійшовши в бік від питання: хто і як реалізується, які ідеали має в собі. Психологію необхідно було доповнити змістовим аспектом психічних поривань людини. Постала вимога перейти до психологічного "канону" у справі тлумачення природи психічного. Третій рух мав бути замінений четвертим — **канонічним**. Адже гу-

маністична психологія могла бути лише формальною підставою для внесення антигуманістичного змісту психічного.

Ці чотири напрями психології XX століття визначили її долю як засоби саморозуміння, самопізнання людини. Але питання про рушійні сили психологічного пізнання, про становлення його етапів залишаються затемненими формально-логічними пошуками критеріїв періодизації.

Нижче буде розглянуто ряд історико-психологічних концепцій. На жаль, всі вони здійснюють каскад формальних пошуків тих або інших категорій, їхнього замкненого кола (зокрема, "атомізм — гештальт") тощо, а сам історико-психологічний поступальний рух залишається непізнаним або викладається як додаток у чисто емпіричному тлумаченні. Ці історико-психологічні дослідження було здійснено переважно протягом другої половини XX століття (значна їх частина — в США).

Щодо рівня більшості названих досліджень з усіма їхніми особливостями, то слід зазначити низький ступінь історико-психологічного узагальнення, антиісторичність, науковий провінціалізм (навіть американських авторів), незнання історії психології інших країн, відсутність будь-якого бачення історії дисципліни та прогнозування шляхів розвитку світової психологічної думки.

Праці істориків психології будуть розглянуті в їхній часовій послідовності. Вони переважно мають схожий (інколи — шаблонний) тип міркування, особливо коли мова йде про суттєвий концептуальний підхід. Є розвідки глибоко спекулятивні у своїй сутності. Проте у сукупності вони демонструють змістовий поступ психологічної думки, що рефлексує відносно самої себе, свого минулого і сьогодення, а отже — звертає погляд у власне майбутнє.

С. Л. Рубінштейн: проблеми історії психології та вчинковий осередок психологічної системи

С.Л.Рубінштейн запропонував своєрідну характеристику історико-психологічного процесу. Він здійснив кілька грунтовних і повчальних спроб дослідження цього предмета, насамперед у працях *"Основи загальної психології"* (1946), *"Принципи і шляхи розвитку психології"* (1959). У цих творах певним чином втілено традицію **європоцентризму**.

Вчений звертає особливу увагу на тему **"кризи" психології**, пов'язаної з формуванням поведінкової психології — рефлексології та біхевіоризму, напрямів, що заперечували свідомість як предмет психології, а саму

діяльність тлумачили механістично. Поведінкова психологія постала як зворотний бік психології інтроспективної. Заперечення свідомості замінило відрив свідомості від предметного світу. Інтелектуалізм психології означає, що пізнавальні процеси посіли в ній центральне місце. Їх відкидає "динамічна" спрямованість — психоаналіз, гормізм. Рубінштейн задовго до західних істориків психології показав **історико-психологічну тріаду**: поведінкознавство, психоаналіз, гуманістична психологія. Він заперечує спроби побудувати психологію на "культурних" засадах, а також біологічних, що призведе до втрати науковості концептуального викладу.

У річищі створення "системи радянської психології" Рубінштейн намагається сформулювати її методологічні засади, у зв'язку з чим проголошує **ідею єдності свідомості та діяльності**. Всі проблеми теорії та історії психології зосереджуються в єдиному — вчинковому — принципі. За його допомогою вирішується центральна проблема психології — **проблема людини**.

Рубінштейн прогнозує появу зв'язків психології з етикою, чим феноменологічно наповнює істинним змістом психологічне дослідження.

Оскільки психологічні знання поряд із спеціально науковими, були розгорнуті також у філософській, художній, дійово-практичній (народні вірування та звичаї) формах, Рубінштейн говорить про філософські, художні та інші **антецеденти** (передбачення) науково-психологічного відкриття як такого.

В історії психології Рубінштейн показує подолання двох тенденцій: дуалістичного відособлення психічно-суб'єктивного від процесів тілесних (протиставлення душі й тіла) та зняття дуалізму зведенням тілесних явищ до проявів душевних або душевних до тілесних ("бездійова свідомість" та "несвідома дійовість"). Рубінштейн виступає проти відриву душевного від тілесного, а також проти їх ототожнення, відшукуючи справжній психологічний детермінізм та його постання в історії психологічних учень.

Ідея вчинкового осередку дає Рубінштейну можливість, виходячи з істинної природи самого вчинку, побудувати гуманістичну систему психологічних знань. Підсумовуючи історико-психологічні інсайти, Рубінштейн формулює **ідею "внутрі–буття"**. Свідомість людини є самосвідомістю світу. Світ усвідомлює себе через людей — інсайт, що вирвався ще за 200 років із духовних надр генія ***Г.Сковороди***: "Одними і тими ж очима, якими людина дивиться на Бога, Бог дивиться на людину".

Цей еталон спекулятивного психологічного мислення психологами досягався рідко. Запорукою такого досягнення є визначення принципу вчинку та принципу "внутрі-буття" на грунті психологічного детермінізму.

Питання історії психології розглядаються Рубінштейном спеціально у книзі *"Принципи і шляхи розвитку психології"* Тут висвітлено три групи історико-психологічних питань. Перша група присвячена внеску ***К. Маркса, В.І.Леніна, І.М.Сєченова, І.П.Павлова*** в розробку провідних методологічних засад психології. Зокрема, мова йде про ранні рукописи Маркса, в яких розроблено психологічні проблеми людини, її предметної діяльності

тощо. Це також питання рефлекторної теорії психічного, яка мала давати природничо-наукове тлумачення, отже — реалізувати матеріалістичний підхід до пояснення ідеальної сторони психічного.

Друга група методологічних студій Рубінштейна присвячується спеціально ***І.М.Сеченову*** — стосовно значення його рефлекторної теорії в історії російської психології, а також стосовно провідних проблем — свідомості та діяльності — в історії радянської психології.

Третя група зачіпає історію зарубіжної психології. Тут піднято питання "кризи психології" у зв'язку з ідеологією махізму, біхєвіоризму, прагматизму, семантики, "соціального" біхевіоризму та необіхевіоризму ***Е.Толмена***. Розглядається також відношення індивідуального та суспільного у свідомості людини, розроблене французькою психологічною школою. На завершення Рубінштейн розглядає "так звану" психофізіологічну проблему в теорії зарубіжної філософії та психології.

У методологічних та історико-психологічних розвідках Рубінштейн висвітлює таку проблему, як **детермінація психічних феноменів**. Стосовно відображальної діяльності мозку постає безпосередній зв'язок з рефлекторною теорією. Здійснюється підхід до розкриття психофізичної проблеми, пов'язаної з тлумаченням місця психічного у всезагальному зв'язку явищ матеріального світу, де психічні явища виступають як зумовлені і як такі, що самі зумовлюють поведінку людей.

Тут постає також **проблема зв'язку внутрішніх і зовнішніх умов психічних процесів**, з чого походить детерміністичне вивчення їх та поведінки в цілому у зв'язку з особистісним підходом. Вирішуючи питання зв'язку **ідеального та матеріального**, Рубінштейн пропонує за відношенням образу і речі розкрити як вихідне відношення суб'єкта, який пізнає, до об'єктивної реальності — в рамках рефлекторної діяльності мозку.

Таким чином, проблеми, підняті Рубінштейном у цій збірці праць, приводять його до центрального пункту — **проблеми людини**. З нею пов'язується майбутнє психології. При вирішенні проблеми формування людини психологія має найтіснішим чином поєднатися з **етикою**, як вона поєднується з теорією пізнання. Лише у всебічному вияві людини через істотні зв'язки зі світом стане можливим зрозуміти її справжню сутність і місце у світі.

Рубінштейн спирається на визначні досягнення вітчизняної психології, пов'язані насамперед з філософськими, психологічними та етичними розробками видатних діячів Києво-Могилянської академії. В їхніх трактатах виступають типові проблеми **вчинкового осередку** психічної активності людини, зв'язку психології з **теорією пізнання** і особливо з **етикою**, оскільки завершення психологічної системи необхідно вимагає переходу саме до розкриття реальних учинкових актів особистості як вираження її моральної природи. Саме ця моральність визначає **психологічний зміст** людської поведінки і закликає дослідника ретельно вивчати його, не боячись вийти за межі психології. Тут постає дійсна феноменологія психології, сповнена, зокрема, змістом ситуативного.

мотиваційного, дійового і післядійового визначень поведінкової активності людини.

Отже, завдяки дослідженням С.Л.Рубінштейна в психології постала єдина, узагальнююча **проблема — людського вчинку як логічного осередку**, що дає можливість завдяки своєрідному чарівному акту побачити також зв'язок психологічної системи як такої і самої історії психології, — реалізація знаменитого принципу єдності логічного та історичного, до якого так упевнено підходив у своїх визначних працях сам Рубінштейн. Його розробка ідеї логічного осередку психологічної системи була суттєво доповнена історико-психологічними ідеями ***Л.С.Виготського***, який звернув особливу увагу на **проблему внутрішніх трансформацій психологічної системи**, коли вона спонтанно-історично переходить у систему наступну. На жаль, Виготський не встиг підняти історико-психологічну проблему в її завершеному логічному вигляді. Проте всі його фундаментальні праці мають солідну історико-психологічну канву.

Л.С. Виготський: відкриття у психології, його перетворення в пояснювальний принцип психологічної системи та історичний рух психологічної думки

У працях ***Л.С.Виготського*** органічно поєднуються теорія та історія психології. У цьому слід бачити ключ до розуміння солідних знахідок Виготського у самій теорії психології. Його праці за формою переважно історико-теоретичні. Він висуває ідеї, що мають солідне підґрунтя у світовому досвіді психологічного руху. Аналіз окремих психологічних праць, напрямів, шкіл у психології підводить його до побудови власної теорії. Виготський досліджує такі проблеми, пов'язані з історією психології, як характер психологічних систем, історичний смисл "психологічної кризи". Останню проблему він опрацював у фундаментальному дослідженні *"Історичний смисл психологічної кризи"*, яке було написане 1927 року, а вперше опубліковане тільки у 1982 році.

Виготський проголошує можливість наукової методології на історичній основі та зауважує: будь-яке більш-менш значне відкриття в якій-небудь галузі, що виходить за межі цієї окремої сфери, має тенденцію перетворюватись у пояснювальний принцип усіх психологічних явищ і виводить психологію за її власні межі — до більш широких сфер знання. Мова йде про об'єктивну необхідність, яка лежить в основі розвитку науки, необхідність, яку можна виявити, якщо до фактів науки підійти також із наукової точки зору. Так постає наукова методологія на історичній основі.

Цей **осередок руху історико-психологічного знання** Виготський пояснює зв'язком із: 1) загальним соціально-культурним підґрунтям епохи; 2) загальними умовами і законами наукового пізнання; 3) об'єктивними вимогами, які ставить до наукового пізнання природа явищ на даній стадії їх дослідження. Отже, спочатку фактичне відкриття, яке змінює уявлення про всю галузь знань, до якої воно належить та на основі якої воно було сформоване. Далі — поширення ідей на сусідні галузі, відтак змінюється і сама ідея. Вона оволодіває всією дисципліною, переноситься на сусідні дисципліни, продовжує сама видозмінюватися, доповнюючись новим матеріалом, і змінює також ті сфери, в які вона проникає.

Ідея залишається пояснювальним принципом до того часу, поки вона виходить за межі основного поняття. Пояснювати, тлумачить Виготський, — означає виходити за власні межі. Тільки-но ідея збігається з основним поняттям, вона перестає що-небудь пояснювати. Тепер ідея пов'язує психологію з галузями знання, що перебувають поза нею, — біологією, фізіологією, механікою. Ідея включається в певну філософську систему, поширюється на весь світ, формується як універсальний принцип або навіть цілий світогляд.

Відкриття, яке розширилося до світогляду (це вже наступна стадія його розвитку), легко руйнується і викликає заперечення з усіх боків. Відокремлена від фактів, що породили її, дійшовши до логічних меж, розвинувшись у світогляд, окрема ідея із наукового факту знову стає фактом соціального життя, повертається в те лоно, з якого вона вийшла.

Далі ідею обмежують, указують на її дійсне походження. Вона здійснює зворотний шлях, "виходить у відставку, отримавши генеральський чин". Такий шлях проходить будь-яке відкриття у психології, маючи тенденцію перетворитися в пояснювальний принцип. У зв'язку з цим Виготський розглядає долю чотирьох ідей, які мали вплив на історичний поступ психології у 20-х роках XX століття: **психоаналізу, рефлексології, гештальтпсихології** та **персоналізму**, аналізуючи ці напрями в дусі того принципу становлення, який щойно було сформульовано.

Підсумовуючи долю цих психологічних спрямувань, Виготський зазначає: обсяг поняття росте до безконечності, а зміст падає до нуля. Кожна з цих ідей на своєму місці змістовна, осмислена і плідна. Але піднята до рангу світових заповітів, вона прирівнюється до ідей суміжних. Зрештою, ідеї піддаються однаковій критиці, яка зводиться до однієї формули. Такий шлях передвизначений потребою в пояснювальному принципі.

Виготський подав ретельний аналіз історичного руху певної системи психології — від її зародження та логічних кульмінацій (перетворення у світоглядну систему) до наступного її вичерпання. Проте рух цього історико-психологічного осередку триває в історії дисципліни. Постає нова, більш масштабна проблема — усвідомити історичний рух самої науки, визначити зв'язок її з етикою, рушійні сили її теоретичних змін. Мова йде про те, щоб збагнути історію психології в послідовності та зв'язку її систем. Виготський зробив для цього перший важливий крок, перерваний долею.

Після грунтовних виступів ***С.Л.Рубінштейна*** та ***Л.С.Виготського*** в історії психології постала потреба відгуку, аналізу та оцінки самого

матеріалу цієї історії: постатей, течій, напрямів, багатовікових шкіл тощо — велика за обсягом буденна робота теоретичного та архівно-практичного змісту. Друга половина 50-х років була для цього сприятливою, особливо в галузі дослідження історії вітчизняної психології. За цю справу взявся ***Г.С.Костюк*** з великою когортою українських психологів. Три осередки таких досліджень, очолювані С.Л.Рубінштейном, Л.С.Виготським та Г.С.Костюком, виявились оптимально доповнюючими за характером своєї роботи.

Пафос психологічного дослідження ніяк не можливий без опертя на велику історико-психологічну культуру, на спадщину наукових осягнень природи людини. "Pour mienx santer reculer" (відійти, щоб далі стрибнути) — повторювали дослідники французьке прислів'я. Насправді це reculer виявилося заглибленням у найпотаємніші джерела людського існування.

Г. С. Костюк: історія психології та історія людської культури у зв'язку з пояснювальним принципом детермінізму

З ім'ям ***Г.С.Костюка*** пов'язується широкомасштабна праця з видання серії збірників статей *"Нариси з історії вітчизняної психології"* (1952 — 1959). Костюк з великим колективом співавторів простежує характер втілення ідеї осередку в певній психологічній системі, показує зв'язок її з "духом часу", визначає соціально-економічні та загальнокультурні засади психологічних здобутків.

З'ясовується провідний мотив-пафос психологічних пошуків мислителя: життєва доля, гідність існування, ідея пізнання, почуття, суспільні ідеали тощо. Осердям історико-психологічних пошуків Костюка, як і Рубінштейна, є **проблема детермінізму** у зв'язку з мотивацією психічної активності живої істоти. Психіка не тільки визначається об'єктивним світом, а й перетворює цей світ відповідно до своїх життєвих потреб. Тому характер детермінізму історично визначених психологічних творів є провідною рисою для їхньої оцінки. Ідея детермінізму суттєво поєднує ретроспективне і проспективне в історико-наукових розвідках. Інтерес до історії здобуття психологічних знань є засадою, передумовою високої культури вченого-мислителя.

Видатними ентузіастами історико-психологічних досліджень були й автори "Нарисів". Зокрема, ***П.М. Пелех*** підняв із забуття велику спадщину діячів Києво-Могилянської академії. ***П.Р.Чамата*** досліджував проблеми самопізнання та самосвідомості в теоретичному русі психології.

Особливістю "Нарисів" є спроба з'ясувати широке культурне підгрунтя

психологічних пошуків, у зв'язку з чим до історії психології було підключено цілий шерег вітчизняних філософів, природодослідників, письменників. Так було встановлено зв'язок культурних надбань народу з психологічними вченнями.

Після певного спаду вже на початку 90-х років в українській психології відбулися значні зрушення в історико-психологічних дослідженнях — створення в інститутах відповідних відділів, видання серії праць з історії світової психології. Постала спроба побудувати систему психологічних знань, використовуючи змістовний евристичний принцип — єдність історичного та логічного, чим розкривається непорушний зв'язок, взаємне відбиття логіки наукової системи та історії психологічних знань.

В інших регіонах світу — зокрема в Західній Європі, а особливо у США — у XX столітті було здійснено великий стрибок у галузі історико-психологічних досліджень. Автори їх спиралися на першоджерела книгосховищ світового рівня, намагались об'єктивно висвітлити психологічні напрями. Проте цим творам властивий непереборний емпіризм з упередженою вибірковою увагою до географічно близьких або духовно споріднених праць. У цих нерідко значних за обсягом дослідженнях здебільшого відшукуються певні понятттєві "константи", які мають місце в історичному русі психології, але сам рух знань при цьому залишається незбагненним. Принаймні все зводиться до певного стереотипу послідовностей: психологія донаукова і наукова. Але цей двоступеневий поділ історії дисципліни не є специфічно історико-психологічним. Хоча зв'язок історії культури та психології завжди залишатиметься актуальною дослідницькою проблемою.

Г. Мерфі: понятттєві контроверсії чи поступальний рух історико-психологічної думки?

Роль культурних детермінант в історико-психологічному дослідженні намагався висвітлити ***Г.Мерфі*** у своєму "*Історичному вступі до сучасної психології*" (1949).

До XIX століття вся по суті філософська психологія потрапляє, за волею Мерфі, в антецедентальну частину, куди зараховують психологічні теорії переважно XVII, XVIII та ранній період XIX століть. Сходження духу справжнього дослідження належить до другої половини XIX століття і насамперед пов'язане зі становленням експериментальної психології, теорії еволюції, фізіологічної психології, із впливом неврології. Автор зазначає постання структурного і функціонального типів психології. Окремо виділено

вплив ***В. Джемса*** на світову психологію, показано місце ***Вюрцбурзької школи*** у становленні наукової психології.

Із психологічних систем першої половини XX століття Мерфі виділяє **біхевіоризм, асоціативні теорії, гештальтпсихологію, теорію поля, фрейдизм** та **його критиків**. На завершення розглядається низка дослідних галузей, предметом яких є проблема вимірів інтелекту, фізіологічна психологія, дитяча психологія, соціальна психологія, нарешті проблема особистості та інтерпретація зв'язку всіх цих спрямувань. Упадає в вічі відсутність єдиної логічної засади цього поділу. Але такою є своєрідна "вежа" історико-психологічного споглядання Мерфі.

Вихідним визначальним пунктом у психологічному поступі Мерфі вважає внесок на грунті досліджень ***В.Вундта*** та ***В.Джемса***, а постання справжніх історико-психологічних досліджень він (досить проблематично) відносить на середину століття. Не просто факти, а концептуальний бік історичного руху психології цікавить Мерфі. При цьому він, уже з повною підставою, звертає особливу увагу на зв'язок історії психології з культурою, зокрема історією науки й філософією, називаючи їх "культурними детермінантами". Він підкреслює, що науковість стала головною ознакою сучасного психологічного мислення, особливо в Німеччині та США. Предметом науки психології є не тільки сенсорні та моторні акти, а й взаємодія людей в їхній лінгвістичній, економічній, політичній поведінці. Поштовх для поступального руху психології дали значні досягнення людської думки: **теорія відносності** та **операціоналізм** — з ідеями релятивістського наближення до істини.

Мерфі показує національні відмінності в наукових інтересах у зв'язку з конфліктними ситуаціями політичних подій. Найбільшу увагу він приділяє **німецькій психології** з її великою духовною спадщиною, **французькій психології** з її медичним ухилом, **англійській, американській**, які вивели психологію з-під контролю філософії, але при цьому не звертається увага на те, що втрата цього зв'язку приводить до занепаду теоретичного мислення саме в психології. Мерфі нагадує, що США зосередили в собі половину психологів світу, доробок яких серйозно впливає на образ світової психології. Зауважимо: а чи визначає він її дійсну глибину?

Простежується вплив марксистської ідеології на психологічну думку в Радянському Союзі, але не вказується на дійсне значення ідей ***І.Павлова*** на становлення світової психології; при цьому ретельно відшукується "раціональне зерно" у парапсихології. Рушійну силу історичного руху психології Мерфі вбачає у "контроверсії природного й виховного", чим, на його думку, визначається **циклічність** психологічного руху (але втрачається при цьому його поступальність. — *Авт.*). Своєрідність коливання маятника цих спрямувань тлумачиться як провідна риса в історії психології. Підкреслюється також контроверсія соціального та біологічно-індивідуального, хоч індивідуальне за своєю суттю, на думку Мерфі, є соціалізованою істотою.

Ще одну антитезу Мерфі відшукує у взаємовідношенні цілого і частин

(зокрема, "арістотелеві форми" і "демокритові атоми", "промашинні" та "антимашинні" теорії), піддаючи критиці "машинне" тлумачення. Наукові психологи, на думку Мерфі, намагаються досягти "інтегрованого погляду", який грунтується на використанні сукупності наук як важливої передумови творчого успіху. Мерфі сподівається, що "така інтеграція має шанси здійснитися в сучасну епоху". Проте "економічні й політичні події можуть знищити все, що постає у вільному науковому дослідженні, та звести роль учених до технічного обслуговування головного авторитету". Мерфі також сподівається, що науковий метод, застосований в лабораторіях і в соціумі, допоможе дати відсіч ударам, які загрожують вільному духові дослідження, без якого психологія має швидко згорнутися в клубок і вмерти. Можна пригадати знамениті клубки із "*Пер Гюнта*" ***Г.Ібсена***, що символізують нерозгорнуті, нездійснені потенції людських задумів.

Позиція Мерфі в історико-психологічній думці є досить типовою для позитивістськи (операціонально) міркуючих учених. **За понятєвими контроверзами вони не бачать історичної ходи психологічної думки**, не встановлюють дійсні етапи її, не бачать те життєдайне зерно дослідження, з якого виростає "древо" історії психології. Такі історики чують окремі звуки, не сприймаючи мелодії. Це — їхня своєрідна "маленька трагедія".

Е. Борінг: інсайт генія; Zeitgeist і наукова творчість у поступі експериментальної психології

Спекулятивний дух історико-психологічного дослідження зазнав ще більших втрат у спробі висвітлити історію експериментальної психології, здійсненій ***Е.Борінгом***. Його праця вийшла в світ 1950 року, оновлене видання — у 1957 році з присвятою Е.Тітченеру.

Не спекулятивний, а теоретичний дух цієї книжки виявився досить високим. Упродовж усього свого дослідження Борінг дотримується принципу, сформульованого ***Гете***, а саме: **Zeitgeist** — віднаходження духу часу, який виражає загальну ідеологію епохи, спрямування наукових і філософських пошуків і саме натхнення дослідників, їхню пошукову мотивацію. У зв'язку з цим праця Борінга може вважатися класичною розробкою спеціальної історії психології. Книга вміщує величезний емпіричний матеріал, внутрішньо пов'язаний з генеральним спрямуванням експериментальних досліджень.

Одне з головних завдань у глумаченні історії психології Борінг бачить у

перевірці головних понять загальної психології, що виходять за межі використання психології переважно у навчанні, терапії та у відповідях на індустріальні запити.

У загальній експериментальній психології Борінг виділяє три плідні фази: 1) дослідження проблем **відчуттів** та **перцепції**, початок яких належить ще до середини XIX століття; 2) експериментальну психологію **навчання**; 3) проблему **мотивації** стосовно вищих психічних функцій з урахуванням галузі **несвідомого**. Справжня проблема людського інтелекту, особистості, природи людської психіки в цілому залишалася ще у тьмяних задумах.

Поступово зростає число психологів-дослідників. Американська психологічна асоціація в 1910 році налічувала до 225 членів, на середину XX століття — близько шести тисяч. Прикладна, зокрема клінічна, психологія здійснила значний поступ. При цьому Борінг вказує на "часові фрустрації", коли наукове натхнення випереджало матеріальні можливості науки. Водночас він зауважує, що психологія ніколи не мала успіху, коли спиралася на філософію. Внаслідок методологічних баталій вона стала незалежною від своєї праматері — не тільки на грунті лабораторному, а також у теоретичному сенсі.

Спочатку зазначається кількісне зростання здобутків, а не глибина інсайту. Борінг твердить, що у 20-х роках у **психології**, як і в інших науках, **не було великих постатей**. ***В.Вундт*** поступається ***Гельмгольцу*** або ***Дарвіну***. Але щодо середини XX століття така думка вже потребує перегляду. Разом із тим Гельмгольц і Дарвін, не будучи членами німецького або британського психологічних товариств, посіли величне місце в історії психології. Борінг приєднує до них ***В.Джемса*** і ***З.Фрейда.*** Дарвін і Фрейд, порівняно з Гельмгольцем і Джемсом, здійснили найбільшу революцію у психологічному думанні. Велика людина у психології — предмет надзвичайно цікавий. Незабаром з'явиться солідна праця ***Р.Вотсона*** "*Великі психологи*", в якій реалізується цей заповіт Борінга. Ще у 20-х роках він мріяв про створення **теорії великої людини** в науковому прогресі. Він ставить питання: чи є великі люди **причиною** прогресу, або вони більше виявляються його симптомом. Ні перше, ні друге, твердить Борінг: вони його агенти, діячі, фактори. Таким чином, висунуто значну проблему — історичного формування постаті психолога, який володіє творчим механізмом пошуку, що в подальшому ***А.Кестлер*** (1965) назвав "бісоціацією".

Борінг порушив надзвичайно важливе питання про творчість у галузі психології. Зміни в науці трапляються тоді, коли вони збігаються у своєму русі саме з Zeitgeist. Ідеї часто гинуть, коли час виступає проти них. Велику людину, зокрема в психології, Борінг розглядає як одну з причин прогресу. Вона виступає також симптомом часу, оскільки його причини є її причинами. Велика людина не може мати успіху без аудиторії, адже хоче розповісти про свою мудрість у відповідних настановленнях даної епохи, щоб бути визнаною. Борінг ураховує у своїх міркуваннях історичні

антиципації: саме певний час, а не якісь магічні сили, породжує велику людину. **Інсайт генія** мислиться Борінгом не як продукт Божої активності, а як натуральний феномен.

Вирішальна думка великої людини тлумачиться ні як причина, ні як симптом, а як **подія** у просторово-часовому полі історії. Якщо розвиток думки має перспективу на найближчі сто років, тоді ім'я людини, що має "власний мозок", спроможний на інсайти, може бути визнане великим.

Розглядом цих питань Борінг продовжив велику роботу, яку розпочав незрівнянний ***Т.Рібо*** у своїх працях "*Сучасна англійська психологія*" та "*Сучасна німецька психологія*". Він подав широку картину становлення творчого генія, зокрема в галузі психології. І в цьому полягає його заслуга в розбудові її історії.

Р. Вотсон: великі постаті, що сприяють поступальному рухові психології

Продовжуючи своєрідну традицію тлумачення наукового поступу через образи видатних осіб, цілий їх шерег розглянув ***Р.Вотсон*** у своїй оригінальній праці "*Великі психологи. Від Арістотеля до Фрейда*" (1963). Не дбаючи особливо про іманентну логіку періодизації, у першій частині своєї книги він висвітлює внесок досократиків, апогей психологічного мислення у стародавній Греції, студії середньовічних теологів та ін. У другій частині представлені життя і творчий доробок визначних "архітекторів" сучасної науки психології.

Вотсон традиційно обминає досягнення психологічної думки у Східному регіоні, навіть не згадуючи всесвітньо відомі імена — У Чен-еня та ін. Натомість пропонуються до розгляду психологічні здобутки лише Західної Європи та США. Що це: зверхність чи просто необізнаність щодо руху всесвітньої історії психології? Плотіна чомусь зараховано до представників патристики, хоча історичне місце Августина визначається правильно. Вимушена вибірковість будь-якого історика психологічної науки все ж не дає підстав обминати її титанічні постаті та праці, зокрема "*Феноменологію духу*" Гегеля, "*Психологію народів*" Вундта та ін. Історик психології, справді, не може підняти увесь "вантаж" вікової психологічної спадщини, проте принципи добору і сам добір мають бути обгрунтованими. Вотсон і сам відчуває певну ніяковість із цього приводу. Так, вибірковість — велика проблема. І, мабуть, лише у значній сукупності історичних праць можна відчути справжню пульсацію поступального руху психологічної думки.

Великі психологи живуть і серед нас. Але побачити їх у сьогоденні не так просто. Як уже було сказано, Вотсон вибрав лише два регіони, зіставляючи психологію Західної Європи та Сполучених Штатів Америки. Континентальна психологія оцінюється ним як більш якісна, більш "суб'єктивна". Суворе позитивістське настановлення в європейській психології автор відкидає. "**Психологічне суперего**" (!) Сполучених Штатів вимагає, щоб психологи мали справу тільки з тим, що можна демонструвати недвозначно (на чому наполягав також герой ***Ч.Діккенса*** Гредграйнд із роману "*Важкі часи*". — *Авт.*) і з достатньою статистичною очевидністю... Європейські ж психологи "бачать світ у м'яких і, мабуть, більш різноманітних кольорах"

Вотсон скаржиться на те, що зв'язок психології з філософією, зокрема екзистенційною, все ще сильний. У США особистість розглядається більше як істота, відкрита до впливів оточення, в той час як у Європі акцент ставиться на самовизначенні, самодостатності особистості. У зв'язку з цим більш розвинутою є характерологія, зростає інтерес до народної психології, що досягла свого апогею у ***В.Вундта***.

Вплив деталізованого статистичного аналізу на розвиток психологічних тестів чітко позначається у США, в Європі його зведено до мінімуму. В континентальній психології надають перевагу **взірцевим формам поведінки** (зокрема, ***А.Маслоу*** та ін.). Тут уже наявний підхід до канонічної психології (нецілеспрямований, неконцептований. — *Авт.*) і до вивчення стилю виконання, від якого вже отримують якісний висновок.

Вотсон порушує питання про сфери застосування психології у різних країнах. Зокрема, стан психології в Радянському Союзі визначається ідеологічними постановами, не без участі самих "провідних" психологів. Психологічні дослідження проводяться у світлі певних директив, що мають давати й належні стимули для критики тих психологів, які не "вписуються" в загальну картину.

Вотсон робить помірковані прогнози щодо подальшого розвитку психологічної науки, яка має досягти статусу **зрілої дисципліни**. Цю зрілість Вотсон визначає, спираючись на уніфікацію психологічного мислення принаймні у Західній Європі й Америці. На його думку, вона полягає у зникненні теоретичних розколів і національних рис. Вотсон пропонує мінімізацію наукових шкіл, значну відкритість для зовнішніх впливів, зокрема психоаналізу, максимальну наукову суворість для молодих європейських психологів та гуманістичних починань у США. Слід досягти згоди в теорії "для конституювання психології", її технічного опорядження, згоди щодо даних і гіпотез, щоб ліквідувати гострий розбрат між психологами. В сучасній йому психології Вотсон бачить можливість злиття ряду течій у головний потік — для взаємного посилення тієї **цілі історії психології**, яка визначатиме її майбутнє.

На наш погляд, історик психології має спершу визначити статус цієї науки серед інших дисциплін. А насамперед слід розуміти, що психологія

хоч і має точки зіткнення з природничими науками, проте намагається висвітлити ідеї індивідуалізації, неповторності проявів психічного засобами та шляхами, відмінними від тих, які застосовуються в інших, нехай і споріднених, сферах наукового знання. Вотсон залишає це поза увагою і виявляє сліпоту щодо майбутнього психології, яка має поєднати в собі як найзагальніші риси живого буття, так і специфічно індивідуалізовані, що кличуть до своєрідного відтворення неповторності, зокрема людського існування. Дійсне становлення психології прямує іншим шляхом, ніж його бачить Вотсон, і його "історія" сама вказує на свої негаразди. Те, що вона заперечує, є саме те, що робить психологію — теоретично і практично — живою наукою.

Розгляд сучасної психології неминуче пов'язується з ідеологією — чи ставить автор перед собою таке питання цілеспрямовано, чи переживає його несвідомо. Проблема ідеології завжди актуальна й гостра, і саме вона дає ключ до розуміння історичного значення психологічних праць.

Співвідношення наукової теорії та ідеології має бути цілком натуральним, проте інколи й подекуди політика намагається прямолінійно впливати на наукову теорію. Тоді остання втрачає свій історичний та науковий сенс. Оптимальне співвідношення наукової теорії та ідеології — має слугувати їхній творчій взаємодії. Наукова теорія без ідеології губить свій життєвий смисл, без чого не може увійти до мотивації вчинку. Ідеологія має бути забезпечена об'єктивними даними науки, щоб не стати забаганкою, підкореною суб'єктивістському волюнтаризму. Там, де об'єктивність знання спирається на ідеологічні підстави поведінки, там здійснюється повнота, завершеність психологічних феноменів. Ця проблема була предметом спеціального розгляду вчених. В українській психології її досліджував ***О.М.Рєвський***. Очевидно, в кожній психологічній праці, особливо в історико-психологічній, вона постає більш-менш виразно.

Л. Виготський, С. Геллерштейн, Б. Фінгерт, М. Ширвіндт: основні напрями психології під знаком ідеології

Радянська психологія з самого свого початку приділяла ідеологічному обгрунтуванню досліджень неабияку увагу, звіряючи будь-яку теорію з відповідними офіційно-державними ідеологічними настановами. Проте хіба американський біхевіоризм менш ідеологізований, ніж марксистська

психологія в СРСР? Мова має йти про те, якого рівня ідеологія опановує автора психологічного вчення. Слід говорити й про те, щоб між цими двома настановленнями (науковим та ідеологічним) були стосунки творчої взаємодії.

У 20 — 30-х роках радянські психологи виявляли значний інтерес до напрямів світової психології, досить ретельно аналізували їх і навіть усюди намагалися знайти позитивні фактичні досягнення, які могли б бути використані для розбудови марксистської психології.

У цьому сенсі знаменною постала праця ***Л.Виготського, С.Геллерштейна, Б.Фінгерта*** та ***М.Ширвіндта*** "*Основні напрями сучасної психології*" (1930). Ідея марксизму в психології тут, зрозуміло, тлумачиться як відповідність психологічних концепцій певним положенням марксистської ідеології. Головне критичне вістря книги, зокрема, спрямоване проти ідей ***І.Павлова*** про ототожнення психічного й фізіологічного. В свою чергу ***В.Бехтерєв*** хоч і підкреслював необхідність урахування соціального фактора людської поведінки, проте, на думку авторів, він намагався підмінити психологію рефлексологією. Б.Фінгерт оцінює теорію Павлова як дуалістичну, механістичну, а теорію Бехтерєва — як антидіалектичну та антиматеріалістичну. Проте (і це типово для тогочасної критики психологічних теорій) ні в якому разі не піддається сумніву істинність учення про умовні рефлекси як **методи** дослідження вищої нервової діяльності, підкреслюється, що воно дає основу вивченню об'єктивного субстрату психічних явищ.

Важливе місце відводиться висвітленню проблем соціальної детермінації психічного, що обов'язково передбачає розгляд економічної основи суспільства, його класових і політичних характеристик, які детермінують поведінку. Соціальна детермінація визначається як пов'язана з вищими ідеологіями. Тут пропонується ґрунтовно дослідити соціальну психологію, етнічну психологію тощо з позицій історичного матеріалізму, а також ураховувати досягнення історичної теорії ***М.Марра***. Психологічні проблеми рекомендовано вивчати у співробітництві з соціологами, етнологами, лінгвістами, фізіологами — на ґрунті діалектичного методу. А шлях марксистської психології у 20-х — на початку 30-х років мислився як такий, що пролягає через спадщину ***Гегеля, Маркса, Енгельса, Плеханова*** і ***Леніна***.

Через деякий час відбудуться певні зміни щодо марксистських авторитетів: відійдуть Гегель і Плеханов, провідне місце займуть ***Ленін*** і ***Сталін***.

Один із авторів розглядуваної праці — Л.Виготський — ґрунтовно проаналізував **структурний напрямок (Gestaltpsychologie)**, постійно підкреслюючи думку, що "європейська психологія переживає глибоку кризу". Це мало бути продовженням аналізу кризи в природознавстві, особливо у фізиці, що спеціально досліджував Ленін.

Сутність кризи Виготський убачає у боротьбі матеріалізму та ідеалізму в психології, відтак, мовляв, психологія має розколотися на дві окремі нау-

ки — природничо-наукову і телеологічну. Структурна психологія долає цю кризу, пропонуючи вихід із дуалізму. Психологічний процес тлумачиться не як поєднання елементів, не як сумативний зв'язок частин, а як ціле, що не зводиться до характеристики частин (***Вертгаймер, Келер, Коффка, Левін***). На думку Виготського, "структурна психологія тлумачить психологію як науку про природні речі, які підпорядковані загальним законам природи". У цьому він бачить позитивне значення гештальтпсихології. Зазначається, що в методології та експериментальній практиці структурної психології помітні революційні тенденції до діалектичного, моністичного, матеріалістичного розуміння основних проблем, хоч ідея структури надає їй самодостатності й незалежності та ще й ігнорує соціальний фактор. І все ж, підсумовує Виготський, сам факт виникнення гештальтпсихології переконує, що об'єктивні внутрішні рушійні сили розвитку психологічної науки діють у тому ж напрямі, що й марксистська реформа психології.

М.Ширвіндт подає аналогічне тлумачення **психоаналізу**. Він зауважує, що **біхевіористи** перетворюють людину на автомата, а психоаналітики бачать у цьому автоматі **психічно хвору** істоту. У зв'язку з цим Ширвіндт називає Фрейда "Достоєвським сучасної психології". Пропонується звертати головну увагу на фактичний бік психоаналізу — надзвичайно багатий і цінний експериментальний матеріал, що матиме велике значення для розбудови марксистської психології. Психоаналіз оголошується цінним саме тим, що він фактично є вдосталь об'єктивним методом пізнання суб'єктивних переживань.

Типове на той час ставлення радянської наукової думки до ідейної спадщини різних психологічних спрямувань Виготський висловив відверто: "Психоаналіз дає нам ряд найцінніших вказівок, як треба вивчати внутрішній бік людської поведінки, біхевіоризм і рефлексологія досліджують її зовнішній бік. Діалектичний матеріалізм покликаний до того, щоб синтетично зв'язати в єдине ціле різні методи вивчення людської особистості й збудувати єдину систему науки про поведінку людини".

Так відбувався рух психологічної думки в СРСР: принципове протиставлення будь-яких буржуазних течій марксистським спрямуванням — і разом з тим нездоланне прагнення "діалектично" поєднувати різні, заздалегідь непоєднувані стилі думки.

У цьому ж збірнику М.Ширвіндт подає виклад "**біхевіоризму**" ***Дж.Вотсона***, зауважуючи, що ця теорія постала на грунті ідеології, згідно з якою **людина** в капіталістичному суспільстві нікому не потрібна. Капіталу потрібні робітники з певними мовними навичками і т. д. Автоматична природа людини — на першому місці, індивідуальний бік людського існування має їй підкорятися. За традицією, що склалася, Ширвіндт зазначає, що вчення Вотсона цінне своїми матеріалістичними моментами, зокрема це стосується досліджень генетичних форм поведінки людини. Вотсон услід за ***Фрейдом*** розглядає людину як продукт виховання, впливу зовнішнього середовища. А далі — ідея синтезу різних спрямувань, прагнення до всеохоплюючої теорії, яка стала б інтегратором усіх інших,

незалежно від того, які методичні засади визнаються істинними. Тоді **завдання діалектичного матеріалізму** полягатиме у показові психологам того, що їхній предмет один, але досліджувати його слід із різних боків: об'єктивного і суб'єктивного. Марксистська психологія, заснована на використанні методів матеріалістичної діалектики щодо психічної дійсності, буде **синтезом** різних сучасних психологічних напрямів у тому розумінні, що вона зв'яже відкриті ними факти єдністю справжнього наукового методу, який **вивчає предмет в усій його багатобічності**. Тут знову сходяться дві ідеологічні крайності: методологічне заперечення та намагання **поєднати все з усім** (навіть несумісне). Така позиція згодом поступиться місцем нищівному критицизму, і психологія залишиться посеред інших наук напризволяще.

Л.Виготський детально виклав ідейне коло **ейдетики.** Ця тема дала йому привід визначити рушійні сили руху психологічної думки, до чого він звертався неодноразово, прагнучи усвідомити загальні, принципові спрямування поступу в психології. Виготський підійшов до цікавих історико-психологічних інсайтів. Він зауважує: "Звичайно будь-який новий психологічний напрям починає з певного окремого фактичного відкриття в якій-небудь галузі психології, — **відкриття**, яке серйозно розширює коло наших уявлень про даний предмет та яке в новому світлі тлумачить відповідні явища. Цей новий пункт будь-якого нового напряму має своє джерело у сфері здобування нових фактів, нового матеріалу і спроби осмислити і теоретично усвідомити цей матеріал. Через умови психологічної кризи, які призвели до того, що психологія не становить собою єдиної стрункої теоретичної системи, це окреме фактичне відкриття, з одного боку, має прожити, так би мовити, за свій власний рахунок: з іншого — воно має із себе створити свою теорію, виробити основне коло методологічних понять, встановити відношення даної галузі явищ до інших сфер дослідження, пов'язати нове зі старим, і, таким чином, виникає нова психологічна система". Іншими словами: "кожне нове фактичне відкриття, яке виходить за межі накопичених деталей, вимушене створювати свою власну систему для пояснення та розуміння нових фактів і залежностей".

Важко було усвідомити те, що не існує й не може існувати всезагальної істинної системи психології. Але Виготський з дивним оптимізмом очікує на її виникнення. І, розглядаючи ейдетику як психологічний напрям, він аналізує її фактичну основу і теоретичну конструкцію; а зрештою, пов'язує з цим педагогічні висновки, які називає "руссоїзмом" — поверненням до примітивного ступеня розвитку (за словами ***Йєнша***, "слід виховувати у дитині не логіка, а митця").

У цій розвідці Виготський вирішує дві проблеми: історичний рух психологічних систем і виникнення ейдетики як психологічного напряму. Найцікавішими є методологічні розробки стосовно змісту психологічних напрямів. Нові факти і стара система заходять у суперечність: система мусить змінитися, збагачуючись і новими фактами, і новою своєю конструкцією. Проте Виготський робить однобічний ухил в бік

домінуючого значення нових фактів, які, мовляв, мають продукувати нову систему понять. Насправді ж факти можуть бути впійманими, відкритими, зафіксованими лише з позицій певної системи. Це вона має висувати нову позицію історико-наукового бачення, щоб зафіксувати нові факти. Сам факт не існує поза певною теорією, відтак мова має йти про очевидну сліпоту до фактів, поки не стане ясною нова позиція. Отже, можна говорити як про фактичну засаду нової теорії, так і про необхідність теоретичної засади бачення самих фактів.

Проблеми **психотехніки**, її засадничих поглядів та подальшої долі висвітлив С.Геллерштейн, відразу тлумачачи її як **практичну психологію.** Автор подає визначення основних понять психотехніки, короткий історичний нарис її, досліджує "психотехніку суб'єкта" і "психотехніку об'єкта" (тобто мова йде про взаємне пристосування суб'єкта і об'єкта), проблеми професійного відбору (у зв'язку, зокрема, з тестологією), здійснює психологічний аналіз професій (професіографія, психологія "травматогенних професій") викладає проблеми характерології та психотехніки, обмірковує застосування відповідних вправ.

Характерними рисами нової психотехніки автор вважає перенесення уваги на найбільш актуальні запити народного господарства (проблема кадрів, їхнього безперервного потоку, проблеми побуту, соціальної спрямованості тощо).

Те, з чого починала радянська психологія, котра ще не розвинула свого власного змісту вивчення психології людини, було своєрідною методологією, яка номінально вважалася марксистською, але насправді могла задовольняти (чи не задовольняти) широке коло теоретиків, які взялися за вирішення "космічних" проблем людського буття.

У тодішній радянській психології чітко виявилася тенденція ототожнення конкретних досліджень з методологічною канвою, визнання психологічних теорій матеріалістичними або ідеалістичними, з чого постала своєрідна гра ідеологічними ярликами, а за нею серйозні звинувачення в ідеологічних відступах — своєрідна відчуженість між конкретно-психологічною теорією та відшукуваннями методології. Виникла **еклектика** в поєднанні наукової теорії зі сферою абстрактної методології. Так чи інакше внутрішній методологічний прес пригнічував психологічну думку, яку намагались оновити штучно сформованими методологічними схемами.

На противагу таким хитанням серед визначних учених, духовно віддалених від марксистських позицій, відновлювалася стара тенденція формулювати проблеми психології без будь-якої метафізики, класичним взірцем якої був ***О.І.Введенський*** (його праця так і називалася — "*Психологія без будь-якої метафізики*").

Р. Вудвортс: історія психології як грунт для взаєморозуміння і творчого використання чужих ідей

Американський психолог ***Р. Вудвортс*** служив своїй науці понад 70 років — як експериментатор, викладач, автор підручника і видавець. Учився разом із ***В.Джемсом*** у Гарварді і ***Р.Кеттеллом*** у Колумбійському університеті. Очолював асоціацію психологів цього університету до самої своєї смерті. Переглянув фізіологічну психологію ***Ледда*** (1911). Був прихильником динамічної психології (1917), вивчив динаміку взаємодії мотивації та перцепції, навчання, мислення.

Історико-теоретична думка в психології мала декілька форм. Це були суто історичні праці. Це були також спроби з'ясувати сучасні напрями психології, що, зокрема, досить кваліфіковано із залученням належного за обсягом матеріалу здійснив Вудвортс. Це були, нарешті, спроби розібратись у сучасних психологічних теоріях за допомогою своєрідних тематичних хрестоматій з теоретичних проблем. Всі ці форми досліджень доповнюють одна одну, показують широкий спектр наукових пошуків у перебігу від історії науки до її теорії.

"Позитивна" психологія, що накопичувала свій науковий вантаж без трансцендентальних почувань і потягів, мала "ступати, як слон" (за висловом ***О.Герцена***). Але все одно звільнитися від наукової теорії вона була неспроможна і пропонувала навіть свій концептуальний апарат (по-філософськи). Таку систему в психології створив Вудвортс. Спираючись на позитивно-методологічні засади, він запропонував об'єктивний огляд під назвою "*Сучасні школи в психології*" (1931 рік — перше видання, 1951— восьме, відтворюване шість разів. У Великій Британії ця праця вийшла в 1965 році, коли автор працював уже в Колумбійському університеті. Співавторкою Вудвортса була Мері Шиен, його колишня студентка. Останнє видання вийшло посмертно, нею перероблене).

Вудвортс зазначає істотне зростання напрямів і шкіл на початку XX століття: **функціональна, структурна психологія, асоціанізм, включаючи теорію умовних рефлексів, психоаналіз, цільова, або гормічна, психологія, біхевіоризм, гештальтпсихологія**; напрями **гуманістичної психології** Вудвортс не помічає. Ідея психологічних **шкіл,** на його думку, вимагає **ортодоксальності,** послідовників, єдиних теоретичних засад, багаторічних дебатів, живих аргументів, що приводять до взаємної згоди.

На початку XX століття кожна школа починалась як заперечення існуючих наукових настановлень та усвідомлення своїх історичних коренів. ***Декарт***, ***Гоббс*** перекреслювали психологію давніх греків і середньовічних схоластів і здійснили рух у стильових рисах сучасної психології. Не

відриваючи психологію від філософії, нові творці психології ввели її до спілки з новими намаганнями природничих наук. Постали широкі предметність і проблемність у вивченні дітей, тварин, психічно хворих, встановлювались зв'язки з іншими науками. Асоціанізм як характер тлумачення психічних феноменів Вудвортс вважає на той час пройденим етапом.

Натомість почалося **вивчення поведінки** — більше, ніж свідомості. Психоаналіз тут запропонував свої аргументи. На тлі безлічі психологічних спрямувань Вудвортс зазначає прагнення науковців до їхнього **синтезу,** що забезпечило б значний поступ цієї дисципліни. Вихідною засадою такого синтезу він бачить певну послідовність шкіл: функціональна, структурна, асоціанізм, біхевіоризм (ранній і пізній), гештальтпсихологія, психоаналіз та співвідносні йому теорії.

За межі встановленого логічного та історичного поділу Вудвортс виносить праці з **мотивації та єдності особистості.** У заключному розділі згаданого дослідження під назвою "Посередині дороги" мова йде про підсумки розвитку психології на середину XX століття.

Вудвортс виявляє певну толерантність до різних шляхів пошуку та творчих інтересів психологів, показуючи, як ця толерантність в об'єктивному ході науки сприяла її творчим здобуткам. Школи у психології пов'язані із своєрідністю проблем: біхевіористи вивчають навчання, гештальтисти — перцепцію, психоаналітики — мотивацію. Людська індивідуальність, яка проходить найважливішим предметом через усі проблеми, утримує разом різні групи психологів. Вудвортс вважає очевидним відновлення дружніх стосунків між психологами різних спрямувань. Це приводить до перехрещення наукових інтересів і плідних наслідків. Таким чином постають "когнітивне" і "суб'єктивне" причісування біхевіоризму тощо.

Психологія 50 — 60-х років на відміну від першої половини століття звертає велику увагу на проблему перцепції, пов'язану з мотивацією, навчанням, особистістю (***Брунер, Мерло-Понті,*** сам ***Вудвортс*** та ін.). Біхевіористичне, функціоналістичне, психоаналітичне тлумачення так чи інакше співвідносяться з питанням перцепції. Вудвортс прагне відновити надію на відкриття більш точних корелятів поведінки, оживляючи ідею редукціонізму. Молярні аспекти людської поведінки, "плани", "структури", ставлення до соціального оточення, унікальність мотивації, самоідентифікація — ось деякі з проблем, які не можуть бути зрозумілими вказівкою лише на відповідні поля у нервовій системі.

Вудвортс (обабіч груп серединної дороги дослідження) зазначає математичну орієнтацію теоретиків-психологів. 30 — 50-ті роки — період виникнення логічного позитивізму та гіпотетично-дедуктивного методу, яким властиві "малорухомі формули" для розвитку дійсної психологічної теорії.

Разом зі швидким технологічним поступом у другій половині XX

століття у суспільстві постав відчутний запит на використання психологів у сферах індустрії та урядового керівництва. Як пише Вудвортс, у цей же період зростання життєвих стресів висунуло питання: **що психологія могла б зробити для збільшення толерантності** у стосунках між людьми, поліпшення їхнього психологічного здоров'я? Дисбаланс між академічною і спрямованою до конкретних життєвих потреб психологією вже позначився загрозою для серйозного наукового поступу.

Ставало очевидним, що наукові дослідження мають бути більше зверненими до свого джерела — звичайних ситуацій реального життя. Лише за цієї умови можна говорити про вирішення проблеми "людського фактора" — своєрідна термінологія, що її вже в наступний час використовували по обидва боки ідеологічного бар'єру. Головна мета досліджень людського фактора — звести до мінімуму сферу людських помилок. А може, вказати на дійсне значення людини як центру Всесвіту? Та це залишалося поки що ріа desideria для психології та її істориків.

Вудвортс вказує на провінціалізм психології США, яка так чи інакше ігнорує досягнення інших важливих центрів світової психологічної думки. Правда, він зазначає і певні зрушення в цьому плані. Справа не в наповненні бібліотек відповідною літературою, адже її вдосталь. Справа у ставленні до іншомовної літератури, у можливості осягти її справжні здобутки, включити у світовий обіг оригінальні психологічні ідеї різних регіонів земної кулі.

Момент ігнорування досягнень у психології інших народів можна побачити майже в усіх країнах у зв'язку з різними ідеологічними настановами. Мова йде не тільки про зарозумілість свідому, а й про певну трудність осягти психологію іншої культури, інше психологічне мислення в кількісному і якісному сенсі. Існують певні бар'єри відчуження між психологами. Хоча всесвітні конгреси ставлять своєю метою взаємообізнаність і взаєморозуміння, проте виголошення таких гасел ще не означає творчого їх використання іншими фахівцями у своїй праці.

У зв'язку з такою ситуацією Вудвортс зауважує: "Думка про те, що історія психології може стати базою для взаєморозуміння між психологами різних поколінь, епох, країн, культур, має бути визнана апріорно". Мова йде не стільки про взаємну обізнаність, скільки про **творче** використання "чужих" ідей. Тоді саме особливості — національні, регіональні, індивідуальні, а також особливості різних шкіл — є належною підставою для здійснення загального світового руху психологічної думки у своєрідних її вираженнях. У цьому й полягає головний сенс співставлення пошукових досягнень психології різних народів, які зі свого боку будуть збагачуватися за рахунок світової "бісоціації" ідей.

М. Маркс: принципові засади та спеціальні проблеми характеру і типів психологічних досліджень

Теоретичні спрямування в сучасній психології, як про це свідчить праця ***Р.Вудвортса*** і ***М.Шиен***, стали важливим фактором у розумінні історичного ходу психологічних досліджень з метою обрати плідний творчий шлях пошуків. Таке завдання поставив перед собою і ***М.Маркс*** у колективній монографії під назвою "*Теорії в сучасній психології*" (1964).

Монографія складається з двох частин: теоретична конструкція в її загальних принципових засадах і спеціальні проблеми характеру і типів психологічних досліджень. Питання загальної природи теоретичних конструкцій дослідив М.Маркс. Відношення операціоналізму та логічного позитивізму намагався розкрити ***С.Стівенс***, автор і упорядник досить відомої колективної праці *"Експериментальна психологія"* (1951). Питання моделей у теоретичній конструкції, застосування їх з урахуванням їхньої обмеженості, взаємовідношення людини, машини та моделей висвітлені ***Р.Лахманом, Г.Саймоном*** і ***Е.Ньювелем***, а також ***Е.Чепенісом***. Математичні і статистичні моделі дослідили ***В.Естес*** та ***К.Бурк***. Природу і типи конструкцій у психології виклали ***К.Спенс***, ***І.Кантор***, ***М.Маркс, Г.Кендлет*** і ***Д.Креч***.

Подальшу розробку спеціальних методологічних проблем — концептуального фокуса систем, співвідношення молярного та молекулярного, нейрофізіологічного пояснення поведінки та редукціонізму в психології здійснили ***Е.Брунсвіс, Т.Джордж, Д.Креч, Р.Джессор, Г.Олпорт***. На соціальну індиферентність психології вказав ***Р.Ліпман***, а на спроби "втечі дослідників від лабораторії" — ***Б.Скіннер***.

Історія проблеми розвитку психіки та її соціальних функцій стала предметом дослідження ***Е.Циглерс*** та ***Л.Берковича***, методологічні проблеми вивчення психології особистості розкрив ***Р.Ліпер***, теоретичні конструкції та валідність у психоаналізі — ***Л.Горвіц***, зв'язок афектів та емоцій — ***Г.Петерс***, мислення — ***Д.Тейлор***.

Стан проблеми навчання (типовий предмет поведінкової психології) досліджували: ***Н.Дрінгс*** — класичне обумовлення, ***Дж.Коттон*** — теоретична конструкція та інструментальне навчання, ***Р.Еткінсон*** — математичні моделі в дослідженні сприймання та навчання. Розкриття сенсорних і перцептивних процесів подано ***Г.Лейбовичем, К.Мюллером*** та ***В.Мак-Гіллом***.

У передмові до книги М.Маркс зауважив, що протягом 50 — 60-х років відбулися важливі зміни у психологічній теорії: рішучий спад інтересу до високих формалізованих теорій, зокрема до галлівської (***Hull***) гіпотетично-дедуктивної моделі психічного, яка була визнана "надамбіційною". Разом із цим зріс інтерес до точних — позитивістських та емпіричних — типів

наукової праці, які Маркс називає крикливо антитеоретичними й толерантно антитеоретичними.

Ці два відступи від теорії все ж сприяли науковому піднесенню психологічної науки. Найбільш вражаючими для поступу психології Маркс вважає, зокрема, математичне **моделювання**, появу **функціонального** типу теорії з опорою на об'єктивні дані, а не на спекулятивну основу. С.Стівенс одним із перших збагнув причетність **операціоналізму** та **логічного позитивізму** до психології.

Маркс викладає зв'язок спостереження і теорії у психології, вказуючи на певні обмеження спостереження, на якому грунтується **емпіризм,** характерний для психології середини століття, особливо у США. Маркс навіть говорить про "**моду зневагу**" до теоретичного підходу. Виникає розчарування щодо "амбіційної об'єктивності" ряду сучасних теоретичних висновків, відтак Маркс пише про "**теоретичний вакуум**", який став принадним для зростаючого числа позитивістськи орієнтованих психологів.

У 60-х роках сам Маркс у своїх методологічних розвідках залишається ідеологом біхевіоризму та ще й намагається спокусити ним наукову молодь, затягти її у вчорашній день психології. І все це з наміром узагальнити історичні та методологічні досягнення психології.

У цьому сенсі характерний "*Словник вибраних термінів*", у якому в стислому вигляді викладено теоретичні засади методологічних поглядів Маркса. Серед провідних понять словника можна знайти: концепт, конструкт, конструктивне пояснення (інтерпретація феномена в термінах стимулу й відповіді), контрольовані перемінні, емпіризм, факт, гіпотетичний конструкт, який репрезентує широке коло стимулів (antecedent) і відповідей (consequent); але проміжний конструкт має "надлишок значення", низький рівень операціональної специфічності. Можна вказати також на такі терміни словника — незалежні перемінні, проміжні перемінні.

Цікаві **типи теорій**, що їх пропонує Маркс: теорія-модель, дедуктивна теорія, функціональна, індуктивна. Але своїм надмірним біхевіоризмом він приводить психологію до втрати її дійсного предмета, до розумових перверсій у жонглюванні химерно-абстрактними термінами, до ілюзії наукового поступу в психології.

С.Стівенс, один із авторів цього історико-методологічного збірника, у своїй розвідці "*Операціоналізм та логічний позитивізм стосовно психологічних проблем*" (уперше надрукована у "Психологічному бюлетені", 1939, №36) прямолінійно висловлюється щодо значення нових на той час "філософських" спрямувань, зокрема у їхньому відношенні до психології: "Операціоналізм як революція проти абсолютних і невизначених понять у фізиці, біхевіоризм як революція проти дуалістичного менталізму в психології та логічний позитивізм як революція проти раціональної метафізики в філософії були трьома спрямуваннями, чия конвергенція у спільне зусилля була вмотивована "наукою наук" Стівенс

повністю на боці здорового емпіризму і проти "індульгенцій" щодо "суворих непохитних умов", з дотриманням традиційних теоретичних настановлень. Під кінець своєї методологічної розвідки він зауважує, що "втеча від "теоретичного" до "конвенціонального" є помічником прогресу в логічних засадах певної науки".

Історико-теоретична праця, виконана провідними, переважно американськими, психологами та філософами позитивістського ухилу, типово розкриває подвійний, суперечливий стан психології на початку 60-х років. Цей стан можна умовно назвати сцієнтизмом. Він характерний тим, що психологія будь-що намагається стати суворою об'єктивною наукою, зокрема, поряд із науками природничими. Але абстрактність і штучність винайдених нею понять призводить до серйозної психологічної втрати — людської духовності, пристрастей, інтересів, ідеалів, творчих поривань, зрештою — до втрати великої проблеми людського буття, а також — смислу буття як психологічної проблеми. Статус психології як дійсно наукової дисципліни мав спрямовувати до іншої мети: знайти способи наукового оволодіння людською неповторністю, яка разом із тим глибоко вкорінена в субстанційні засади буття, визначені ідеєю всезагальності. Саме рух від цього субстанційно-всезагального до творчо індивідуального і неповторного, а також рух у зворотному напрямі пов'язуються з істинним предметом наукової, а не сцієнтистської психології. На жаль, гуманістична психологія, здійснивши ухил саме в бік творчо неповторного, не визначила його субстанційних засад. Тому рух історико-психологічної думки визначився хитанням від однієї крайності (**сцієнтизму**) до другої — **описової психології**, яку ще в кінці XIX століття започаткував ***В.Дільтей***.

П. Капретта: між Сциллою "емпіризму" та Харибдою "опозиції"

Надто традиційне дослідження, але вже саме історії психології, належить перу американського дослідника ***П.Капретти*** (*"Історія психології в нарисі. Від зародження до сучасності"*, 1966). Автор досліджує філософські передбачення психологічних ідей, їхній розвиток усередині наук, підходячи до стадії "квазізрілості" у "софістичних системах" кінця XIX — початку XX століття. Замість презентації історичної послідовності він дає огляд тільки найбільш видатних рис у багатій змістом еволюції психології, що виходить із нерозчленованої амальгами людини і суспільства, досліджує їх взаємодію як автономних існувань, а далі

висвітлює внесок психолога у своєму Zeitgeist та простежує його формування під впливом цього "духу часу".

П.Капретта — доктор філософії в Університеті Колорадо, викладав в університетах Вашингтона і Майамі (Огайо), також у Шотландії — в Національному інституті розумового здоров'я. Він виступав як "порівняльний психолог", але виявляв неабиякий інтерес до історії психології. Її практичне завдання Капретта бачить у тому, щоб з'ясувати **сьогодення** психології, спираючись на історію, та далі визначити її перспективи. Капретта постає типовим емпіриком в історії психології, про що свідчить насамперед його визначення вузлових точок у ході цієї історії. Він встановлює послідовні "компакти" ідей, із чого випливає певна періодизація.

Рух психологічної думки Капретта починає з примітивного анімізму, іонійських шкіл, продовжує відстежувати цю думку у грецькій систематиці, до якої чомусь залучається поряд з ***Арістотелем*** також ***Платон***. Далі психологія постає у працях діячів ранньохристиянського періоду, схоластики, з ***Фомою Аквінським*** включно.

Перехід до Відродження і Нового часу показує психологію в межах природничих наук, у загостренні протилежності тіла й душі в ***декартівському*** вченні. Вирішення цієї проблеми подано через британський емпіризм, шотландську психологію здорового глузду, ранню німецьку психологію (чомусь тільки ***Кант***), а також через тлумачення людини як машини у французькому натуралізмі.

Постання нових якостей психології розкривається далі через фізіологічний підхід: теорії локалізації, специфічної енергії органів чуття, дослідження голоду тощо. Розвиваючи проблемний підхід, Капретта звертається до клінічної психології (***Гіппократ*** та ін.), психіатрії — з ідеями тваринного магнетизму, гіпнотерапії (від ***Парацельса*** до ***Шарко***). Кульмінація теорії несвідомого вбачається в розробках ***Бройера, Шарко, Фрейда, Юнга, Адлера***.

Повертаючись знову до психології XIX століття, Капретта виявляє свій головний інтерес не до філософських проблем психології, а до експериментальних починань (***Вундт, Гельмгольц, Ліль, Бен, Гербарт, Лотце, Вебер, Фехнер***).

Репрезентовано феноменологічну традицію, пов'язану з іменами ***Гуссерля, Лацаруса, Гете, Пуркіньє, Вундта***. Висвітлено спроби протиставлення засад акту і змісту — ***Брентано, Вундт***.

Ідеї, що стосуються розвитку біологічної точки зору на психологію, мають своїм предметом людину як частину тваринного світу. І Капретта знову повертається до "антецедентів" — ***Емпедокла, Платона, Арістотеля, Герофіла, Августина, Ф.Бекона, Декарта, Локка, Мілля***. У цьому ж розділі подано теорію еволюції в її біологічному тлумаченні. Проте працю ***Дарвіна*** "*Про вираження емоцій у людини і тварин*" подано побіжно — "як важливий орієнтир" в історії порівняльної етології.

Наступні блоки проблем Капретта пов'язує з функціональною,

диференціальною, соціальною психологією. Автор знову повертає читача до ***Гоббса, Тарда, Лебона, Мак-Доуголла***. Генетичну психологію репрезентовано ***Гербартом, Руссо, Песталоцці, Фребелем, Прайєром, Піаже***. Найбільший інтерес Капретта виявляє до ретельних досліджень етапів психічного розвитку.

Ідея розвитку, за Капреттою, в психології представлена іменами ***Джемса, Тітченера, Балдвіна, Галла***: прагматизм у психології — ***Пірсом, Джемсом, Дьюї***, індивідуальні відмінності — ***Кеттеллом***, теорії еволюційної адаптації — ***Торндайком, Вудвортсом***.

Сучасні напрями, такі як біхевіоризм, розкрито з їхніми "антецедентами" (***Павлов, Бехтерєв***). Простежується становлення школи ***Вотсона***, необіхевіоризму, відомих теорій навчання (***Толмен, Галл, Газрі***), гештальтпсихології, ряд клінічних, персоналістських теорій, що зазнали впливу ***Фрейда, Фромма, Горні, Саллівена, Олпорта, Мюррея***.

На завершення свого викладу історії психології Капретта пропонує власну теорію становлення психологічних знань на зразок тих, які спираються на **опозиції** (ціле—частина і т. д.). Але за такими міркуваннями втрачається дійсний поступ цих знань. Пошук того, що повторюється в історії науки, ще не може бути її історією. Постійне треба шукати у змінах, про що переконливо писав ***Гете***.

Капретта дає наскрізний аналіз дослідження інстинкту. Чому саме його? Мета цього екскурсу — показати, як багато начебто сучасних понять мають стародавні корені. Теорії еволюції показують, що різниця між людиною і тваринами лише кількісна (***Торндайк, Толмен, Галл, Газрі, Скіннер***). Людина має агресивні потяги, успадковані від тваринних предків (***Добжанський***). Цей матеріал, присвячений теорії інстинкту, більш виразно розкриває рівень історико-психологічних ідей Капретти, ніж уся його книжка.

Більш вдалі спроби збагнути саме історичний поступ психологічних знань були здійснені у напрямі встановлення характеру і рушійних сил цього поступу, правда, в лінійній послідовності.

А. В. Петровський: перший досвід монографічного дослідження історії радянської психології

Історії радянської психології присвячено праці ***А.В.Петровського, А.О.Смирнова*** та колективу авторів під керівництвом ***Г.С.Костюка***. Інколи такі дослідження здійснювалися з нагоди ювілеїв радянської влади. А це була нагода підбити підсумки і в розвиткові "вітчизняної психології".

Праця ***А.В.Петровського*** *"Історія радянської психології. Формування основ психологічної науки"* (1967) послідовно розкриває п'ятдесятилітній розвиток основних напрямів психологічних досліджень в СРСР: стан вітчизняної психології напередодні Жовтня і в перші післяреволюційні роки, ідейно-теоретична боротьба в психології у другій половині 20-х років, марксистсько-ленінська перебудова психології з розкриттям основних напрямів цієї перебудови, становлення дитячої та педагогічної психології, а також висвітлення марксистських принципів психології праці.

Заключний розділ монографії присвячено становищу психології у передвоєнні роки і під час Великої Вітчизняної війни; прогнозується також подальший розвиток радянської психології. Сам Петровський вважає свою книгу **першим** досвідом монографічного дослідження цього значного питання. Вона має дослідницький, а не оглядовий характер. Особливу увагу автор звернув саме на 20-ті й 30-ті роки, коли було розгорнуто процес перебудови самих засад психологічної науки на засадах марксистської ідеології, зокрема матеріалістичної діалектики.

Петровський спеціально зауважує, що методологічна перебудова психології не усувала багатоманітності теоретичних концепцій, співіснування наукових шкіл, гостроту дискусій, що повністю відповідало творчому характеру марксизму-ленінізму. Разом із тим зазначається, що радянській психології властива єдина філософська засада. Петровський вказує на характерну рису у ставленні ряду радянських психологів до закордонних теорій — намагання "підтягти" їх до марксистської філософії. Він робить істотне зауваження (в дусі ідеологічної "відлиги"), що жодна з існуючих в СРСР шкіл і жоден напрям (а число їх досить значне) не можуть претендувати на монопольне право репрезентувати єдино правильний шлях розвитку психології. Це стосується як загальнометодологічних, так і природничонаукових її основ.

У праці Петровського розкрито драматичний пошук нової психології людини, їй властивий щирий ентузіазм у сприянні теоретичним злетам. Зазначено постання тих напрямів і шкіл, які сміливо увійшли до кращих здобутків світової психології. На жаль, в історіях психології західних учених цей науковий поступ залишається по суті не розкритим (може, за винятком "рефлексології" та "павловізму").

М. С. Роговін: сцієнтизм періодизації історико-психологічної думки

У одному з розділів *"Вступу до психології"* (1969) ***М.С.Роговін*** виклав структуру сучасної психології, схарактеризувавши спершу психологію початку XX століття, а далі психологію середини 60-х років. Розглянуто

проблеми схематизації у психології, взаємовідношення в ній галузей дослідження, розкрито сфери пізнання, які визначають основне спрямування психологічної теорії.

Роговін розрізняє "**зовнішню**" і "**внутрішню**" сторони розвитку психології. Першу складають факти історії науки, другу — зміни у змісті психологічних понять і динаміка факторів, що зумовлюють ці зміни. Порівнюючи зазначені зміни від початку століття до середини 60-х років, автор зазначає зростання частки прикладної психології, питань організації психологічних досліджень, застосування математичних методів. Учення про вищу нервову діяльність, запевняє він, увійшло в психологію міцним шаром. Зросла роль соціальних проблем як предмета психологічних досліджень.

Виходячи із своїх принципових засад Роговін виділяє з історії психології **донаукову,** невіддільну від практичної діяльності та спілкування людей. Наступним великим періодом є розвиток **філософської** психології, нарешті — **наукової** (сучасної) психології.

Лише в другій половині XIX ст. психологія відбруньковується від філософії і стає експериментальною наукою. Зміна в соціальному значенні психології — ось головний стимул її розвитку в XX столітті. Психологія стала, зокрема, генетичною наукою. Показуючи новий статус психології саме як наукової дисципліни, Роговін, як і чимало інших дослідників історії психології, традиційно дещо розриває історичний зв'язок між міфологічною, філософською та науковою психологією. З першого погляду його періодизація начебто має певний сенс, але робити такі метафізичні зрізи не досить коректно.

Міфологічна психологія, стверджує Роговін, входить, дещо змінюючись, у психологію філософську, а філософська — у наукову. Насправді ж, це не просто засади періодизації в історії психології, а різні аспекти бачення, які можна знайти на всіх її рівнях, у своєрідному переплетенні та акцентуації. Є певна історико-психологічна фантазія, автори якої вважають науковість психології вищою історичною якістю, а філософію і міфологію — чимось розумово нижчим. Разом із тим спроби елементарно вирішувати філософські питання психології приводять саме до міфології в її найпростішому розумінні. Хіба не є спроби встановлювати локалізацію психічного в певних ділянках мозку досить міфологічними? Хіба не є структуризація психічних феноменів у так званій науковій психології дуже схожою на структуризацію філософську? Говорити про вищі й нижчі рівні тлумачення, таврувати зокрема міфологію як антинаукову — чи не означає це таврувати саму науку психологію як антинаукову?

Міфологічне бачення природи, психіки, на думку ***О.О. Потебні***, розпадається на художнє й наукове, а між міфологією і цими способами відтворення психічних феноменів упевнено вміщується філософія. Відтак усе це, зрештою, моменти єдиного цілісного пізнання. Спроби тлумачити наукове бачення психіки як пізнання вищого гатунку заздалегідь приречені на невдачу саме тому, що рання синкретична практика, міфологія,

філософія, наука не стоять одна за одною як вагони на залізничній колії. Вони є дійсними моментами пізнання і запліднюють одна одну.

Адже, сприймаючи **художній** твір, ми через його своєрідну поетичну образність переносимося на всі рівні відтворення дійсності, спираючись на первісний синкретизм, міфологію, філософію та науку, як і, в свою чергу, вибираючи філософське бачення, ми спираємось на міфологію, науку і художнє бачення світу. Всі форми пізнання переплетені між собою, і саме тому, вибираючи якийсь один аспект пізнання, ми підключаємо всі інші і лише таким чином відчуваємо повноту пізнавальних досягнень — завдяки взаємному заплідненню позицій. Ізоляція на грунті науки в пізнанні психіки приводить до **сцієнтизму,** ізоляція на грунті філософії — до занепадницької **метафізики,** ізоляція міфології — до **чарівницького** погляду. Насправді підсвідомо перемагає евристична взаємодія різних форм пізнання, і будь-яке ігнорування будь-яких форм світоспоглядання є принаймні незрозумілим.

Ігнорування серйозної філософії веде до використання філософії надто дешевої; ігнорування поетичного, міфологічного інсайту, в якому світ постає всебічно і повністю взаємопов'язаним в усіх своїх компонентах, приводить до наукового схематизму. Усвідомлення цих суперечностей хіба не надихає людину відшукувати всебічні зв'язки різних форм живого існування психічного? Філософія існує, незважаючи на існування науки, і водночас — завдяки їй. Міфологія існує, надихаючись існуванням філософії. Подивіться на старогрецьку філософію, як вона таємничо перемішана з міфологією. А хіба сучасна філософія принципово відрізняється від старовинної?

Чи не показує саме **ілюстрована** історія психології роль і значення, зокрема, міфологічного, художнього, філософського та наукового пізнання психіки у "їхній взаємодії"? На жаль, переважна більшість історій психології зовсім не ілюстрована, якщо не брати до уваги подекуди наявність портретів мислителів.

А. Робек і Т. К'єрнан: проста наочність як творча взаємодія ілюстрації з текстом в історико-психологічній літературі

Наочні малюнки, які мали б прикрасити і навіть тлумачити серйозні ідеї, були б у нагоді у кожній історії психології, підкреслюючи "дух" часу. Ілюстрація не тільки показує те, що детально описується (це була б переважно тавтологія), а дає такий матеріал, який має увійти у **творчу**

взаємодію з текстом, а не бути його дублікатом. Психологи досі мало досліджували цю проблему. Є певні розробки взаємодії тексту та ілюстрацій (див., зокрема: ***О.О.Бойко***. Ілюстративна наочність у сприйманні тексту. Київ, 1975), проте психологи ще боргують перед практиками — вчителями і викладачами.

У своїй "*Ілюстрованій історії психології та психіатрії*" ***А.Робек*** і ***Т.К'єрнан*** пропонують читачеві "загальну психологію, її корені та джерела". Серед знаменитих психологів, яким пощастило бути відзначеними у цій книзі, зустрічаємо ***Арістотеля*** як "першу людину в психології". Існує певний шаблон щодо початку психології, — саме тому що здебільшого переважає європоцентристська думка. Наступне місце пощастило зайняти ***Платону***. Чому? Як учневі Арістотеля? Вони представлені як учені, що вперше порушили питання про "емоційний характер людського існування" (?).

Із представників богословської психології (патристика, схоластика) читачеві пропонують тільки ***Тертулліана, Августина, Фому Аквінського***. Відродження репрезентовано (вкрай недостатньо) ***Хуаном Луїсом Вівесом, П.Меланхтоном, Р.Гокленіусом, Х.Уарте***. Новий час позначений постатями ***Р.Декарта, Т.Гоббса, Б.Спінози, Дж.Локка, Д.Г'юма, Г.Лейбніца, Е.Кондільяка***. Далі повідомляється про перші психологічні журнали XVIII ст. Відзначено постаті ***Моріца, Брауна, Канта. Фрідріх Гербарт*** кваліфікується як перший представник "динамічної психології". ***Р.Лотце*** розглядається як один із засновників сучасної (?) фізіології. Щодо ***Ф.Месмера*** автор висуває питання, чи був він дослідником, чи шарлатаном, а може, й раннім практиком. Френології в особі ***Ф.Й.Галля*** присвячено значну частину дослідження. ***Е.Вебер*** названий засновником психофізики, а його науковий однодумець ***Г.Фехнер*** — "батьком наукової психології". Такі оцінки можна було б вважати своєрідними, якби не їхня однобічність, невизначеність та некваліфікованість. Фехнер постає і як фізик, фізіолог, лікар, засновник експериментальної естетики, і як перекладач наукової літератури, філософ, поет. Робиться дивне зауваження, що він був психофізиком-паралелістом "моністичного типу", для якого тіло й душа є ідентичними і тільки розглядаються з двох різних позицій як відокремлені.

Г.Гельмгольц, Е.Герінг постають як визначні дослідники зору, ***В.Вундт*** тлумачиться як засновник психологічної лабораторії в Лейпцігу (1889). Про його роботу "*Психологія народів*" справедливо зауважується, що, якби Вундт більше нічого не написав крім неї, він займав би провідне місце серед видатних психологів світу. ***К.Штумпфа*** схарактеризовано як попередника нативізму. ***Г.Еббінгауза*** кваліфіковано як першопроходця в дослідженні пам'яті, незважаючи на те, що глибоке зрушення в цій проблемі належить ще ***Августину. Г.Мюллер*** тлумачиться як "чистий експерименталіст".

Для даного історико-психологічного дослідження характерні короткі експресивні образи, присвячені вченим, без будь-якого зв'язку з іншими дослідниками психічних феноменів, без єдиної лінії становлення та

розвитку всесвітньої психології. Переважають експресивні фрагменти з історії психології. Ілюстративні матеріали подано з порушенням хронології, тематики. Це портрети психологів; картини відомих художників; різні прилади; автопортрет Бодлера, зроблений після вживання гашишу; фото К.Ясперса, Ж.-П.Сартра, Ч.Песталоцці зі своїми улюбленими вихованцями; паління марихуани; портрет братів Грімм; малюнок собаки, в якої виробляються умовні рефлекси; уривок листа І.Павлова німецькою мовою; сімейний портрет — поліандрія в сучасній Індії; розвиток поведінки дитини від 4 до 48 тижнів; портрет Мюнстерберга — засновника прикладної психології; Міннесотські тести інтелекту; "Леда і Лебідь" за картиною Бернаццано (з поясненням: "стародавні греки багато міркували стосовно сексуальних збочень, властивих богам і богиням") тощо.

Слід спеціально зазначити "засексуалізованість" більшості ілюстративного матеріалу, серед якого ще й переважає тема сексуальних відхилень: Афродіта, що бавиться з мечем Ареса (Флоренція, Уффіці); бісексуальність грецьких богів; набір римських фаллічних амулетів, які захищають дітей від злого ока; сім'я Юлія Цезаря, що була безоднею сексуальних перверсій; орієнтальні скульптури еротичного типу; "Сад земних утіх" І.Босха; середньовічний "пояс вірності" Ілюстровано релігійні забобони, що межують з відхиленнями від норми. Завершується ця своєрідна ілюстрована історія психології та психіатрії темою ставлення людей до тварин, зокрема у фрейдівській родині. Отож маємо досить дивний відбір матеріалу.

На жаль, спроб дати солідну ілюстровану історію психології, наскільки відомо, не було зроблено. Чи не єдиний ілюстраційний матеріал в історіях психології — це портрети вчених. Можна відзначити хіба що майстерно оформлений *"Психологічний атлас"* ***В.Шевчука*** (Warszawa, 1976), в якому вміщено невеликий історичний розділ під назвою "Творці й співтворці психології".

Д. Клейн: суттєвий перетин психології з філософією та іншими науками і неперебірний пошук усе тих же метафізично тлумачених контроверсій

У книзі ***Д.Клейна*** *"Історія наукової психології, її походження та філософські засади"* (1970) з самого початку розгортається **ідея філософської антиципації психологічних знань**. Психологія тлумачиться як така, що має свої корені в філософській традиції. Чимало авторів нових

"лабораторних" досліджень зверталися до своїх філософських попередників. Багато з них писали і викладали як філософи і як психологи. Клейн підкреслює, що філософія більше пов'язана з психологією, ніж хімія та фізика з натурфілософією.

Клейн не протиставляє експериментальний підхід і філософські екскурси у психології. **Ідею експериментальності** він справедливо бачить уже у філософії. ***Ньютон*** назвав свою працю *"Експериментальна філософія"*. У *"Дослідженні про розум"* ***Д.Г'юм*** у 1739 році звертається до "експериментального методу міркування". Праця ***Г.Деві*** називається *"Елементи хімічної філософії"*. Термін "експериментальна філософія", використаний Ньютоном, залишався в ужитку ще тривалий час. Сліди його існували в Кембриджському університеті ще в 1880 році, наприклад, звання "професор астрономії та експериментальної філософії" — традиція, що її дошкульно критикував ***Гегель***. Клейн зауважує, що чимало творів Стародавнього світу, Середніх віків та Нового часу були філософськими та психологічними водночас. Класично тісний зв'язок філософії та психології Клейн убачає у працях ***В.Джемса*** — одного із засновників саме наукової психології. До 1860-х років, зауважує Клейн, не було ні професорів психології, ні психології як самостійної науки, ні спеціальних психологічних журналів. Експериментальні дослідження ще не мали дослідницької методики.

Клейн зауважує, що психологія почала виділятись у самостійну галузь лише з 90-х років XIX століття. Підтверджується думка ***Г.Еббінггауза*** про те, що вона має тривале минуле, але коротку історію.

Щодо самого руху історико-психологічної думки Клейн наголошує, що поява у людській мові в давні часи термінів, які позначають психічні якості, ще не свідчить про постання психологічних знань. Те ж саме Клейн стверджує і щодо науки фізіології. Люди несвідомо вживають слова "жадоба", "голод" та інші, що стосуються тілесних процесів, по суті не маючи уявлення про ці процеси.

Психологія починається, за Клейном, тоді, коли людина порушує питання про сенс людської природи, виражає подив (***Арістотель***) перед її феноменами. Тоді й постають питання: чому люди мають сліпоту до кольорів? чому їм одне подобається, а інше ні? чи народжується людина з адекватними або неадекватними ідеями? чи вроджений музичний талант? Вирішення таких питань, стверджує Клейн, сприяло виділенню психології в окрему сферу досліджень, у самостійну галузь знань.

На думку Клейна, наукова психологія має глибокі корені в "далекому минулому". Ще у 1929 році ***Е.Г.Бретт*** також зазначив, що становлення західної психології почалося у давні часи з вивчення організму, а не із спекуляції про "надприродну душу".

У певних межах, твердить Клейн, історія психології охоплює також історію медицини, фізики, біології, фізіології, антропології і навіть астрономії. Всі ці сфери людського знання вплинули на психологію тією

мірою, як вона постала із філософських витоків і сформувалась окремою галуззю знання зі своїми власними правами.

Клейн ставить питання про технологічне походження науки, в тому числі психології. Адже різні наукові галузі виникали саме як відповідь на практичні проблеми — навчання, праці тощо. Практичні проблеми психології, мав би додати Клейн, були пов'язані найбільше з бентежними питаннями, які поставали перед кожною людиною, про які так мудро й відверто писав ***Кант*** у своїх "Критиках". Проблему безсмертя або смертності душі — мабуть, одну з найпрактичніших проблем, що постає перед людиною з дитинства і переслідує її аж до самої смерті, Клейн залишає без відповіді.

Намагаючись **науково** визначити головні проблеми історії психології, Клейн продовжує шукати по суті метафізичні (антидіалектичні) її засади і зрештою втрачає саму цю **історію.** Замість дійсних підвалин **поступального** руху психологічних знань він подає копицю контроверсій та гадає, що тепер можна спокійно відпочити — як Богу після створення світу.

Які ж вони, ці контроверсії, що їх пропонує на заміну викладу дійсної історії психології, її рушійних сил Клейн? Це — "емпіричне — раціональне", "раціональне — ірраціональне", "природне — культурне", "чуттєве — предметне — ідеальне", "психологічні факти — теорія", "раціоналізм — сенсорна депривація", "філософська психологія — наукова психологія", "опис — пояснення" (щодо психологічних феноменів), "логіка — наука" У цих міркуваннях постає лише картина зміни проблем, а не грунтовна, суттєва періодизація.

Не дивно тому, що історія психології тлумачиться Клейном як вибіркова перцепція, що має поставити і розв'язати ряд основоположних проблем. Серед них провідними він вважає відношення душі й тіла, природи "Я" та свободи волі.

Парадоксально, що у праці, присвяченій не в останню чергу філософським засадам психології, ***Гегелю*** відводиться одне коротеньке речення: "добре відома філософія історії Гегеля може бути тлумачена як номотетична (законоподібна. — *Авт.*) розробка на протилежність ідеографічності історичної науки, яка описує унікальні явища". Клейн не звернув уваги на те, що саме філософія історії Гегеля є насамперед психологічним твором і поєднує в собі як номотетичний аспект, так і ідеографічний. Про "Феноменологію духу" мови взагалі немає. Твір ***В.Вундта*** *"Психологія народів"* згадується лише побіжно. Клейн скаржиться, що цю працю не було перекладено англійською мовою. Аргумент ігнорування феноменального за змістом і величезного за обсягом дослідження гідний уваги молодих науковців-психологів!

На думку Клейна, психологи XIX і XX століть перевершили своїх філософських попередників щодо **знань умов людського існування.** Але філософські попередники перевершують їх у **мудрості**. Тут слід зауважити, що знання умов існування, їх аналіз вимагають усе тієї ж мудрості, якої

психологи не завжди досягали навіть на рівні видатних представників. Сцієнтизм і мудрість — речі мало сумісні.

Повертаючись до питання **науковості** у психології, Клейн нагадує, що свого часу були сподівання, що з її наступанням буде доведено відносну очевидність істинності тестових знань. Але почалися безконечні дебати з цього приводу, породжені "контроверсіями філософської психології". Клейн зауважує, що ці сподівання не були реалізовані. Незважаючи на століття існування наукової психології, суперечки щодо цих контроверсій яскраво виступали в полеміці, яку було піднято в численних наукових розвідках. З цього приводу Клейн патетично зауважує: **"Містерія душі все ще з нами".** Дійсну контроверсію між двома психологіями — філософською та науковою — ні вирішити, ні вичерпати до кінця не можна. Адже позиції здебільшого усвідомлюються як несумісні. Проте справжньої науковості без філософського заглиблення у предмет досягти неможливо. "Психологія без будь-якої метафізики" (***О.І.Введенський*** та ін.) не варта і кількох рядків дійсної історії психології.

Етапи психології в її історичному становленні, про які говорив, зокрема, ***М.І.Роговін*** (міфологічна, філософська, наукова), не є метафізично розділеними. Адже це було б смертю психологічного пізнання. Лише тоді, коли це пізнання збагачується такими трьома своїми іпостасями, воно досягає і пошукуваної глибини і величної незавершеності. Один із героїв ***Лессінга*** мовив: "Якби мені Бог запропонував завершену істину, я відповів би йому: "Візьми, Боже, собі всю істину, а мені дай вічний і благородний потяг до неї!"

Логіка історії психології буде уривчастою, якщо великі регіони світу, де її вивчають, не будуть включені в загальну картину. Адже народи мають свою унікальну свідомість щодо свого психічного буття — як загальнонародного, так і індивідуального. Так постає принципове питання для історика психології: "не весь світ у вікні". Слід говорити не тільки про панорамне, а й про циклорамне бачення. Те, що в одній національній психології виступає на перший план, в іншій виявлено нечітко, слабко тощо. І навіть "науковість" психологічного мислення, яка має дати "загальні" результати, в яких ніби втрачаються етнічні, культурні та інші особливості народів, все ж мусить досягти належної повноти свого бачення предмета. Історія психології не може уподібнитися світобаченню первісних народів або навіть уявленням про ойкумену, зокрема ***Гекатея Мілетського.***

Порив до належної повноти історико-психологічного дослідження здійснювали переважно вчені "східних територій".

Ю. П'єтер: історична доля людства залежить від рівня психологічного знання та його належного використання

Гра у "мовчанку" з боку американських та західноєвропейських дослідників історії "світової" психології щодо психології східноєвропейської була порушена, зокрема, польськими психологами. ***Юзеф П'єтер*** у 1972 році видав грунтовну працю з історії світової психології, зупинившись спеціально на досягненнях польської психології та почасти української.

У викладі історії психологічної думки П'єтер спирається переважно на праці психологів-класиків. Докладно розкриваються умови постання й розвитку психологічної науки, найважливіші чинники цього розвитку — соціальні та культурні.

Автор висвітлює **донаукову психологічну думку** — у філософських працях, а також умови генези **наукової психології**, розроблені творцями психофізики, психофізіології, психології експериментальної (протиставленої психології філософській) з її інтересом до найглибших засад психічного життя. Окремий розділ присвячений ***В.Вундту*** та його психологічній школі.

На противагу постанню суб'єктивної психології подано генезу так званої об'єктивної психології. Здійснено спробу показати серйозну кризу в науковій психології, що виступала антагоністом психофізики та психології вундтівської.

Розкриваючи культурні засади руху психологічної думки, П'єтер показує внесок медицини в наукову психологію. У зв'язку з цією тематикою подано теорії психоаналітичні, розробки психологічної типології людини, зокрема вчення про людські конституції (будову тіла), пов'язане з клінічною психологією.

Показано вплив ідей еволюціонізму, зокрема дарвінізму, на становлення наукової психології. Проблеми **психології виховання** розглядаються у зв'язку з **психологією індивідуальних відмінностей**. Проблеми постання **психотехніки** і **психології праці**, **психології соціальної** та **етнічної**, а також коло досліджень, які об'єднуються терміном **"гуманістична психологія"**, викладено грунтовно. П'єтер з повною підставою розкриває "генезу наук про особистість" у зв'язку з **ідеєю єдності психологічних учень про людину**.

Висвітлюючи генезу та становлення значної кількості галузей психології, П'єтер показує їх спеціалізацію та інтеграцію саме як єдиний діалектичний процес. Здійснено ретроспективне порівняння напрямів психології та намічено актуальні перспективи її дальшого розвитку. Ці перспективи цілком реальні, оскільки психологія отримує інформацію від сусідніх наук і творчо використовує біологічні та гуманістичні дисципліни.

П'єтер передбачає настання **"ери психології"**, коли вона створить засади керування людьми в інтересах самих людей. Тоді психологія становитиме солідну підставу для кола гуманістичних наук, як нині фізика є науковою засадою для сукупності наук природничих.

П'єтер висловлює занепокоєння тим, чи зможе людство розпоряджатися надто розвиненою наукою про психічне життя, чи зможе приборкати можливість маніпулювання особистістю для довільної мети. Адже "психологічна зброя" відіграла не останню роль у двох світових війнах. Постає дедалі більше можливостей антилюдського використання психологічної науки у час мирний — для задоволення хворобливих амбіцій, виправдання схильності до жорстокостей і т. д. Вже не раз, згадує П'єтер, у фантастичних творах відверто показано такі похмурі можливості. Натомість психологія може слугувати суспільній справедливості, запобіганню невільної залежності від "антисоціальних індивідів".

У праці П'єтера винятково колоритно і досить усебічно розкрито не тільки історію психологічних ідей, а й історичну долю людства в залежності від того, як зможе воно осягти і використати знання про свою психологію для **гідного** життя, яке б поєднувало радість існування і трагедійність наступного небуття.

Психологія суттєво поєднує себе з ідеологією у зв'язку зі своїми системними трансформаціями. Це поєднання може бути безпосереднім, наївним, але й таким, що дасть для самої психології творчі інсайти, включаючи її в загальний ідейний рух епохи.

В. Шевчук: "ідеалістична блокада" розвитку психології з позицій прихильника діалектичного матеріалізму

Відомий польський психолог ***Влодзимеж Шевчук***, професор Ягеллонського університету, досліджував широкий спектр психологічних проблем загальної та генетичної психології. Він є автором *"Психології"* (1963 — 1966), *"Психології дорослої людини"* та ін. Шевчуку належать також теоретико-методологічні та емпіричні праці: *"Велика суперечка навколо психології. Психологія на переломі XIX і XX століть"* (1972) і *"Вступ до антипсихоаналізу"* (1973).

У своїх історико-психологічних розвідках Шевчук виходить із стану кризової ситуації в психології. Не обминаючи цей шаблон думання, він висуває твердження не тільки про кризу теоретичну, а й суспільно-

ідеологічну. Аналізуючи відомі дослідження з історії психології, Шевчук вказує на їхній спільний недолік. Вони були написані з позицій історії психології як науки самої для себе, в межах чисто психологічних проблем (хронологічних або теоретичних). Шевчук особливо наголошує на тому, що будь-яка наука не розвивається сама по собі, незалежно від контексту філософського, ідеологічного, суспільного. Історії психології, в яких обминаються такі зв'язки, мають низьку наукову цінність.

Шевчук здійснив великі мандри по всіх найвизначніших бібліотеках світу, архівах тощо, добираючи матеріал для своїх історико-психологічних праць, — на відміну від американських психологів, які задоволені своєю самодостатністю, пріоритетним станом у певних позиціях.

Значну увагу Шевчук приділяє **філософським засадам психології**. Психолог, який заперечує вплив філософії на свої міркування, все ж визнає її як свою певну ідеологію. Шевчук критикує П'єтера за спроби заперечити вплив філософії на психологічний рух. Психолог має усвідомити філософські джерела своїх наукових поглядів. Уже ***Г.Бретт*** висловив чітку думку про те, що психологічне дослідження, вільне від філософських засад, є методологічним міфом. Разом із тим Шевчук зауважує, що виводити психологічні погляди безпосередньо з економічної ситуації не можна. Ідеології неоколоніалізму, теології та інші — все це впливає на розвиток психологічних ідей. Будь-яка спроба позбавити психологію філософії приречена на провал. Сам Шевчук у своїх суспільно-політичних, філософських поглядах наближається до марксизму.

Спроби психології вийти за межі філософії до самостійного наукового статусу, зауважує Шевчук, були звитяжними. Це були зусилля звільнитися від філософії ідеалістичної. Досягнення школи ***Павлова*** та наукового спрямування ***Дж.Вотсона*** вважаються такими, що вже були кроком уперед до звільнення психології від цієї філософії. Шевчук вважає тезу про єдність організму та умов існування матеріалістичною. Але і ***Дарвін,*** і ***Сеченов***, котрі також стверджували це, матеріалістами не були. Говорити про поступ психології на грунті боротьби матеріалізму та ідеалізму не доводиться. На противагу твердженням Шевчука, ***В.Бехтерєв*** не був матеріалістом, а Павлов ще й був глибоко релігійною людиною. Зауваження Шевчука про те, що ***Т.Рібо, А.П'єрон, Дж.Вотсон*** збагатили **матеріалістичну** психологію, є досить сумнівним.

Матеріалізм у психології сам Шевчук формулює в таких положеннях:

1) психіка є вторинною відносно матерії та виникає на певному етапі її розвитку;

2) психіка є відображальна дія нервового апарату, яка визначається зовнішнім світом;

3) психіка є істотним чинником регуляції стосунків між організмом та навколишнім світом, яка спирається на відображення цього світу;

4) психіка постає і розвивається завдяки активності індивіда; у вищій своїй формі ця активність є свідомим самопізнанням.

Шевчук стверджує, що заперечення цих основоположних засад і привело

психологію до її подрібнення на десятки різних напрямів. Багатство ідеалістичної психології він вважає удаваним. Те, що відрізняє Шевчука від представників радянської психології в її ідеологічних засадах, є надзвичайно деталізована критика ідеалізму. Тривалу полеміку Шевчук веде з ***Бергсоном***, критикуючи останнього за теорії, в яких проголошуються відрив душі від тіла, ідея безсмертя душі. Шевчук прямо вказує на "**ідеалістичну блокаду**" розвитку психології. Головну критику він спрямовує проти ***К.Твардовського, В.Вітвицького, Т.Томашевського*** та інших, твердячи про те, що лише марксистське вчення вивело психологію на справжню наукову дорогу.

Шевчук відверто висуває питання про **зв'язок психології та ідеології**. Він особисто демонструє зв'язок психології та марксистського вчення. Цим він визначає не тільки свої філософські уподобання, а й здійснює критику певних напрямів у психології, зокрема психоаналізу. Зі спадщиною ***Фрейда*** Шевчук знайомився неодноразово. Критику Фрейда Шевчук намагається вести не спекулятивно, а спираючись на досвідний матеріал. У 70-х роках фрейдівське вчення було визнане ним від початку до кінця помилковим. Шевчук вважає, що Фрейда, як правило, критикували в загальнотеоретичному ключі, а слід спиратися на експериментальні досягнення психології.

Саме в цей час, зауважує Шевчук, виявляється розчарування в експериментальній психології. Людина в ній не змогла знайти нічого для розуміння самої себе, ніби студіювала санскрит або астрологію. Успіх Фрейда тому слід віднести на час стагнації в експериментальній психології. Сам Фрейд мало цікавився психологією, а більше медициною, анатомією, фізіологією, неврологією, психіатрією. На цьому грунті він і здобув загальну орієнтацію в психології, зневажливо поставившись до неї як безпорадної дисципліни. Шевчук підкреслює, що фундаментальні елементи концепції людської природи Фрейд мав готовими уже на порозі своїх емпіричних пошуків, і ці елементи не були його власним здобутком.

Шевчук показує гострі суперечності між фактами науки та їх інтерпретацією. Фрейд не проводив систематичного протоколювання, зокрема щодо своїх пацієнтів. Тому щодо нього мова не може йти про науковий поступ у напрямі осягнення потаємного в природі людини.

Фрейд відкидав емпіричні дані, які не підтверджували його припущень. Він приймав на віру відповіді своїх пацієнтів, які обманювали його, фантазували і т. д. Шевчук дивується тому, що Фрейд написав так багато праць, аби довести, що всі дороги ведуть до Риму, а "Римом" є несвідоме з його страшним змістом. Сумнівною Шевчук вважає психоаналітичну ідею комплексів Едипа, Електри тощо.

Піддано критиці і ***Ст.Цвейга***, який так шанобливо написав творчу біографію Фрейда. Ідею постання культури, яка має боронити людину від її несвідомого, заперечення можливості для людини бути щасливою, усвідомлення безнадійності буття, яке поглиблюється, Шевчук вважає хибним фрейдівським підходом. Біологізація життя не дала змогу Фрейду зрозуміти саме це життя. Пансексуалізм стає карикатурним. Суто людська любов залишається поза його концепцією, суперечить їй.

Думка Фрейда (по суті його міф) про людину як дику бестію, що дрімає в ній, надто стара. Та й саме питання, чи добра людина, чи зла за своєю природою існує протягом тисячоліть і не є питанням, що поставив лише Фрейд. Редукція психічного життя до сексуально-агресивних потреб стала основою реакційних політичних поглядів, ідеї невідворотності воєн тощо. ***Б.Суходольський*** також писав: "Всі його погляди є мертві. І ніщо їх не може оживити!" Ті послідовники Фрейда, які хочуть зберегти частину його теорії, мають прислухатися до висловлювання самого Фрейда: або вся доктрина, або нічого. Шевчук підсумовує: антиісторизм концепції лібідональності, агресивності людської природи з усіма консеквенціями є несправедливістю. Він, проте, визнає, що відкриття механізмів людської поведінки, спроба динамічного розуміння психіки, розкриття ролі сексуальних чинників у людському житті — все це було вагомим внеском Фрейда в розуміння природи людини.

Типова критика фрейдизму! Чи не слід зробити типові паралелі творчості психологів із творчістю майстрів літератури, філософії, мистецтва? Тоді можна було б сказати, що дивовижно помилялися ті творці, які бачили людину очима ***Ван Гога, Ніцше, Гегеля, Платона, Бетховена, Архипенка*** та інших. Можна шукати неадекватність бачення у багатьох авангардистських течіях. Де ж існує еталон правди? І чи не буде він за своєю природою трансцендентним? Природа людини невичерпна. Бачити її можна лише з певної позиції, щоб взагалі можна було що-небудь збагнути. Мова йде не про критику теорії як самоціль, а про створення оригінальних позицій бачення людини. В оригінальності світиться прагнення повноти відтворення. Бачити всезагальне — значить звернутися до окремого та одиничного. Оживляється одиничне через всезагальне. Такою є "свята простота" пізнання. Такі засади поступово, обхідними шляхами виражаються в гуманістичній інтерпретації людської природи.

А.О.Смирнов: історія психології як рушійна сила цієї науки

В академічній серії *"Основи психології"* у 1975 році було опубліковано грунтовне, значне за обсягом дослідження ***А.О.Смирнова*** *"Розвиток і сучасний стан психологічної науки в СРСР"*. Цей том присвячено як дореволюційному періоду, так і епосі "будівництва соціалізму і комунізму".

Автор виражає свою схильність викладати **прогресивні лінії** становлення психології у дореволюційній Росії, зокрема через постаті ***І.М.Сеченова***, якому було в той час надано статус непогрішимого,

правовірного, еталонного мислителя; ***К.Д.Ушинського***, над яким змилувалася доля, і його повернули із табору, "ворожого" щодо більшості вітчизняних педагогів і психологів. Ідею матеріалізму в психології "безпомилково" шукали у працях природослідників, які, проте, щонайбільше виражали позитивістський ухил у теоретичному думанні. Це були ***І.П.Павлов, В.М.Бехтерєв, О.О.Ухтомський,*** а також ***В.О.Вагнер, П.Ф.Лесгафт***.

Смирнов подав грунтовну розвідку щодо проблем психології у працях ***К.Маркса, Ф.Енгельса, В.І.Леніна***. Це були не офіційні належні інтерполяції, а спроби з'ясувати справжній внесок класиків марксизму у скарбницю наукової психології. Ці вчені, якою б не була їхня ідеологічна спрямованість, знали людину в її різних історичних іпостасях, мали феноменальну та енциклопедичну обізнаність насамперед з історичної психології людини, а також її відображення у філософській, науковій і художній літературі. Тому, обминаючи офіційні штампи, можна було знайти у класиків марксизму значні інсайти щодо природи людини як такої, її соціального визначення, історичного минулого та ідеалізованого майбутнього.

Показуючи шляхи розвитку радянської психології, Смирнов зосереджує свою увагу, зокрема, на ідейній боротьбі 20-х — початку 30-х років, аналізуючи внесок ***К.М.Корнілова, П.П.Блонського, М.Я.Басова*** та ***Л.С.Виготського*** зі спеціальним викладом культурно-історичної теорії останнього. Прослідковано наукові зрушення в теоретичних дискусіях цього періоду. Спеціальний розділ присвячено участі радянських психологів у Великій Вітчизняній війні — на фронті та в лабораторіях. Щодо 50 — 60-х років, зокрема, мова йде про дослідження **фізіологічних механізмів психічної діяльності**, **принципу єдності свідомості й діяльності**, а також **розвитку психіки** у тваринному світі як онтогенезі людини. Спеціальний розділ відводиться **проблемам особистості, рефлекторної природи психічного**, широкому колу досліджень на рубежі 60 — 70-х років.

Завершуючи свою грунтовну працю, Смирнов підкреслює не тільки появу нових галузей психології, а й розширення зв'язків з іншими науками. Все це дає підстави авторові сподіватися, на відкриття нових перспектив активної участі радянських психологів у побудові "досконалого суспільства" в СРСР, у формуванні "нової людини".

Е. Сютіч і М. Віч: гуманістична психологія, її критерії та безконечний поклик

Збірку творів, у яких розкриваються засади гуманістичної психології, склали ***Е.Сютіч*** і ***М.Віч***. Автори починають із джерел біхевіоризму та психоаналізу, хоч зауважують, що ці напрями не розкрили "позитивних людських можливостей та їхньої максимальної реалізації". Хоч **ідеї гуманізму** вже наявні у стародавній грецькій психології, проте безпосереднє гуманістичне тлумачення проблем людського буття відбулося лише в другій половині XX століття.

Психоаналіз ще не тлумачиться як гуманістична теорія, одначе певну **гуманістичну орієнтацію** автори в ньому вбачають. До неї психоаналіз підійшов ще в кінці Другої світової війни. Психологи боялися зачіпати біхевіористичні традиції, які вважалися дійсно науковими, начебто психологія має бути тільки однобічно природничо спрямованою дисципліною. Ось чому гуманістично орієнтована психологія (праці ***А.Маслоу, К.Роджерса, Г.Олпорта, С.Мустакас***) у перші десятиліття після війни була фактично оголошена вимогливими професіоналами поза законом. Прихильники нового спрямування, орієнтовані онтологічно, екзистенціально, феноменологічно, зустріли опір з боку тих учених, які схилялися перед фізиками. Автори зауважують, що це був певний комплекс відносно гуманістичної психології, яку ніяк не хотіли визнати наукою. Вимогу посилення науковості психології висловив ***І.Оппенгаймер*** перед членами Американської психологічної асоціації у Сан-Франциско в 1955 році. Психологам пропонувалося подолати власну замкненість, насамперед відгородженість від природничих наук.

Гуманістична психологія XX століття, на думку Сютіча і Віча, звернулася до своєї типової засадничої моделі, пов'язаної з поняттям **творчості**. Лекції Маслоу на цю та суміжні теми привернули увагу вже на початку 50-х років в індустріальних фірмах, особливо в галузі електроніки. Проблема виховання креативності інженерського корпусу вимагала солідних грошей на дослідницькі цілі. Автори підкреслюють, що проблема творчості вже на початку 60-х років стала респектабельною галуззю досліджень у багатьох країнах світу і навіть модним заняттям. Проте не звертається увага на той факт, що і в Радянському Союзі вже в 50-х роках почав неухильно зростати інтерес до проблем творчості (загальних та спеціальних). Ці дослідження, зрештою, не переривалися після капітальних видань у Харкові (*"Питання теорії і психології творчості"*, 8 випусків, 1900 — 1923 рр.) та відповідних праць поза цими збірниками.

Гуманістична психологія, зазначають Сютіч і Віч, зацікавлена ідеєю становлення й формування психіки та намагається вивчати співвідношення факторів цього становлення — середовища (природного й культурного) та спонтанності руху. Поняття **цінностей** — також важливий предмет

гуманістичної психології — виникло як проблема у зв'язку з ідеями творчості та розвитку, життєвого шляху особистості. ***Мірдаль*** намагався дати визначення цінностей стосовно наукового методу. Він узагалі твердив, що не існує науковця вільного від ідеї цінностей. Більш вичерпний розгляд проблеми цінностей здійснено у працях Роджерса. Маслоу відповів на це питання у праці *"Психологія науки і розвідка"* (1966); ще раніше це зробив ***М.Полані*** у дослідженні *"Особистісне знання"* (1958).

А.Маслоу лаконічно визначив предмет гуманістичної психології: творчість, любов, вищі цінності, автономія, психічний розвиток, самоактуалізація базових потреб тощо. Йому ніби належить формальна дефініція "третьої сили в психології". З'явилися нові гуманістичні ідеї-проблеми: его-трансценденція, ідентичність, відповідальність, психологія здоров'я.

Сютіч і Віч вважають, що зміст гуманістичної психології буде постійно змінюватися завдяки сприятливій перспективі. На їхню думку, цей напрям не є своєрідною доктриною або школою. Мова йде насамперед про наповнення гуманістичним змістом психологічних досліджень, на що вказують терміни "ціннісний", "гідний", "правильний", "відповідальний", "виповненість". Автори висловлюють жаль, що гуманістичний рух віддав багато енергії на створення "антитеїстичної позиції", але стверджують позитивну лінію гуманістичної психології, пов'язану з ідеями **призначення** людини.

В аналізованій книзі подано праці, які відтворюють взірцеві дослідження **першої фази гуманістичної психології** — протягом 60-х років XX століття. Тут представлено працю К.Роджерса *"Вступ до науки про особистість"*. Автор висловлює сподівання, що нові течії у психології міститимуть у собі зерна новітньої філософської науки, яка упевнено ставить кардинальні проблеми особистості. Це означає бачення людини як об'єктивно вільної, здатної бути відповідальним архітектором самої себе.

Стаття А.Маслоу *"Нотатки щодо екзистенціальної психології"* присвячена вивченню унікальних, екстраординарних індивідів — особистостей, які самоактуалізуються. Дано розгорнуте пояснення принципу "бути самим собою" (on being itself). Тут ставляться проблеми "**буття та його нестачі**".

Психологи і вчителі, які безпосередньо працюють з людьми, стали предметом статті Е.Сютіча *"Експеримент зростання та центровані на зростанні здатності"* У ній простежується психічне зростання протягом усього життєвого циклу людини. ***Ш.Бюлер*** та Е.Сютіч розробляли ідею про те, що стимули мають бути суттєвим предметом психології. Цільова природа людини має бути досліджена вичерпно. Свідома постановка цілей — характерний прогрес у людському житті. Виходячи з цього люди оцінюють своє життя в термінах досягнень або ж резигнації, помилок.

Як на типове дослідження гуманістичної психології Сютіч і Віч указують на розробку поняття "самотрансценденція", що визначає "людський фактор". Це поняття стало провідним у логотерапії ***В.Франкла***, який три роки перебував у концтаборах під час Другої світової війни. Він зауважує:

"Буття людини у глибокій, грунтовній сутності означає бути відкритим для світу". Франкл зазначає, що людина живе з ідеалами та цінностями, і таке її існування не відповідає людській природі. Це буде доти, доки людина не житиме за принципом самотрансценденції.

"Воля до влади" та "принцип задоволення" є дериватами вихідного відношення — людської волі до значення і цілей. А.Маслоу твердить, що воля до значення мало відрізняється від концептуальних підходів ***Ш.Бюлер, К.Гольдштейна, К.Роджерса*** та інших психологів, які проголошують ідеї не стільки значення, скільки цінності, цілі, кінцевої мети (ends), надають перевагу філософії життя, містичному проникненню в людську природу.

В.Вайскопф, аналізуючи фрейдистське поняття **несвідомого**, підкреслює, що воно має забезпечувати єдність буття, адже це — всеоточуюча тотальність, в якій існування є включеним у саміть. Людина робить вибір у житті, спираючись на обізнаність зі своїми можливостями, а це приводить до зречення можливостей несумісних. Цивілізація прямує до власної кризи через однобічне панування утилітаризму і функціональних цілей, які приводять до втрати істинного смислу буття.

Дослідження проблем єдності, взаємозв'язку буття і культури, в якій живе і зростає індивід, було проведено ***І.Шеноль***. Вона запропонувала поняття **синтонії**, чим відкинула "або — або" (either — or) при кваліфікації значення подій досвіду, серед яких — становлення почуттів, понять тощо. Шеноль зауважує при цьому, що не пропонує "золоту середину" (happy medium) у теорії, дослідженні, практиці, як не пропонує будь-якої нейтральної або компромісної позиції. В **ідеї синтонічної особистості** дозволяється поєднання сторін дихотомії, визначається існування їхньої сумісності в тих або інших особистостях. Такі люди характеризуються вичерпним усвідомленням власної потенційності, включаючи поєднання динамічно зростаючих цінностей і перцепцій. Такі цінності визначаються свободою вибору і підтверджують безконечну потенційність людського існування. Поняття синтонії є співвідносним з поняттям **синергії,** запропонованим ***Р.Бенедикт*** і розвинутим А.Маслоу.

Гуманістично орієнтованою має виступати теорія **метамотивації** Маслоу — логічний висновок із його загальної системної позиції, розробленої після публікації теорії метапотреб. Хоча Маслоу в цілому прагнув розкрити найбільш здоровий і завершений розвиток людських потенційностей, він спирався також на феномени патологічні, визнаючи той факт, що людина є вразливою, сприйнятливою до всіх можливих переходів між здоров'ям і хворобою. У цій роботі, мабуть, найбільш повно викладено його теорію самоактуалізації, включаючи її становлення в напрямі "подальшого досягнення людської природи". Зрештою, теорія Маслоу спрямована до сфери **трансцендентального**, яке може бути названо також **трансгуманним,** за ***Дж.Гекслі*** (1957) або **трансперсональним** (Е.Сютіч, 1968). Дивна гра в дивні терміни, якою захоплювався також відомий герой п'єси ***М.Горького***, вбачаючи в них якусь магічну силу впливу на людську уяву.

Так чи інакше гуманістична психологія знову й знову повертається до найбільш "субстанціальної" своєї проблеми — творчості. Що нового вона дала для розуміння її піднесено теоретичних засад, творчої особистості насамперед?

Творчість як здатність, що виявляється у житті здорової, активно функціонуючої особи, яка прагне оволодіти змістовою повнотою світу, в якому вона живе, стала предметом дослідження ***Р.Гелмена***. Він з'ясовує умови, насамперед сприятливі для творчого вияву особистості.

Р.Мей розкриває відношення між екзистенціальною та гуманістичною психологією, висвітлює їхні своєрідні засади в історико-культурних та філософських спрямуваннях.

А.Россі розглядає психотерапевтичну роботу як **"гру"** або "психічний поступ", що дає можливість збагнути, які із взірців повсдінки вказують на хорошу або погану адаптованість індивіда. Але в цілому автор твердить про **агонію** психологічного експериментування. Більшість терапій, описаних Россі, походять з європейських та американських культур і, мабуть, не мають загального значення. ***Е.Воттс*** у своїй розвідці *"Східні та західні тлумачення природи людини"* зауважує, що ці підходи не є контрадикторними, несумісними, висловлює переконаність у тому, що східна філософія з її універсальним відчуттям людської природи не є антитетичною до західних цінностей, в яких переважає інтерес до індивідуального та особистісного. Воттс викладає суперечливі позиції у тлумаченні містичних, "океанічних" почуттів, що стали предметом дослідження як у східних, так і західних культурних регіонах. Авторка пропонує розробити концепцію, що поєднувала б відчуття людини, які реально належать їй, коли вона **усвідомлює своє перебування** в натуральному і космічному оточенні.

З цим дослідницьким предметом пов'язується обговорення проблеми "Інтеграція сучасної психології та індійська думка" — дослідження ***Дургананд Сінха***, професора психології в Університеті Allahabad в Індії. Автор досліджує як історичну, так і сучасну йому наукову ситуацію з цього питання. Він дошукується шляхів, яким чином сучасна психологія на Заході постає із багатоманітних наукових та методичних джерел, а також традицій. Психологія в Індії здійснює своє сходження не на основі інтелектуальних почуттів дивного, незвичайного, як то на Заході, а під тиском практичних потреб, дошукуючись джерел морального або фізичного зла та виходу із кризи буття. Сінха зазначає, що індійська методологія відрізняється від західної, де існує тенденція до предметної конкретизації та конвертування "всього" в об'єкт. Для індійського світогляду такі акції не є ціннісними. Проте не слід повністю заперечувати об'єктні моменти індійського світогляду. Сінха визнає культурну відносність двох великих регіонів і вважає абсурдним припускати, ніби в кожному з них крайні засади мотивації, особистості, навчання мають принципові розбіжності. Він пропонує "рухатись у бік універсальної психології". Проте не зрозуміло, чи буде мати суттєву перевагу для розуміння людини така безлика психологія

над психологіями етично і культурно-історично визначеними. Чи має перевагу "гальтонівська фотографія", що втратила всю чуттєву індивідуальність образу, перед зображенням людини в єдності її загальнолюдського, національного, класово стратифікованого, професіонального та індивідуального визначення?

Боротьба за наукову загальновизнану психологію часто-густо має спрямування, сповнені перешкод і навіть глухих кутів.

Г.Гайдер намагається розкрити відношення між **наукою і станом миру** (peace). На його думку, соціальні та біхевіоральні науки могли б сприяти створенню таких умов життя, які забезпечували б людям оригінальний, креативний, самодовірливий (self-reliant) спосіб їхнього існування, долати хворобливу вразливість, підозру до потьмарених самозадоволених пророків, які кидають народи у нестяму воєн. Для протидії цьому мають стати в нагоді міркування про **цінності** людського існування, про необхідність подолання психології політичного фанатизму.

У завершальних працях аналізованої книги порушуються питання виходу до **практики** особистісного та суспільного життя. Зокрема, оцінюється дослідження почуття **любові** між чоловіком і жінкою. Психологічно — це все ще занедбана галузь науки. Поряд із любов'ю як предметом психологічного дослідження виступають **сексуальні** стосунки у подружньому житті.

"Свобода як почуття" — проблема, яка розкривається, зокрема, на засадах філософських та психологічних у їхній взаємодії. ***Ф.Баррон*** чомусь надає перевагу психологічній дефініції, аналізуючи значну кількість підходів у тлумаченні особистісної свободи. Використовуючи матеріали з життя ***Ф.Достоєвського***, автор аналізує знаменитий розділ роману *"Брати Карамазови" — "Великий Інквізитор"*. Але ідею свободи автор намагається віднайти десь у таємничих переходах між концепціями егофрейдизму та екзистенціалізму.

В останньому вміщеному тут дослідженні ***К.Мустакас*** із поетичним піднесенням говорить про необхідність вивчення безконечного **поклику** кожної людини — зіткнутись у "бутті з самою собою, бути самою собою та водночас бути з іншими".

Гуманістична психологія поставила людську гідність на належний рівень, а самі дослідження такої гідності стали гідним внеском у подоланні сцієнтизму при підході психології до вивчення найпотаємніших проблем людського буття. У прагненні психології здобути незалежність від філософії (сцієнтистська тенденція) має бути зрозумілим те, що така незалежність може бути досягнута лише за умови, коли психологія стане також найсуттєвішою філософією людини.

М. Вертгаймер: історія психології — могутнє знаряддя самопізнання вченого та відкриття скарбів минулого

"Для чого ми вивчаємо історію психології?" — запитання, яке поставив ***М.Вертгаймер***, даючи назву своєму огляду історіографічних праць (*"Досягнення історіографії психології"*, 1983).

Ставити питання про доцільність вивчення історії психології — це все одно, що сумніватись у доцільності вивчення громадянської історії, історії мистецтва, літератури, права, історії наук, також історії розумового становлення дитини, вікової психології в цілому, еволюції життя на Землі тощо. Оскільки все ще існують "жерці" науки, які заперечують потребу вивчення її історії, Вертгаймер будує сходинку доказів, щоб довести надто очевидне. Мова йде про **легітимізацію** сучасних спрямувань, про рух від простого минулого до "заплутаного сучасного", про відшук свіжих прикладів, фактів, поглядів. Моральні аспекти історії науки включають виховання скромності, смиренності, в цілому — формування завершеної, досконалої людини. Нарешті, Вертгаймер бачить в історії психології джерело суттєвого **інтелектуального задоволення.**

Головні мотиви вивчення історії психології Вертгаймер пов'язує з розвитком наукової перспективи, уникненням "інтерналізму", подоланням "презентистської" орієнтації дійсним історизмом. Вертгаймер міг би пригадати висловлювання ***К.Маркса*** про те, чому стародавня історія, зокрема Греції, дає нам насолоду без урахування практичних мотивів. Греки, на його думку, були істинними дітьми, а їхня багатоманітна культурна творчість милує нас саме тому, що її досягнення, її неповторність захоплюють нас так, як зачаровують прояви дитячого віку. Цю думку можна було б зробити засадничою для виправдання занять історією психології, а всі інші резони збагнути саме як похідні від цього. Існує або історія, або майбутнє. Сучасне минає і зводиться до мізерної тривалості ("Нехай мертві ховають мертвих!"). Проте історія психології є її справжнє змістовне сучасне, адже конденсує в собі все її здобуте багатство.

Історія психології відкриває великі ідеї минулого, переміщує дослідницьку увагу до фундаментальних питань, інтегрує фрагментарне поле спеціальних знань, сприяє усвідомленню соціального контексту, в якому працює вчений, щоб позбавити його суб'єктивізму, ірраціональних впливів. Історія психології стає знаряддям могутнього самопізнання вченого, яке пов'язується з **духом часу**, в якому він працює і творить.

Разом із цим Вертгаймер повторює стару, але досить поширену байку про те, що психологія є відносно молодою наукою. Так з самого початку міркування проголошується антиісторичний підхід, який свідчить про нерозуміння саме смислу, "духу самої історії" та й сучасного психології. Як зауважував ***Гегель***, історичний погляд є **окремим** вираженням

абсолютного духу, тому в кожній теорії, що постала в історії дисципліни, слід шукати зв'язок між окремою теорією та великою історично-духовною засадою.

Вертгаймер же наполягає на тому, що психологія як емпірично обгрунтована дисципліна, зокрема як природнича наука, налічує **близько ста років**. Він указує також на існування крайньої позиції нігілізму: "Історія є часто не більше, ніж безсмислена, безперспективна низка імен, дат, безвідносних фактів, збережена в пам'яті для екзаменів, а далі відразу ж забута — з тугою і полегшенням". ***Дж. Джейнс*** (1973) відповідає на цей нігілізм так, що метою історії психології має бути завдання: "відкрити історичну структуру під логічною поверхнею науки, зрозуміти сучасне як співвідносне з реальними питаннями науки і життя, звільнити себе від переконань моди, зрозуміти психологію як ціле".

На середину XX століття історія психології сповнилася людяності й упевненості. З'явились праці ***Е.Гайдбредера***, ***Р.Вудвортса***, ***Дж.Кепліна***, ***Ф.Фанхера***, ***Р.Мак-Леода***, ***П.Капретти***. Вийшло чимало книжок для читання з історії психології — ***Р.Герштайна*** і ***Е.Борінга***, ***Т.Шиплі***, ***В.Сахак'яна***, ***Е.Гілгарда***. До ентузіастів історії психології належить також ***Й.Брожек***.

Історія психології мусить указати й на своїх антигероїв. Так, ***Д.Кранц*** порівнював вивчення історії психології з вивченням латини в початкових класах; ***Дж.Кантор*** твердив, що історія не вчить нас нічому. ***Р.Вотсон*** переконував у тому, що все, що є плідного в історії дисципліни, можна знайти в **сучасних** викладах її наукових досягнень.

Є дотепні теорії виправдання історії науки у "дарвінському ключі". Серед ідей існує натуральний добір: "ті, які працюють, мають тенденцію вижити". "Якщо ви бажаєте бути справжніми творчими людьми, остерігайтесь історії", — закликає ***Д.Бекен***. Це схоже на популярні теорійки творчості, коли вченому пропонували менше знати з історії науки, щоб не переобтяжуватися минулими знаннями, шаблонами думки тощо.

Нігілісти — вчені, яких згадує Вертгаймер, постають схожими на героїв ***Еразма Роттердамського***, ***П.Брейгеля***, ***І.Босха***, які "стрижуть свиню", тобто не бачать дійсної історії свого предмета.

Практичний резон вивчення історії психології Вертгаймер бачить у тому, що вона має бути корисною для молодих психологів-науковців, які бажають починати свою справу з кар'єри вчителя, але ще не мають достатніх переконань для плідної праці. Знання історії дає можливість уникати повторень у наукових розробках, історична ретроспекція відкриває проблему в онтогенезі, у вогні контроверсій, у драматичних ситуаціях, на грунті альтернативних стратегій. У цілому історія дисципліни має допомогти вченому здобути ряд інсайтів щодо аналогічного ходу подій. Наукове дослідження має бути континуальним. Історія науки — лабораторія її досягнень. Вона має на меті поліпшення загальної освіти психолога.

Вертгаймер вказує на **радість** психолога при читанні історико-наукових праць. Історія **загартовує**, формує інтерес до певної дисципліни. На грунті

історії можна досягти відкриттів, обминаючи реальні багатопланові експериментальні дослідження. Історія допомагає **відкрити** (!) великі ідеї минулого, що приховує безцінні забуті скарби; вона відкриває дискусію про вічні проблеми людської і тваринної природи. "Спокійна єдність історії сприяє досягненню єдності різноманітних психологічних знань. Усвідомлення історії — засада зрілості вченого".

В кінці своєї історико-психологічної розвідки Вертгаймер наводить патетичні слова ***Е.Борінга***: "Психологічна витонченість, яка не містить у собі компонентів історичної орієнтації, означає відсутність витонченості взагалі"

Велике й широке віяло позицій бачення кардинальних проблем психології все ще залишається відкритим для подиву, отже для подальших пошуків. Та справжнє розуміння значення історії неможливе без належного розкриття єдності й суперечності **історичного та логічного,** їхньої творчої взаємодії. Лише органічне сполучення цих двох підходів допоможе зрозуміти і саму історію, і сам її результат — психологічну систему.

Р. Ландін: теорії й системи психології та їхні історичні "антецеденти"

Близько від справжнього історичного бачення проблем психології перебуває ***Р.Ландін*** зі своїм дослідженням *"Теорії та системи психології"* (1972).

Не будучи спеціальним дослідженням з історії, ця праця насамперед виявляє історичні антецеденти провідних психологічних спрямувань XX століття. Джерела впливу Ландін бачить у межах філософії та природничих наук. Автор простежує важливі історико-культурні впливи на сучасну психологію, а також здійснює виклад окремих психологічних систем і теорій, інколи роблячи спроби віднайти певну еволюцію провідних психологічних ідей. Свою книгу Ландін присвячує тим, хто навчається і спеціалізується з психології.

Йдучи утореваним шляхом, автор починає з психології стародавньої Греції, зазначає елліністичний період, встановлює причини занепаду грецького натуралізму. Різноманітні підходи до вивчення душі розкриваються у зв'язку з усвідомленням природи духу, духовності та з урахуванням впливу філософських систем. Аналіз становлення духовності проходить через арабський світ, який включено в наукові досягнення Середніх віків. Проблеми відношення душі й тіла, емпіризму, асоціанізму та нативізму пов'язуються з Новим часом. Ідея дослідження життя тіла

розвивається насамперед у зв'язку з досягненнями нейрофізіології. Ідеї психофізики кваліфікуються як притаманні початковим досягненням експериментальної психології. Дослідження тілесних аспектів психічного проводиться Ландіном у світлі теорії еволюції.

Утім ідея антецедентів виявилася дуже розмитою. До попередників асоціанізму зараховано ***Арістотеля, Платона, Локка, Берклі, Г'юма***, обох ***Міллей, Бена, Спенсера, Еббінгауза***, певною мірою ***Павлова, Бехтерєва, Торндайка***. Проте Ландін, як і чимало інших істориків психології, не побачив ні у Павлова, ні у Бехтерєва їхні власні наукові системи, які можна назвати плюралістичними: поєднання моментів фізіологічного, психологічного, кібернетичного без спроби звести систему до одного з них.

Щодо всіх головних напрямів психології Ландін ретельно відшукує антецеденти, починаючи зі стародавніх теорій. Витоки багатьох спрямувань він пов'язує з ім'ям Арістотеля. Своєрідна антиісторична історія психології! Грецький натуралізм, психологія тварин, учення про умовні рефлекси, а також функціоналізм виступають у Ландіна антецедентами біхевіоризму. В такому ж ключі висвітлюється постання сучасних напрямів психології. Вихідними поняттями Ландін вважає "інстинкт", "навчання", "емоції", "мислення й мова", "особистість" Цю останню найбільше пристосовано до ідеї вдосконалення процесу навчання. Особливу увагу у своєму сцієнтистському підході до тлумачення напрямів психології Ландін приділяє ідеї детермінізму, об'єктивному підходу до вивчення повсдінки "живих істот"

Серед попередників гештальтпсихології Ландін зазначає ***І.Канта, Дж.Ст.Мілля, Е.Маха, Н.Бертано, К.Штумпфа, Х. фон Еренфельса***. Після переліку такої великої плеяди він, утім, висновує, що гештальтпсихологія віджила свій вік разом з її засновниками, які відійшли в небуття. Аналогічне висвітлення історично-наукового місця в психології було здійснено і щодо ***К.Левіна***. Визнаючи, що Левін справив вплив на розробку дитячої психології, психології особистості, соціальної психології, Ландін зауважує, що нині левінська психологія втратила свою популярність, хоча ще має послідовників.

Докладно висвітлюючи теорію ***Е.Толмена***, Ландін зауважує, що він був фрагментарним у формулюванні своїх ідей, багато піднятих ним питань залишив без відповіді. Його ідея "когнітивних карт" залишилася чисто гіпотетичним конструктом. Його ідея "проміжних перемінних" (intervening variable) нічого не дає для тлумачення психіки та може бути легко вилучена із системи його поглядів. Ландін ставить небезпідставне питання: хіба може бути біхевіористична система понять також телеологічною? На жаль, він не бачить тонкого діалектичного зв'язку між механіцизмом і телеологією, хоч у "Логіці" ***Гегеля*** це дуже чітко простежується. Правда, Ландін визнає, що Толмен дослідив поведінку **цілого** організму, а не окремих його сегментів, і що його ідеї **молярної** поведінки мали вплив на методологічний поступ у психології .

Серед антецедентів фрейдизму Ландін називає ***Лейбніца, Гербарта, Дарвіна***. Останній так чи інакше виступає у нього антецедентом майже всіх природничо-наукових спрямувань психології. Цей своєрідний аналіз психологічних учень із відшукуванням великого ланцюга антецедентів завершується здебільшого антиісторичним підходом до досягнень того або іншого напряму та часто — його негативною оцінкою.

Ландін, зазначаючи позитивний внесок Фрейда у психологічну науку, проводить паралелі між фрейдизмом і біхевіоризмом, вбачаючи в таких узагальненнях виправдання історико-теоретичних розвідок. Зокрема, ставиться питання, чи не є фрейдівський принцип задоволення співвідносним з процесом навчання й вирішення проблем (problem solving)? Ці надто абстрактні паралелі нагадують спроби з епохи Просвітництва пояснити моральний принцип силою тяжіння. Як експериментальну перевірку фрейдівських "захистів" Ландін пропонує дослідні дані із своєї книги *"Біхевіоральний аналіз"*.

Особливо підкреслюється вплив психоаналізу на різні галузі культури — літературу, мистецтво тощо, як і, зі свого боку, вказується на те, що Фрейд використовував чимало образів літератури й мистецтва для роз'яснення своїх думок. Разом із тим Ландін вказує на ряд "безсумнівних вад" фрейдівської теорії: ненадійність даних, неверифікованість теоретичних конструктів, фіктивні поняття (такі як Едипів комплекс, ідея страху перед кастрацією тощо). Як вади фрейдизму Ландін зазначає також брак кількісного аналізу, перебільшення значення сексуальних потягів у поведінці людей. Таким чином, уся теоретична система Фрейда втрачає свою стійкість. І все ж цю ортодоксальну психоаналітичну систему Ландін вважає далекою від загибелі. Її вплив він простежує у психіатрії та клінічній психології.

Аналогічний за формою аналіз Ландін провів щодо спадщини ***К.Г.Юнга***, зауважуючи, що всі труднощі, пов'язані з фрейдівською систематикою, рівною мірою стосуються і юнгівської. Більшість їхніх теорій не можуть бути перевірені, а дані не стали предметом наукового кількісного аналізу. Зазначається вплив на Юнга ***ламарківської*** гіпотези щодо успадкування набутих рис, яка відкидається сучасною біологією. В останніх своїх працях, зауважує Ландін, Юнг став метафізиком, містиком. У кращому разі, підсумовує автор, Юнга слід розглядати як містика-філософа більше, ніж ученого-психолога.

Спеціальну увагу Ландін приділяє викладу спадщини "соціальних аналітиків" — ***Кардінера, Ліптона, Рейка, Еріксона***, а також ***Горні, Фромма і Саллівена***. Розкрито філософські засади екзистенціальної психології в особах ***К'єркегора, Гайдеггера, Сартра, Ясперса***, які вказували на унікальність проблеми існування людини.

Серед базових ідей екзистенціальної психології Ландін зазначає "буття-у-світі" (being-in-the-world), унікальність внутрішнього життя, існування у світі інших людей, розуміння людської природи в її повноті.

Підкреслюються провідні проблеми екзистенціальної психології: ставлення людини до людини, гуманістичні цінності, смисл життя, страждання, страх, смерть, доля особистості, феноменологічний метод дослідження людської свідомості. Серед видатних представників екзистенціальної психології Ландін згадує, зокрема, датського психолога ***А. фон Каама***, а також ***Л.Бінсвангера***.

Аналізом спадщини психологів гуманістичного спрямування — ***К.Роджерса***, ***Ролло Мея***, ***А.Маслоу***, ***Ш.Бюлер*** — Ландін завершує їхній "портретний аналіз" і зауважує, що нічого нового, унікального в гуманістичній психології досягнуто не було.

У своїх висновках Ландін вказує на два цикли в еволюції психології з часів античної Греції до сучасності: об'єктивно-натуралістичний та суб'єктивно-дуалістичний. У першому циклі об'єктивні настановлення набували дедалі більшої ваги аж до третьої чверті XX століття — з використанням взірців тваринної поведінки, насамперед в експериментальних умовах. Ландін не бачить вказівок на те, що перший цикл завершиться в найближчому майбутньому.

Другий цикл починається з ранньохристиянських творів (***Августин***). Ландін не враховує те, що цей цикл ще до Августина мав щонайменше 200-річну історію. ***Дж.Локк*** і ***В.Вундт*** продовжують цей цикл, щоб, зрештою, побудувати психологію як самостійну науку. Але метод вивчення психіки в основному залишався інтроспективним. Цей дуалізм далі продовжили структуралісти і гештальтисти. Навіть функціоналізм, асоціанізм, гормічна психологія не полишали рис суб'єктивізму. Як реакція на зростання впливу біхевіоризму виникла екзистенціальна та гуманістична психологія. Таким чином, підкреслює Ландін, концепція "внутрішньої людини", така жива протягом Середніх віків, у новій формі реалізувалася і в XX столітті. І це спрямування, зауважує він, ще не закінчило свого руху.

Разом із тим, залишаючись на позиціях антиісторизму, Ландін шукає перетини між двома вказаними циклами. Зокрема, психоаналіз та експериментально орієнтований біхевіоризм, сподівається Ландін, знайдуть примирення. Насправді сам Ландін виявляє у своїй історико-психологічній концепції дуалізм, причому схематичний (у двох зазначених лініях розвитку психології), і, зрештою, повторює шаблонну фразу, що мандрує з однієї історії психології до іншої: "Протягом тисячоліть інтелектуального розвитку людини існування психології як такої надто коротке — менше, ніж сто років". Яка наївність, яка вузькість бачення! Начебто не було ***Августина***, ***Гегеля*** та інших титанів психологічної думки. Ландін виражає жаль з приводу того, що, зважаючи на фрагментарність психології (за методологією та її предметом), думати про єдину, уніфіковану психологію у найближчому майбутньому не доводиться. Дивний ідеал — уніфікація: без індивідуалізованих бачень, своєрідних віддзеркалювань безконечної глибини психічного! Ландін убачає ще й третю можливість — долю. Психологія перетвориться на галузь інших наук і втратить свою

самостійність, редукуючись до біології та хімії. Адже зводять пам'ять до біохімічних процесів, а особистість — до активності нервової системи. Чи не стане вона "маленькою наукою психологією" (little science of psychology), своєрідним спалахом у людському інтелектуальному розвитку?

А поки що, наполегливо повторює Ландін, психологія залишається фрагментарною, як і протягом раннього періоду своєї історії. Про яку історію говорить Ландін? Адже його спроба відстежити **історію психології**, зрештою, звелася до ідеї **паралелізму двох спрямувань** та відшукувань їхнього перетину вже у XX столітті.

Успішний рух психології Ландін убачає в **зовнішніх** атрибуціях, зокрема у зростанні членів Американської психологічної асоціації. У зв'язку зі своєрідною неосяжністю цієї науки, вважає він, на неї можна дивитися з великим оптимізмом або ж песимізмом. Так, психологи-об'єктивісти, бачачи зростання популярності гуманістичної психології, переживають певну тривогу. А "гуманісти" відчувають, що настає час їхньої перемоги. Так що мова йде вже не про дослідження умовних рефлексів у пацюків або комплексу факторів підкріплення, а про вивчення **людської особистості** та її досвіду.

Розгалужену спеціалізацію психології Ландін не розцінює як шкідливу для її долі. Адже це властиве і іншим фундаментальним дисциплінам. Він не боїться також зростання міждисциплінарних зв'язків. Психологія має стосунок до всього, де розгортається поведінка, — до економіки, політики, мистецтва, релігії. Але у зв'язках між ними обов'язково постане еклектика. І Ландін висловлює сподівання, що психологи зможуть піднятися до систематичного викладу психологічних знань. Але жодних шляхів до реалізації такої мети Ландін не проголошує. Отож прослухано всі звуки музики, а мелодію не вловлено.

Слід зауважити, що історик психології має бути чутливим до ідеї психологічної системи, бачити розмаїтість її історичних форм, саму структуру системи — її логічний осередок та його саме логічне втілення у відповідну систему — з відзначенням суперечностей між ними.

Слід також поставити питання про своєрідність фаху **"історик психології"**. Із цього багатобічного питання слід зазначити насамперед володіння ним значною ерудицією — науковою, мистецькою, літературно-художньою, з громадянської історії, а також з історії релігії, філософії та інших галузей знання, оскільки сама психологія має стосунок до всіх форм людської діяльності, а в цій останній і виявляється психічне людини.

Та головною ідеєю історії психології залишається **принципова періодизація** становлення психологічних знань.

А. М. Ждан: періодизація становлення психологічних знань — провідна засада історії психології

Спроба періодизації історії психології у XX столітті належить ***А.М.Ждан***. В *"Історії психології"* (1990) розгорнуто картину становлення психологічних знань "від античності до наших днів" XX століття поділяється на чотири періоди, а сама **психологія в цей час розглядається як самостійна наука.**

1. 10-ті — середина 30-х років характеризуються "відкритою кризою в психології". Виникають такі психологічні школи, як біхевіоризм, психоаналіз, гештальтпсихологія, французька соціологічна школа, розуміюча, індивідуальна, аналітична психологія. Постає радянська психологія.

2. 20—30-ті роки: радянська психологія оформляється ідейно. Її теоретичні основи пов'язуються з марксистською філософією: це насамперед теорія настановлення, культурно-історична теорія, теорія діяльності та ін. В ній розвиваються прикладні галузі — психотехніка і педологія. Виникають природничо-наукові уявлення про фізіологічні механізми психічної діяльності та рухових актів.

3. Кінець 30-х — 50-ті роки: згасає криза в зарубіжній психології. Інтенсивно розвиваються теоретичні засади радянської психології. Постають нові школи, галузі, напрямки: генетична психологія, персоналістичні концепції особистості та ін. Здійснюються спроби її перебудови на основі павловського вчення, теорії настановлення; постають теорії діяльності, поетапного формування розумових дій і понять.

4. 60-ті — початок 90-х років: пошуки теоретичних підходів у сучасній зарубіжній та радянській психології. Виникають гуманістична психологія, логотерапія, когнітивна психологія, марксистськи орієнтовані теорії. В радянській психології відбуваються дискусії з проблем несвідомого, спілкування та ін.

Ждан підкреслює умовність будь-якої періодизації, а свою пропонує як один із можливих її варіантів. За періодизацією криються закономірності історико-психологічного процесу, виступає спрямованість на вироблення єдиної теорії. Проте жоден із висунутих принципів не набув статусу єдиної теорії у психології. Відтак — спроби застосувати до історії психології концепцію розвитку науки ***Т.Куна***.

Ждан розглядає рушійні сили і причини історичного розвитку психологічних ідей. Психологія має відносну самостійність, а самі психологи перебувають під впливом економічного розвитку. В теорії розвитку психологічного знання позначаються **інтерналістські та екстерналістські підходи.** Підкреслюється важливість історичного фону розвитку психологічних знань, його вплив на вибір проблем та характер їх вирішення. Разом із тим має досліджуватися власне логіка розвитку

психологічних ідей як об'єктивний процес. У зв'язку з цим постає принцип історизму як основоположний, піддаються критиці ідеї презентизму та антикваризму. Авторка підтримує висунутий ***М.Ярошевським*** принцип детермінації у тлумаченні періодизації становлення психологічних знань. У цьому плані необхідне також урахування синтезу емпіричного й теоретичного підходів до предмета дослідження.

М. Ганг: автор праць про сексуальну поведінку вдається до історико-психологічної розвідки

Мортон Ганг — автор *"Історії психології"* (1994), учений широкого профілю — мав можливість оперти свою історико-психологічну розвідку на багатобічні культурні досягнення історії людства. Крім того, його перу належать праці: *"Натуральна історія любові"*, *"Світ усередині: нова наука досліджує людський розум"*, *"Сексуальна поведінка в 1970-х роках"*, *"Досвід розлучення у шлюбі"*.

"Історія психології" Ганга поділяється на три частини: "донаукова психологія", "творці нової науки", "продовжувачі й фахівці". Назви трьох частин досить умовні, бракує єдиної основи поділу. Це по суті стара періодизація, яка виражає сцієнтистський принцип, щось схоже на те, як вікова психологія встановлює свою періодизацію: замість наукового принципу проголошується "шкільний" (дошкільний вік, передшкільний, шкільний, післяшкільний тощо).

Донаукова психологія, за Гангом, перебуває у тривалому сні і пробуджується від нього зусиллями "фізикалістів" — ***Месмера, Галля, Мюллера, Вебера, Гельмгольца, Фехнера***. Як перший серед рівних постає ***В.Вундт***, а "всупереч його волі" з'являється ***В.Джемс***. ***Фрейд*** тлумачиться як дослідник "глибин". Автор ставить питання, чи є динамічна психологія, психологія глибин у цілому науковою, і відповідає: Фрейд зауважував, що він не велика людина, а зробив лише значне відкриття (колумбова заслуга — відкриття нового світу, світу несвідомого). Ганг виправляє Фрейда: "він зробив велике відкриття — адже тільки велика людина могла це зробити".

Психологія на грунті вимірів репрезентована ***Ф.Гальтоном, А.Біне***. Розкривається тестова манія, вказується на контроверсії IQ (інтелектуального коефіцієнта).

Біхевіористи дають нові відповіді на старі питання. Два вчених — ***Е.Торндайк*** та ***І.Павлов*** — відкривають основні закони біхевіоризму. ***Дж.Вотсон*** кваліфікується як Містер Біхевіоризм. Говориться про

тріумфальний поступ цього напряму. ***Ф.Галл*** і ***Б.Скіннер*** подані як два великих необіхевіористи. Проте завершується другий розділ досить сумним присудом: занепад і загибель (Decline and Fall). Гештальттеорію подано у двох фарбах: зазначено невдачі та успіхи.

Третя частина праці Ганга показує "розкол" психології, який полягає в тому, що напрями, пов'язані з тлумаченням психіки в цілому, відсуваються вбік, а психологія вдається до вивчення окремих — старих, відомих — проблем дещо в новому тлумаченні. Це насамперед проблема особистості, її фундаментальної єдності, розвитку, зокрема соціального, когнітивного. Це також проблема перцепції, мотивації та емоцій. Окремо оцінюються когнітивісти, психотерапевти, зокрема динамічна психотерапія, біхевіоральна, когнітивна. Спеціально зазначено характер практичного застосування психології, вказано також на хибні шляхи такого застосування. У заключному розділі подається характеристика "психології сьогодні": це і портрет психолога, і портрет психології як науки. Разом із тим показано її зв'язки з політикою, а головне — розкол (schism) на напрями, зокрема на психологію академічно-наукову і клінічно-практичну.

У параграфі "*Психологія і політика*" вказується, що одна шоста "докторальних вчених" у США є психологами. Психологічні знання кваліфікуються як життєво важливі для успішного функціонування школи, індустрії, психіатричних лікарень, у військовій справі. Зауважено, що грунтовні дослідження в психології не можуть перебувати на самоутриманні, а повинні мати широку підтримку федерального уряду. Ганг наводить суму, яка реально використовується для функціонування психології, — менше 500 млн доларів на рік.

Загалом праця Ганга не має спекулятивної основи, розгорнутого теоретичного базису. Є саме story, а не історія, тобто є вільна розповідь про ті чи інші події в історії психології.

Дух психології на рубежі XX і XXI століть, зауважує Ганг, ніби вмирає. Історія психології — підсумок самої психології — мовляв, дає такому твердженню підставу. Що робитимуть психологи у XXI столітті, якщо вони ще існуватимуть?

Ідея становлення психологічних знань виявилася певною мірою **потойбічною** для деяких істориків психології. Вони або будують пояснювальні антиномії (ціле — частина, цеглинка — розчин, динамізм — структуралізм та інші протиставлення), в яких або зовсім немає пояснення історичного становлення психологічних знань, або виловлюють якісь категорії, відірвані від певної системи, і це вважається освоєнням історичного поступу психології. Таке завмирання ідей методологічного сенсу, з одного боку, є, мабуть, виснаженням історико-психологічної думки, а з іншого, це схоже на **очікування** глобальних інсайтних знахідок на період **визрівання** грунтових ідей (incubation, як зазначають психологи, що досліджують творчий процес). Підсумок треба зробити. Але труднощі, з якими стикається історик науки, пов'язані з шаленим практицизмом, що має наснагу від довіри пацієнтів до тих психологів, які й самі не мають за

душею ніякої впевненості в тому, що і як вони досліджують, що і для чого отримують.

Чи буде початок XXI століття певним кроком уперед у вирішенні засадничих питань психології? Поживемо — побачимо.

Ф. Паро і М. Рішель: історико-психологічний та методологічний вступ до викладу системи психологічних знань

Історія психології має озброїти психолога-теоретика надійними, обгрунтованими засадами методології. Таким чином, виступає завершена ідея вступу до грунтовного вивчення певної системи психології. Саме таке поєднання історії та методології здійснили французькі вчені ***Франсуаза Паро*** і ***Марк Рішель***. Паро належить перша частина книги, присвячена історії психології. Автором методологічної частини виступив Рішель — професор Льєжського університету. Дана книга (*"Вступ до психології. Історія та методи"*) входить до циклу психологічних видань.

Історична частина книги починається постановкою питання про **походження психологічних проблем**. Досліджуються античні джерела, "висока епоха Середніх віків". Усупереч традиції вони тлумачаться як такі, що були плідними для постання грунтовних знань про істинну природу душі.

Перехідний період характеризується реформою психологічного пізнання, пов'язаного з реформаційним рухом (лютеранство, кальвінізм). Далі аналізуються програми становлення психології як науки. Її засадами протягом цього періоду виступають механіцизм та об'єктивізм пізнання закономірностей душевних проявів.

Родоначальником нової психології представлено ***Декарта*** з його ідеями дуалізму та вихідної позиції "cogito, ergo sum". Розкривається перетин ідей Декарта і ***Гоббса*** у XVII столітті. Щодо цього періоду, як і на інших етапах становлення психології, Паро відшукує ідею людини, яка постає альфою та омегою усіх тлумачень. Це позначається і в назвах головних розділів історико-психологічного екскурсу.

Показуючи образ людини епохи Просвітництва (XVIII століття) та Романтизму, Паро досліджує загальну ситуацію духовності у Франції, Англії, Німеччині, аналізує важливі досягнення психологічної думки в цих країнах, виявляючи їхню спорідненість. В англійській психології цього періоду ідеї асоціації постають на засадах фізіологічних, у французькій —

на ідеях сенсуалізму та в систематизованій формі енциклопедизму. Німецьке Просвітництво, за Паро, тлумачить психологію як науку про розум. У цю ж епоху авторка підкреслює значний інтерес до вивчення психічних хвороб. Романтизм у психології пов'язується з антифілософією та виявляється, зокрема, в ідеї "тваринного магнетизму". Провідною ідеєю Просвітництва Паро вважає ідею громадянина, яка визначає культурно-психологічні пошуки. Психологія людини в цей період розкривається в позитивістському дусі згідно з ідеями ***О.Конта***.

Паро слушно зауважує, що настановлення еволюціонізму приводять до розуміння людини як істоти тваринної, що постала в результаті тривалого розвитку. Внаслідок "біологічної" переорієнтації думки Паро дещо втрачає у цих своїх міркуваннях предмет історії **психології.** Проте досить рельєфно показані стосунки психології та ідеології. В цілому ідеї еволюції психічного підмінюються біологічними проблемами або соціальними — типовий феномен історії психології упродовж віків. І в XX столітті на ґрунті біології (зокрема в рефлексологічному ключі) повторюється відхід від психологічного способу мислення. Чи не з ідеєю "reculer pour mieu sauter" ("відійти, щоб далі стрибнути")? Так, втеча до фізіології постає у проблемі "людина як організм", а також "суспільство як організм"

Цей вплив природничих ідей на психологію Паро найбільше пов'язує з неоціненною спадщиною ***Т.Рібо***. Аналізується внесок ***А.Бергсона*** з його ідеями філософського осягнення капітальних проблем психології. Німецьку психологію представлено насамперед фізіологічною психологією ***В.Вундта***, російську — іменами ***І.Павлова*** і ***В.Бехтєрєва***, ніби в цій останній нічого іншого значного й не було. Дивний стереотип, який весь час відроджується в історіях психології через прикру необізнаність з реальним багатством імен та ідей.

Англомовна психологія, підкреслює Паро, будує свій предмет як науку про поведінку, **вчинки** живої істоти. Огляд історії психології завершується біхевіористичною школою — зненацька, випадково, десь на першій третині XX століття. Але Паро зробила велику ідейно-пошукову справу. Здійснено підхід до проблеми вчинкової поведінки, **вчинкового осередку** в психології: ідея, що час від часу вибивається до самостійного життя. **Вчинок і проблема людини** як основний предмет, що виступає в історії психології, виражає основну лінію історико-психологічного мислення Паро. Постає питання: чому ж ідея вчинкової поведінки виникає саме у США та ще й у межах поведінкової психології? І чому саме ця психологія завершує історичний екскурс дисципліни, за Паро? Тематично переплітаючи спочатку вчинки людей з психологічним життям мікроорганізмів, Паро, зрештою, виходить до дійсних проблем психології в своєму історичному екскурсі. Спираючись на ідею **людської** психології як провідну, авторка тепер змогла б переписати по-новому всю історію психології, підключивши ідею вчинку на всіх етапах пошуку становлення психологічних знань.

У частині, що належить ***Рішелю***, крім історії психології, подається

також **методологічний** аналіз методів психологічного дослідження. Це дає можливість поставити саме методологічні питання і вийти безпосередньо до проблем побудови самої **системи** психології. Її засадничі питання вже ставлять автори *"Вступу"*. Нумерація розділів у ньому єдина щодо історії та методів дослідження. Численні спроби відвести психологію від філософських проблем не тільки залишаються марними, а й більш грунтовно показують необхідність їх зближення. Саме такий підхід дає можливість в усій повноті і з належною глибиною поставити питання про формування психолога.

Важливу методологічну проблему Рішель визначає як **деонтологічну** (вчення про **належне**, зокрема, певний науковий ідеал пізнання та ідеал ученого). Розглядаючи відношення **етичного і наукового**, Рішель розгортає взаємодію між впливами етики на науку і науки на етику. Внаслідок розкриття цього питання постає нове: мораль і причинність, необхідність керівництва поведінкою. Іншою проблемою деонтології Рішель вважає етику пошуку, зокрема повторне розкриття проблем. Дослідження співвідношення характеристик психіки людини і тварин пов'язується з питанням **совісті** щодо панування людини над живим і неживим світом.

Пошук засад деонтології приводить автора до основного осередку психічного — **вчинку,** який має у своїй основі **дію**. Прийняття рішення кваліфікується Рішелем також як дія.

Нове важливе питання методології та моралі Рішель пов'язує з деонтологією втручання в психіку людини, що демонструє зв'язок практики, етики і науки, а також показує необхідність допомоги і контролю стосовно особистості, яка сама себе має визначати. Ставиться питання також про **незалежність** психологічного судження від фінансового тиску і разом з тим — про необхідність для психолога отримувати за свою фахову роботу певну винагороду.

Загальна рефлексія щодо повернення психології до проблем моралі утворює необхідний додаток до викладу історії психології та її методів, якщо тільки виходити з того, що наукова психологія має виступити як лоно гуманістичної традиції, що відроджується в новій формі.

Рішель зауважує, що з загального питання зв'язку етики і науки інколи постає їх однобічний розгляд. У науці вбачають починання морально сліпе, яке етика згодом має дисциплінувати, обмежуючи можливі спотворення впливу науки на світ. Отже, зауважує Рішель, чи не легше уявити в науці принципи абсолютної моралі, які можуть визначити без коливань, що дозволено, а на що має бути заборона? Насправді ж речі не уявляються в такій простій залежності. За винятком постульованої трансцендентної незмінної етики, яку містять деякі релігії, не завжди можна осягти, як же вона сама є історично передвизначеною.

Слід збагнути, продовжує Рішель, як мораль наливає "раціональне зерно" великою кількістю культурних факторів. Серед них постає й наука, що має вплив у суспільстві для ствердження моралі. Проблеми, які висуває,

зокрема, сучасна біологія (такі як пересадка органів, природженість генія, контроль за оплодотворенням у пробірці), — все це морально вражає сучасну публіку. Психологія ж перестає ставити аналогічні питання моралі протягом XX століття. Психоаналіз, правда, намагався розхитати основи сексуальної моралі. Це визначило у ***Фрейда*** його перші дослідницькі пристрасті, що були протиставлені вікторіанській моралі в Англії або традиційному католицизмові.

Мова має йти не тільки і не стільки про моральне значення психологічних досліджень, на що переважно вказує Рішель, а про саме психологічне дослідження моральної поведінки людини, чим має грунтовно займатися деонтологія, рухаючись у бік певного "канону" поведінки, "канону" психічної активності. Рішель відчуває потребу в такому дослідженні і прямо ставить відповідну проблему щодо відношень **моралі і визначення причинності поведінки.** Він зауважує, що наукова точка зору на людську поведінку, орієнтована виключно на вивчення процесів, причинних зв'язків, повертається до старої проблеми, яка не перестає бути в центрі моральних рефлексій — libre arbitre — принцип, протилежний детермінізму. Рішель переконаний в тому, що психологи можуть мати різні судження щодо цієї проблеми, але вони не мають підстав обминати її. Адже психологія впливає на еволюцію наших юридичних переконань, на характер відповідальності людини у критичних ситуаціях.

Слід висловитись більш точно: психологія не запозичує моральні проблеми ззовні. Вона сама має бути моралістичною за своєю суттю. Це вже розуміли діячі Києво-Могилянської академії, які завершували психологічні розвідки в межах своїх філософських систем постановкою і вирішенням моральних проблем: психологія іманентно переходить в етику.

З викладених у книзі Паро і Рішель ідей можна зробити певні висновки. Зв'язок історії та методології дослідження сприяє більш глибокому розумінню значення історії науки і насамперед того, що всі окремі методи мають бути інтегровані в єдиному історичному методі. Щоб це здійснити, слід знайти смисл історії психології. Через увесь свій драматизм становлення вона вказує на існування певного **канону,** взірця — як самого предмета психології, так і методів його дослідження. Він, за висловом ***Гегеля***, є той кріт, який "риє землю", тобто сприяє постанню істинних знань, але сам залишається у своїй сокровенній таємниці, щоб відразу заховати її ще глибше. Глядач, як сказав ***Герцен***, відходить, адже він бачив природу, і природа ховається, адже її бачили. Герцен блискуче поєднав "емпірію" та "ідеалізм" — що має особливе значення для історико-психологічного й теоретико-психологічного дослідження.

М. Г. Ярошевський: "історична рефлексія" у збагненні поступу психологічних знань

Більш чіткий логічний підхід до побудови логічного осередку становлення психологічних знань в історії дисципліни здійснив ***М.Г.Ярошевський***. Ця чіткість полягає в розгортанні внутрішньої структури самого осередку, виявленні його внутрішніх суперечностей, які й здійснюють його перетворення в саму психологічну систему. Забігаючи трохи вперед, можна сказати, що структура цього осередку, за Ярошевським, чітко покладена на ідею вчинкового осередку, як його мислив ***С.Л.Рубінштейн.*** Це дасть можливість так узагальнити поступ у психології, що його можна бачити на грані століть і тисячоліть.

Ярошевський побудував свою *"Історію психології"* в **категоріальному та детерміністичному тлумаченні**. Перегортаючи "літопис минулих знань", він питає про їхню користь для сучасності і відповідає постановкою проблеми: як зробити саму думку про історію вивчення психічних феноменів об'єктом спеціального вивчення? Він використовує термін "історична рефлексія" — як здібність, що дозволяє піднімати й розкривати глибини минулих знань, знаходити в них вічні неминущі цінності. Що б не досліджував учений, історія науки спрямовує його кроки до очікуваних здобутків.

Ярошевський відшукує рефлексію різних рівнів. Передрефлексивний рівень: історик психології може виступити як дослідник, його піддослідними є вчені. Зокрема, використовуються інтерв'ю з сучасними науковцями. Далі: історична рефлексія виступає в "історії питання", або у творчому діалозі з минулим. Звертання до історії науки активізується в особливо критичні, поворотні пункти духовного розвитку. Діалог з авторами видатних праць дає могутній пошуковий ефект. Отож завдання історії психології Ярошевський бачить у відтворенні закономірного зв'язку між діяннями, спрямованими на виробництво наукового знання про психіку.

Зв`язок досліджень в історії психології складає **історіографію психології**. Ярошевський, як і переважна більшість інших істориків психології, вважає, що ***Арістотель*** здійснив перший огляд минулих досліджень про психіку. Слід, проте, думати, що в Індії, Китаї також зверталися до історіографії психології.

Історичні науки не просто фіксують факти, а мають пояснити, як були досягнуті творчі результати, **завдяки чому** виникло нове знання. Саме тоді воно набуває статусу наукового.

Ярошевський показує розвиток науки у взаємодії трьох факторів: **соціального, предметно-логічного** та **особистісно-психологічного**. Соціальний фактор включає вплив суспільства, його потреб, виробництво, ідеологію, культуру і т. д. Наука має зворотний вплив на ці сфери.

Предметно-логічний фактор Ярошевський пов'язує з **категоріальним ладом науки**. Наукові категорії поділяються на **загальнонаукові**, які організують роботу думки в багатьох галузях знання, і **спеціально-наукові**, що слугують інструментом побудови окремих предметних галузей науки. До перших він, зокрема, відносить "інформацію", "суспільні відносини", "повсдінку" За теоретичною свідомістю (поняття, концепції, гіпотези) приховано категоріальний план.

Ярошевський твердить про розпад шкіл, концепцій, теорій у психології, наводячи думку ***М.Ланге*** про те, що психологи виявилися у становищі "Пріама на руїнах Трої" Теорії відмирають, а факти залишаються. Тоді збагачення предмета психології уможливлюється за допомогою категоріального "дерева", невидимого за теорстичною формою, в якій освоювалася психіка. Саме це дерево закарбовує у своїй живій тканині те, що здобуто представниками різних шкіл і напрямів.

"В результаті перетворення категоріального апарату науки, — пише Ярошевський, — будується її історично реальний предмет". В історичному становленні психології він виділяє категорії, що визначають своєрідність її предмета. Це насамперед **"образ", "дія", "мотив", "психосоціальне відношення", "особистість"**. Вони утворюють цілісну систему знань, що закріплюються пояснювальними принципами — детермінізму, системності, розвитку. Категорії разом з поясновальними принципами утворюють завершений категоріальний апарат науки. У перетворенні цього апарату полягає логіка її розвитку. Тут вступає в силу ідея співвідношення **логічного та історичного.** Ярошевський це співвідношення мислить своєрідно. Зокрема, він відшукує тсорію чуттєвого образу в ***Емпедокла*** і ***Демокріта, Арістотеля*** та ***Ібн-Хайсали,*** у ***Дж.Ст.Мілля*** та ***Й.Мюллера, Ч.Белла*** та ***І.Сеченова***, чим визначає спорідненість між їхніми концепціями. В такому разі мова має йти про **логіко-історичну спіраль**.

Додатковим знаряддям історико-психологічного мислення Ярошевський вважає антитези: одиничне і загальне, індивідуальне й колективне, актуальне та історичне, неусвідомлюване — усвідомлюване. Ця сукупність принципових підходів завершується питанням щодо **ролі особистості творця в науковому пізнанні**. Проте, за ***Борінгом***, саме "контекст", "дух часу" (Zeitgeist у ***Гете***) визначають рух наукової думки. Мова йде про інтелектуальний клімат, соціокультурну атмосферу, психосоціальну матрицю тощо. Ярошевський відкидає перебільшене значення цього підходу.

Головне **трифакторне** визначення розвитку науки — соціальне, предметно-логічне та особистісне — інтегрується у **творчості** певного суб'єкта, що приводить до поняття **дослідницької програми** — одиниці наукової діяльності. Вона виступає першоелементом синтезу трьох традиційних спрямувань у дослідженні наукової творчості — соціального, логічного і психологічного.

Ярошевський підкреслює також інтегративну функцію історії наукового пізнання, особливо коли зростають диференціація та спеціалізація знання.

Творча особистість, позбавлена збережених історією цінностей, перетворюється в наукового робота.

Автор наголошує на значенні історії науки для самопізнання вченого. Про це чітко висловився ***Р.Коллінгвуд***: "Пізнання самого себе означає пізнання того, що ви у змозі зробити: оскільки ж ніхто не може знати цього, не намагаючись діяти, то єдиний ключ у відповіді на питання, що може зробити людина, лежить в її минулих діях. Цінність історії і полягає в тому, що завдяки їй ми дізнаємось, що людина зробила, а отже — якою вона є".

В історії приховано **весь досвід людства**. Ярошевський з натхненням пише, що заняття історією дає змогу пережити свою пряму причетність до справи, учасниками якої були багато великих і благородних людей, справи, що не загине після того, як обірветься тоненька нитка індивідуальної свідомості. І це переповнює смислом і відчуттям міцності буття людини у світі.

Безмежна кількість історико-психологічного матеріалу має бути простежена в історичному зв'язку. Ярошевський обирає для цього ідею детермінізму, покладаючи її в основу періодизації становлення психологічних знань. Правда, форми детермінізму, відшукані ним для психології, не є специфічними для неї.

Передмеханістичний матеріалізм: його ідейна база — взаємодія матеріальних стихій. Усі психічні структури походять від змішування та зіткнення матеріальних часточок. Коли між людиною і природою з'явилася машина, детермінізм набув механістичної форми.

Механодетермінізм: принципи побудови машин стали "методологічними регуляторами" дослідження природи людини (вчення про рефлекс, асоціативна теорія, механізм емоцій). На думку Ярошевського, механодетерміністичні причини було взято зі сфери виробничої діяльності людей. Було висунуто положення "людина — машина", зокрема ***Ламетрі***. Категорія **образу** (відчуття) і **дії** (рефлекс) успішно створювалась у межах механодетермінізму.

Під **впливом** учень ***Ч.Дарвіна*** і ***К.Бернара*** механодетермінізм поступився місцем **біодетермінізму**. Живу систему тлумачили як таку, що здійснює адаптацію до середовища — самоорганізацію, саморегуляцію (мова йде про ідею природного добору у Дарвіна, гомеостазу у Бернара). Були відкриті **психодетермінанти** поведінки.

Постає **біопсихічний детермінізм,** пов'язаний з розвитком учень про рефлекси та органи чуття. Психічне як особлива стихія детермінації виступила в контексті вивчення нервово-м'язових функцій організму. Визначилися поняття "природного" і "соціального". На їхньому зіткненні виникло поняття "психічної реальності", а це привело до оформлення психології в самостійну науку ***(В.Вундт, Ф.Брентано)***, коли психологію зрозуміли саме як науку про "безпосередній досвід", а також як феномен інтенціональних актів свідомості.

За ***Сеченовим***, учення якого Ярошевський викладає у своїх працях досить грунтовно, свідомість втратила свою первинність та була включена в

структуру рефлексу. Біопсихічний детермінізм вплинув на характер досліджень ***Вюрцбурзької школи***, в якій постали і вирішувались ідеї проблемної ситуації, настановлень (мотивів), цілеспрямовано організованого психічного акту (розумова дія). Настановлення як детермінанта не усвідомлюється. Предмет психології перестав бути пов'язаний безпосередньо з ідеями свідомості. Основні категорії — образ, дія, мотив — піднеслися на новий рівень вивчення. Постали школи психоаналізу, гештальтизму, біхевіоризму. Тут Ярошевський розкладає все "по поличках": категорію дії вніс біхевіоризм, **образу** — гештальтизм, **мотиву** — фрейдизм. Але ці школи вичерпалися, розпалися. На зміну їм прийшли необіхевіоризм, неофрейдизм, неогештальтизм. Це було зумовлено соціально-історичними змінами у світі.

В категоріальне ядро Ярошевським було введено **соціопсихічний детермінізм.** Соціокультурні фактори, проте, залишилися психічними: у радянській психології колективне мало визначати індивідуальне. В ході освоєння марксистської методології відбувається перехід від біодетерміністської категорії **поведінки** до соціодетерміністської категорії **діяльності.** Замість діадичної схеми (організм — середовище) постає тріадична схема (індивід — діяльність — середовище).

У проблемі детермінізму стикнулися два розуміння: 1) зовнішні причини діють через внутрішні умови (***С.Л.Рубінштейн***); 2) внутрішнє діє через зовнішнє (***О.М.Леонтьєв***). Але головна засада залишилася єдиною: змінюючи зовнішній світ через соціально-практичні дії, суб'єкт змінює і світ внутрішній, психічний світ. Вихідним пунктом (принаймні декларованим) стало відоме положення ***К.Маркса*** про те, що предметне буття промисловості є розкрита книга людських сутнісних сил. Психологія, для якої ця книга закрита, не може стати дійсно **змістовною** і **реальною наукою**. Слід було звернутися до діяльності та духовного виробництва, де "зашифровано" таємниці психічного життя особистості, до вивчення історичного розвитку свідомості.

Ярошевський показує шляхи, якими радянська психологія долала дуалізм поведінки і свідомості — продуктивний "діалог" біологічної та соціальної думки. В західній психології домінували біологічний або соціокультурний редукціонізм.

Психічне може розкривати свої таємниці тільки в "діалозі" біологічної та соціальної думки, а не окремо на грунті кожної з них. Зведення психічного до фізіологічного і т. д. (редукціонізм) ігнорує психологічні закономірності й механізми, хоч вони мають самостійну наукову цінність. Лише долаючи **редукціонізм**, психологія рухалась уперед. Форм редукціонізму було чимало в XX столітті (фізіологічний, соціокультурний, кібернетичний тощо).

Ярошевський показує необхідність пошуку **своєрідності** власне психологічних понять і моделей, які не можуть бути зведені до інших рівнів відображення. Аналогічно пропонується тлумачити і комп'ютерну революцію. Ярошевський відкидає також **феноменологізм** — тлумачення

свідомості як відчуженої від зовнішнього, матеріального світу. Вчування не є єдиним методом проникнення у психіку іншої людини. Відкидається також ідея ***Гуссерля*** про "життєвий світ" Феноменологізм у дільтеєвському, гуссерліанському, екзистенціальному розумінні підняв переживання до рангу унікального начала людського духу. Феноменологія мала замінити безпорадність фрейдизму і біхевіоризму, адже вони не змогли осягти унікальність і цілісність особистості в усій повноті її переживань, її відкритості світу і спрямованості до самореалізації.

Гуманістична психологія, розірвавши з позитивною наукою, прагнучи зберегти спонтанність і самобутність людського "Я", виступила як "третя сила" після біхевіоризму та психоаналізу. Трансперсоналізм став "четвертою силою", проголосив заперечення "Я" та запропонував свідомості, щоб вона рятувала людину від тривог, стресів, конфліктів. Звідси звертання до "самадхи" — йогівського прийому звільнення розуму від думок і переживань, прагнення до втрати почуття "Я" Такий же сенс має звертання до фармакології з метою розчинитись у "блаженному просторі", де немає поділу на суб'єкт і об'єкт.

Здійснення наголосу на психологічні детермінанти у взаємозв'язку з природними і соціальними процесами, на думку Ярошевського, сприятиме просуванню психології до нових творчих рубежів.

У Ярошевського є спеціальне монографічне дослідження, присвячене розвиткові психології у XX столітті. Друге, доповнене видання (1974 р.) вийшло під назвою *"Психологія в XX столітті. Теоретичні проблеми розвитку психологічної науки"*. Цьому ж періоду присвячені розділи 11 — 14 його *"Історії психології"*, третє, перероблене видання якої вийшло в 1985 році.

Ярошевський у своїх працях здійснює категоріальний підхід у тлумаченні поступу історико-психологічної науки. Досліджуючи форми розвитку психологічного пізнання, з'ясовуючи питання, як була відкрита "психічна реальність", розкриваючи шляхи, якими психологія йшла, формуючись як самостійна наука, вчений разом із тим аналізує "біологічну модель" поведінки, а також дає характеристику функціональної психології. У XX столітті, на думку автора, відбулося суттєве зімкнення психології з практикою.

Категоріальний підхід, запропонований Ярошевським для розуміння історичного поступу в психології XX століття, полягає у відшукуванні відповідних **провідних категорій** у тій чи іншій психологічній системі. Тут слід мати серйозну проникливість, щоб побачити у безлічі відповідних понять саме центральні, провідні, поняття, що формують логічні осередки певної психологічної теорії. У біхевіоризмі, як уже було сказано, Ярошевський в якості такого поняття побачив **дію,** гештальтпсихологія виявила для нього категорію **образу,** психоаналітичний рух (фрейдизм) було витлумачено через категорію **мотивації. У** теорії рольової поведінки Ярошевський віднаходить таке засадниче поняття, як **психосоціальне відношення** (спілкування), в екзистенціальній психології — категорію

особистості. Саме в цьому категоріальному "параді" належить чітко **вловлювати** категоріальний лад тієї або іншої психологічної системи, інакше розпадеться вся історико-психологічна структура. Всі окремі категорії, що постали в історії психології, мають бути розташовані в певному порядку, що визначається загальноісторичним принципом становлення психологічної дисципліни. Як дотепно зазначає Ярошевський: "наївно вважати, що експериментальні маніпуляції та викреслювання кривих звільняють від необхідності теоретично мислити"

Провідні категорії кожної психологічної системи формують особливості детерміністичного погляду на психіку. "Розвиток наукової психології, — пише Ярошевський, — це історія боротьби за детермінізм. Саме з цим настановленням пов'язується формування категоріальної "сітки" психологічного знання як знання об'єктивного, причинного, систематизованого, доступного емпіричному контролю. Складна взаємодія **соціально-економічних, філософсько-ідеологічних і логіко-наукових факторів** і визначила розвиток психологічного знання".

Піддавши критиці методологічні підходи ***Мерфі, Кречфілда і Креча, Коена, Брікмапса, Р.Вотсона***, Ярошевський пропонує єдність **інваріантного та варіативного ядер** у психологічній системі. Організація і регуляція психологічного пізнання не вкладається в концепції настановлень, "контрастуючих пар" і т. д. За Ярошевським, наукове дослідження відтворює у формі категорій принципові проблеми, що історично розвиваються, істотне і стійке в невичерпному світі психологічних фактів. Тут мають ураховуватися соціальні запити та запити методологічні — домінанти даної епохи.

Отже, інваріантне (категоріальне) ядро психології, за Ярошевським, утворюють: 1) категорії; 2) принципи; 3) проблеми. Категорії складають "сітку" — категоріальний лад, котрий є кістяком науки. Регулятивну роль відіграють пояснювальні принципи — детермінізму, розвитку, системності та ін. Категоріальний аналіз має виявити не лише поетапні "зрізи" в розвиткові психології, а й специфіку кожного етапу.

До "вічних" проблем психології Ярошевський відносить об'єктивне (інтерсуб'єктивне) вивчення внутрішнього світу людини. Серед таких проблем виділяється насамперед відображення в загальних поняттях неповторності людської особистості.

Про специфіку тематики психологічних досліджень XX століття Ярошевський пише так: "На початку нашого століття стрімко розробляються методи вивчення індивідуальних відмінностей (тестологія), що було пов'язано з потребами виробництва — в оптимізації добору кадрів. У подальшому тестологічний рух поширився з діагностики розумових здатностей на діагностику творчого потенціалу особистості, її мотивів, організаторських здібностей і т. д."

Потреба вирішення актуальних завдань спонукала до інтенсивного розвитку психологію творчості, організаторської діяльності, інформаційну психологію та інші напрями. Це пояснюється не іманентним розвитком

психології, а життєвими потребами людей. Логіка поступу науки має **надіндивідуальний** характер, а може, це істинна суть самої творчої індивідуальності.

Ярошевський нагадує, що XX століття в історії товариства психологів ознаменувалося відкриттям IV Міжнародного конгресу в Парижі в 1900 році.

Виступаючі на конгресі видатні психологи — ***Т.Рібо***, ***Г.Еббінгауз*** — не могли передбачити наступ нової ери в психології. Але вже ***Павлов*** на рубежі віків запропонував об'єктивне дослідження поведінки на основі рефлекторної теорії (умовні рефлекси), а Дьюї в самому кінці XIX століття висунув ідею зворотного зв'язку в рефлекторній теорії.

І тут психологи зіштовхуються з головною антиномією творчості. З одного боку, тут діє непередбачуване, яке виходить за межі логічного висновку. Проте творча думка детермінується не тільки минулим і сучасним, а й майбутнім (відшукуваним результатом), який передбачається суб'єктом творчості та існує лише в його голові. У другій половині XX ст. прогнозування вченого перетворилося на предмет особливого інтересу як важлива властивість, що не поступається іншим дослідницьким здібностям. Розробка прогнозів є своєрідною діяльністю вченого. Яке прийняти рішення, як спрямувати наукову діяльність — це, на думку Ярошевського, істотно визначає творчий успіх, ефективність досліджень.

Виникає потреба віднайти засоби оптимізації та забезпечення прогностичного апарату наукового мислення. Так звана **футурологія** говорить не тільки про майбутні зрушення науки, а й про риси майбутнього світу самої людини. Передбачення зрушень у психології пов'язується з передбаченням зрушень у соціальній сфері.

Зміна категоріального апарату психології у XX столітті відбувалася під впливом редукціоністських тенденцій — зведення психологічних понять до понять інших наук (фізіологічні, кібернетичні, фізичні та інші форми редукціонізму). Тут втрачається специфіка природи психічного. По суті, успіх психології залежатиме від взаємодії на рівних з іншими дисциплінами, а не в розчиненні в їхній субстанції.

Наступний вид редукціонізму, зауважує Ярошевський, виявляється у спробах звести до однієї з категорій усі інші. Це чітко видно в біхевіоризмі, фрейдизмі. Так, соціальну мотивацію тлумачать за типом органічних збуджень. Подолання бар'єрів редукціонізму та зміцнення міждисциплінарного, системно-категоріального та рівневого підходів визначають характер психології в доступному для огляду майбутньому.

Мова, мабуть, має йти не про певне прогнозування, а про те, щоб здійснювати рух наукових ідей, спираючись на вже досягнуті результати, здійснювати наступні кроки, спираючись на освоєну землю — хоч інколи й будуючи в межах фантазії прогностичні ідеї. Вони виступають як задуми майбутніх творів, задуми, які базуються на попередніх досягненнях даної дисципліни.

Історія психології має також не тільки вказати на останні значні

досягнення цієї науки, а й віднайти браму, через яку можна було б увійти в подальші глибини психічної дійсності.

Історія психології — не міркування на дозвіллі про якийсь безконечний мало визначений предмет, не школа помилок попередників, які треба знати, щоб не повторювати їх у своїх дослідженнях, а невпинна праця, котра вимагає більше наснаги й часу, ніж може їх мати окрема людина, яка, проте, відважилась увійти в своєрідну тривалу **містерію** самовідданих пошуків у напівтемряві, щоб, зрештою, вийти до берега океану, осяяного сонячним світлом істини. Але це не істина закостенілого знання, а така, що, піднімаючи людину до нового обрію, відкриває перед нею ще більше загадок, ніж їх було до початку містеріальної феноменології.

Стародавні містерії відкривали людині можливість вічного блаженства, можливість розумно й добре жити. Не бути посвяченим у містерії було ознакою невіри або ж байдужості. Містерії вказували дорогу до вищого знання та до оновлення завдяки цьому знанню, здобутому у стані екстазу. Містеріальне вчення мало більш спекулятивний характер, ніж народні вірування. Людина включалась у певну дію і через неї здійснювала перетворення своєї свідомості, піднімаючись до вищого психологічного рівня буття.

Своєрідною містерією для кожного психолога має бути **історико-психологічне таїнство**, яке не тільки має практичне значення для широкої обізнаності з фаху, а й стає найглибшим переживанням — сумарним інсайтом того найбільш вражаючого, що було здобуто людиною під нездоланною вимогою — "пізнай саму себе". Ця вимога є вічно здійснюваною, такою, що ніколи не буде завершеною. Адже таке завершення означало б кінець історико-психологічних намагань. А разом з цим було б утрачено і сам смисл буття психолога. Те **вчене незнання,** про яке твердив ***Миколай Кузанський***, залишається світочем для людини, що обрала для себе фах психолога взагалі та фах історика психології особливо.

Бібліографія

Актуальные проблемы истории и теории психологии: Материалы конференции 19 — 20 нояб. 1976 г. Ереван, 1976.

Выготский Л.С. Вопросы теории и истории психологии // Собрание сочинений: В 6 т. Москва, 1982. Т.1.

Выготский Л., Геллерштейн С., Фингерт Б., Ширвиндт М. Основные течения современной психологии. Москва; Ленинград, 1930.

Ждан А.Н. История психологии от античности до наших дней. Москва, 1990.

Изучение традиций и научных школ в истории советской психологии / Под ред. А.Н.Ждан. Москва, 1988.

Исторический путь психологии: прошлое, настоящее, будущее. Москва, 1992.
Методология историко-психологического исследования: Сборник научных трудов /Под ред. А.В. Петровского. Москва, 1974.
Нариси з історії вітчизняної психології XIX ст.: У 2 ч./ За ред. Г.С. Костюка. Київ, 1955.
Нариси з історії вітчизняної психології кінця XIX і початку XX ст./ За ред. Г.С. Костюка. Київ, 1959.
Нариси з історії вітчизняної психології (XVII — XVIII ст.) / За ред. Г.С. Костюка. Київ, 1952.
Петровский А.В. История советской психологии. Формирование основ психологической науки. Москва, 1962.
Проблемы теории и истории развития психологии: Материалы симпозиума. Москва, 1973.
Роговин М.С. Введение в психологию. Москва, 1969.
Рубинштейн С.Л. Принципы и пути развития психологии. Москва, 1959.
Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. Москва, 1973.
Рубинштейн С.Л. Очерки, воспоминания, материалы: К 100-летию со дня рождения. Москва, 1989.
Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. Москва, 1946.
Смирнов А.А. Развитие и современное состояние психологической науки в СССР. Москва, 1975.
Тенденции развития психологической науки /Отв. ред. Б.Ф. Ломов, Л.И. Анцыферова. Москва, 1989.
Ярошевский М.Г. История психологии. 3-е изд. Москва, 1985.
Ярошевский М.Г. Л.С. Выготский: в поисках новой психологии. Санкт-Петербург, 1993.
Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки. 2-е изд. Москва, 1974.
Ярошевский М.Г., Анцыферова Л.И. Развитие и современное состояние зарубежной психологии. Москва, 1974.
Advances in Historiography of Psychology. Berlin, 1983.
Boring E.J. A History of Experiental Psychology. New Jersey, 1957.
Capretta P.I. A History of Psychology in Outline. From the Origine to the Present. New York, 1967.
Herrnstein Richard J. Cambridge (Mass.), 1965.
Hunt Morton M. The Story of Psychology. New York; London; Toronto; Sydney; Auckland, 1994.
Klein D.B. A History of Scientific Psychology. Its Origin and Philosophical Background. New York; London, 1981.
Lundin R.W. Theories and Systems of Psychology. Lexington (Mass.); Toronto; London, 1972.
Marx M.H. Theories in Contemporary Psychology. New York; London, 1964.

Murphy Gardner. Historical Introduction to Modern Psychology. New York, 1949.

Parot F., Richelle M. Introduction ci la psychologie. Histoire et méthodes. Paris, 1996.

Pieter Józef. Jak poznawano psychika. Warszawa, 1963.

Pieter Józef. Historia psychologii. Warszawa, 1972.

Pieter Józef. Sporne problemy psychologii. Warszawa, 1975.

Roback A.A., Kiernan T. Pictorial History of Psychology and Psychiatry. Vision. 298 p.

Sahakian W.S. History of Psychology. A Souice Book in Systematic Psychology. Itaca (Illinois), 1968.

Severin F.T. Discovering Man in Psychology: Humanistic Approach. New York; Toronto, 1973.

Shipley Thorne. Classics in Psychology. New York, 1977.

Szewczuk W. Wielki spór o psychike. Psychologia na przelomie XIX i XX wieki. Warszawa, 1972.

Watson R.I. The Great Psychologists. From Aristotel to Freud. Philadelphia; New York, 1963.

Wertheimer M. Why We Should Study the History of Psychology? In: Advanced in Historiography of Psychology. Berlin, 1983.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Абеляр П. 45
Абельсон Р. 264
Абуладзе Т. 867
Абульханова-Славська К.О. 619, 620, 651-657, 675, 787
Августин Аврелій 44, 73, 394, 573, 613, 761, 767, 866, 890, 920, 925, 946
Авл Геллій 80
Адамар 664
Адлер А. 80, 307, 361, 382, 384-390, 391, 418, 422, 430, 556, 649, 791, 830, 920
Айзенк Г. 166, 175, 301-306
Александер 524
Альтузій 858
Альтуссер Л. 448, 590, 591, 592, 593, 604
Аль-Фарід 79, 744, 782, 783
Ананьїн 836
Ананьєв Б.Г. 205, 335-348, 360, 614, 619, 620
Ангіалт 560
Анікст А.А. 80
Андергілл 493
Андерсон 262
Андерштейн 528
Анохін П. К. 49,51, 183, 207-210, 241, 243, 249, 317, 590, 820, 821
Арістотель 45, 50, 73, 107, 259, 515, 559, 702, 736, 750, 780, 857, 920, 925, 927, 944, 955, 956
Арлоу 482
Аронсон Е. 270
Архипенко 934
Асмус В.С. 80
Ассаджолі Р. 492-501, 504, 525
Аусубель Д. 262
Афанасьєв О.М. 311, 443, 601
Ашнер 174

Багалій Д.І. 350
Байрон 404, 457, 749, 750, 757, 768, 864
Балей С. 354
Баловін 921
Бальзак О. 554, 648, 765
Барнікот Н. 169
Баррон Ф. 940
Барт 175
Бартлетт Ф. 263, 264, 328, 340, 680, 797
Басов М.Я. 935
Батай Ж. 604, 703
Баттерфілд 262
Бах 757
Бахтін М.М. 133-138, 653, 656
Бауер Ж. 264
Бауер Ю. 156, 174
Башляр Г. 442-448, 471
Бекен Д. 942
Бекк Р. 493

Беккер Г. 299
Беккер-Едді М. 647, 648
Бекон Ф. 779, 920
Белл Ч. 956
Белявський І.Г. 354
Беме Я. 515, 729
Бен 920, 944
Бенедикт Р. 56, 417, 938
Бенеке Е. 156, 173
Берглер Е. 484
Бергсон А. 79, 290, 303, 391, 401, 553, 576, 593, 610, 612, 661, 685, 812, 813, 830, 835, 841, 847, 952
Бердяєв М.О. 83, 543, 612, 658, 668, 723
Берельсон 528
Берклі Дж. 238, 294
Беркович Л. 917
Берн Е. 492, 503, 566-570
Бернар К. 957
Бернгайм І. 391
Бернштейн О.М. 49, 51, 205-207, 249
Берталанфі 529, 614
Бертано Н. 944
Бетлер С. 240
Бетховен 648, 825, 934
Бехтерєв В.М. 48, 184-189, 211, 223, 351, 443, 590, 910, 921, 932, 935, 944, 952
Білецький О.І. 352
Бін 174
Біне А. 949
Блаженний Августин 879
Бінсвангер Л. 790, 946
Бланшо 604
Блейк В. 551
Блондель Ш. 288
Блонський П.П. 350, 935
Бовуар С. де 690-692
Богомолець О.О. 154-158, 182
Бодкін М. 61
Бодлер 697
Бодріяр Ж. 603, 606
Божович Л.І. 353
Бойко О.О. 925
Болер Е. 394
Больцано Б. 86
Борін Е. 67, 905-907
Борінг Е. 942, 943
Борхардт 174
Босков А. 299
Босх І. 758, 759, 942
Боттічеллі 157, 844
Бохеньський Ю. 89
Брайант 174
Брейгель П. 778
Брейєр Й. 476
Бреннер 482
Брентано Ф. 88, 89, 92, 104, 227, 533, 920, 957
Брестед Дж. 437
Бретт Е.Г. 927, 932
Бріджмен П. 213, 467
Браун 925
Брейгель Г. 942
Брейєр 920
Бріксманс 960
Бройль Л. де 470
Бругш 174
Бруневіс Е. 917
Брунер Дж. 262, 665, 915
Бруно Дж. 82
Будда 571
Булгаков С.М. 781
Бунак 174
Буоналічі Ф. 80
Бурк К. 917
Буркгардт Я. 394

Буйневич 175
Бюлер К. 56, 236, 315, 316, 359, 529
Бюлер Ш. 613-615, 791, 937, 938, 946

Вагнер В.М. 611, 935
Вайденрайх 175
Вайльд О. 762
Вайнер Дж. 169
Вайскопф В. 938
Вайсс А. 300, 372
Вайт В. 416
Вайтгед 545
Вайяд О. 849
Валла Л. 47
Валері П. 650
Валлон А. 48, 78, 274, 287-291, 329, 340, 360, 511, 544, 787
Ван Гог 648, 934
Ваттімо Дж. 604
Ватсаяна 173
Введенський О.І. 929
Віола 157
Вебб 303
Вебер М. 124-126, 920, 925, 949
Вейєрштрасс 86
Вейнінгер О. 658
Веласкес 764
Веллс Г. 421, 430, 582
Вергілій 447
Вертгаймер М. 223, 229-230, 662, 664, 941-943
Верфель Ф. 646
Веселовський О.М. 56, 67, 141, 352, 600, 658, 877
Виготський Л.С. 48, 50, 52, 56, 78, 80, 130, 233, 236, 237, 274, 287, 306-317, 318, 319, 326, 339, 360, 462, 485, 787, 792, 900-902, 909-913, 935
Вівес Х.Л. 925
Віко Дж. 863
Вінакке 664
Віндельбанд В. 99, 103, 126, 533
Вінер Н. 238, 239-242
Віола 174
Віреніус 174
Вириліо 603
Вітасек С.
Вітвицький В. 933
Віттельс Ф.
Віч М. 936-940
Во 261
Воллес Г. 664
Воллес Дж. 80
Вольтер Ф. 848
Ворф 462, 597
Вотсон Дж. 178, 189, 210-212, 213, 215, 217, 223, 359, 398, 681, 682, 809, 834, 932, 949, 960
Вотсон Р. 906, 907-909, 911
Воттс Е. 939
Вудвортс Р. 421, 545, 556, 590, 914-916, 917, 921, 942
Вундт В. 40, 47, 48, 56, 98, 120, 135, 202, 308, 311, 357, 359, 553, 571, 589, 601, 681, 735, 809, 830, 836, 863, 867, 904, 906, 908, 920, 925, 928, 930, 946, 949, 952, 957

Габермас Ю. 481, 604
Гадамар 678
Газлітт В. 810
Газрі 329, 590, 921
Гай П. 472, 476

Гайдбредер Е. 942
Гайдеггер М. 105-113, 448, 463, 606, 735, 765, 790, 858, 866, 945
Гайдер 266, 940
Галілей 485
Галл К. 212, 302, 682, 921
Гальтон Ф. 679
Галант 175
Галантер Ю. 49, 51, 53, 250, 264, 546
Галл К. 215, 359, 550, 921, 950
Галле 173
Галль Ф. 925, 949
Гальперін П.Я. 306, 317, 332-335, 353
Гальтон Ф. 949
Ганг М. 949-951
Ганді І. 65
Ганді М. 543
Гант М. 220, 262, 263, 268
Гарре 590
Гаррісон Дж. 168
Гартман Г. 408, 478
Гартман М. 784, 785, 790, 862
Гватарі 606
Гегель Г.В.Ф. 46, 47, 74, 82, 97, 117, 121, 140, 141, 158, 297, 337, 448, 453, 456, 463, 487-488, 500, 546, 559, 561, 572, 578-579, 613, 642, 690, 694, 735, 755, 759, 766, 767, 768, 830, 835, 844, 846, 850, 859, 863, 864, 870, 910, 927, 928, 934, 944, 946, 954
Гейзінга Й. 242, 635-642
Гейлінкс А. 579
Гекгаузен Г. 785, 786
Гекслі Дж. 938
Геллерштейн С.Г. 909-913
Гелмен Р. 939
Гельдерлін 444
Гельмгольц Г. 121, 235-236, 477, 906, 920, 925, 945
Гемпшир С. 291-298
Генрі О. 758
Геракліт 80, 395, 396, 397
Гербарт І. 493, 925
Герінг Е. 925
Гернштейн Р. 942
Геродот 580
Герофіл 920
Герцен О.І. 500, 914, 954
Гете І.-В. 130, 393, 398, 445, 503-504, 511-512, 550, 611, 757, 761, 781, 838, 839, 842, 858, 905, 920, 921, 956
Гетуелз 664
Гетчинсон 664
Гібсон Дж. 264
Гібсон Е. 264
Гізелін 664, 665
Гілберт Д. 61, 80
Гілгард 665, 942
Гіллікс В. 589, 590
Гілфорд Дж. 663, 665, 666, 667, 668
Гіппократ 173
Гіро П. 864
Гоббс Т. 92, 441, 858, 914, 921, 925, 951
Гобіно Ж.-А. 56
Гоген 594
Гоголь М.В. 491, 704, 754, 761
Година М.К. 354
Гокленіус Р. 925
Голайтлі 523
Голт Е. 146
Гольдштейн К. 492, 556
Гольцман Ф. 483
Голсуорсі Дж. 379
Гомер 862

Горвіц Л. 917
Горні К. 178, 306, 307, 422-430, 450, 464, 556, 866, 921, 945
Горький М. 938
Гофман Е.Т.А. 446
Гоцци К. 744, 766
Грімм 601
Грюнбаум А. 476-483
Гумбольдт В. 56, 119
Гус Я. 701
Гуссерль Е. 74, 86-104, 225, 228, 309, 463, 487, 606, 790, 920, 959
Гутенберг 678
Гутер 173
Гутман Г. 669
Г'юм 92, 294, 925, 927, 944
Гюттід 175

Давидов В.В. 319
Давенорт 174
Данилевський В.Я. 350
Данте А. 554
Дандер 259
Дарвін Ч. 359, 549, 678, 689, 735, 756, 816, 819, 906, 920, 932, 945, 957
Деві Г. 927
Девідсон 263
Дезуаль 493
Декарт Р. 74, 92, 117, 143, 221, 357, 449, 695, 723, 745, 830, 914, 920, 925, 951
Делей 357
Дельоз Ж. 604, 606, 703-704
Демокріт 580, 956
Дерріда Ж. 452, 590, 591, 604, 605, 606
Дефо Д. 833
Джаколіні Л. 80
Джаспер 352
Джексон Х. 664
Джемс В. 87, 98, 185, 195, 286, 492, 511, 590, 610, 735, 819, 830, 836, 904, 906, 914, 921, 927, 949
Джейс Дж. 942
Джессор Р. 917
Джованні 174
Джордж Т. 917
Дідро Д. 376, 583, 768
Діккенс Ч. 908
Дільтей В. 99, 132, 236, 308, 309, 359, 533, 556, 589, 610, 612, 613, 824, 919
Діонісій Ареопагіт 394
Добжанський 921
Доллард Д. 791
Достоєвський Ф.М. 72, 377, 380, 430, 543, 699, 737, 746, 747, 759, 868, 940
Дрінгс Н. 917
Дункер К. 664, 682
Дьюї Дж. 48, 206, 241, 590, 656, 794, 819, 921
Дюмен 816
Дюрер 831
Дюркгейм Е. 329, 434, 593, 601, 606, 747
Дюрозель Ж.-П. 60, 70

Еббінгауз Г. 41, 590, 841, 925, 927, 944, 961
Едельсон М. 483
Едріан 357
Ейнштейн А. 133, 474, 678
Екклз Д. 357
Екклезіаст 761, 771, 772
Елленберг Г. 478
Ельконін Д.Б. 306, 353

Емпедокл 920, 956
Еммерт 235
Енгельмейєр П. 352, 658, 659, 660
Енгельс Ф. 348, 910, 935
Енджелл Д. 590, 819
Енкаунтер 524
Епіктет 80, 511, 695
Епікур 857
Ердман Б. 814
Еренфельс Г. 222, 590, 944
Еріксон Е. 361, 616-619, 945
Естес В. 590, 917
Еткінсон Р. 917
Ехнатон 582
Ешбі В. 242, 243-246, 249, 816, 819

Жане П. 78, 316, 360, 391, 492
Ждан А.М. 948-949

Залужний О.С. 193-194, 196
Запорожець О.В. 207, 306, 353
Захер-Мазох 703-704
Зеньковський В. 350, 401
Зімбардо Ф. 271, 799
Зіммель Г. 114-115, 610
Зінченко П.І. 306, 353
Знанецький Ф. 791
Золя Е. 446

Ібн Туфейль 50
Ібсен Г. 563, 825, 905
Ібн-Хайсала 956
Ігл М. 477, 482
Ілія 589
Інгельдер Б. 264
Ірігарі Л. 606

Йєнш 174, 202, 233-237, 912

Каам А. 946
Кабес 80
Кавелін К.Д. 817
Кагаров Е. 352
Казанова 866
Кайзерлінг Г. 492
Камю А. 544, 627-629, 833
Кампер Д. 604
Кант І. 63, 68, 74, 82, 103, 109, 116, 122, 127, 128, 140, 144, 221, 240, 395, 486, 493, 694, 758, 830, 833, 858, 859, 869, 920, 925, 928, 944
Кантор Дж. 942
Кантор І. 917
Капретта П. 919-921, 942
Кардано Дж. 50, 613
Кардінер 945
Карлейль Т. 647, 855, 863
Карлсміт Дж. 269
Карні 525
Карр Г. 590, 819
Карузо 492
Карус 173
Кассірер Е. 116-124, 529
Кастальді 175
Кастельветро Л. 80
Катерина II 583
Каті 175
Кафка 629
Кедров Б. 239, 872

Кекуле 678
Келер В. 223, 224-228, 677, 682, 911
Келлер Е. 529
Келлін Дж. 524, 786, 942
Келман 530
Кеннеді Дж. 65
Кеннон В. 597, 821
Кент Р. 513
Кеплер 678
Кернберг О. 482
Керрі 175
Керролл Л. 582
Кесглер А. 60, 393, 407, 600, 676-684, 877, 906
Кеттелл Дж. 259, 301-306, 548, 664, 921
Кеттелл Р. 914
К'єркегор С. 543, 735, 945
К'єрнан Т. 924-926
Кіро 173
Киричук О.В. 354
Клапаред 275, 280
Клайн (Клейн) М. 413, 461, 926-929
Клервоський Б. 82
Клоссовський П. 703
Кнуссман Р. 173-176
Ковалевський П.І. 350
Когут Г. 482
Кожнєв 456
Козелецький Ю. 794
Коен 74, 960
Коген Г. 116
Колкінс 556
Коллінгвуд Р. 957
Кондильяк Е.Б. 925
Конрад М. 175, 588
Конт О. 239, 952
Конфуцій 571, 582, 613, 764
Корнілов К.М. 199, 206, 317
Корнель 80
Костюк Г.С. 353, 354, 356-365, 902-903, 921
Коттон Дж. 917
Коч 532
Коффка К. 224-228, 911
Країнський М.В. 350
Кранц Д. 942
Кратіл 762
Крафт-Еббінг Р. 703
Креч Д. 917, 960
Кречмер Е. 154, 157, 158-165, 174, 301, 316, 492
Кречфілд 960
Кріс Е. 408
Крістєва Ю. 606
Ксенофонт 702
Кузанський М. 691, 724, 753, 842, 962
Куликовський Д.О. 762, 770
Кулі 299, 528
Кун Т. 61, 80, 532, 948

Лабрюйєр Ш. 47
Лазурський О.Ф. 49, 191, 301
Лакан Ж. 448-462, 590, 594, 604, 606, 703
Лакмен 533
Ламетрі Ж. 172
Ламперт 175, 176
Ланге М. 140, 350, 956
Ландін Р. 943-947
Лао-Цзи 589, 833
Лапшин І.І. 352, 493, 735, 753
Лапу-Лаббарт 604
Ларошфуко Ф. 47
Лафатер К. 172
Лахман Р. 917

Лацарус 920
Лебон 921
Леві-Брюль Л. 283, 288, 394, 402, 445
Левін К. 231-233, 268, 275, 300, 321, 360, 492, 537, 545, 791, 911
Леві-Стросс К. 451, 590, 591, 593, 594-602, 604, 605
Ледд 914
Лезін Б.О. 658, 660
Лейбович Г. 917
Лейбніц Г.В. 46, 47, 74, 121, 123, 137, 148, 239, 374, 477, 507, 585, 734, 735, 756, 762, 766, 770, 830, 858, 870, 925, 945
Лемба 590
Ленін В.І. 898, 910, 935
Леонардо да Вінчі 831
Леонтьєв О.М. 207, 306, 317, 318, 319, 326-331, 340, 353, 958
Лермонтов М.Ю. 748
Лесгафт П.Ф. 935
Лессінг 80, 859, 929
Леттінг 523
Лешлі К. 820
Ліндсей (Ліндсі) П. 263, 550
Лінтон 945
Ліотар Ж.-Р. 603, 604, 606
Ліпер Р. 917
Ліппс Т. 82, 417, 735
Локк Дж. 92, 211, 920, 925, 944, 946
Ломброзо Ч. 699, 794
Лоренц К. 414
Лосєв А.Ф. 80, 350
Лосський М.О. 735, 781
Лотце 920, 925
Лукач Д. 80
Лурія О.Р. 201, 207, 234, 317-320, 353, 462
Мадзіні 864
Маджі В. 80
Майєс 157
Майєр Н. 229
Майєрсон 329
Майстер Е. 722
Мак-Даугалл В. 306, 545, 687-690, 820, 921
Мак-Гілл В. 917
Мак-Кінон 664
Мак-Кліланд 525
Маклеод 263, 942
Маклін 60
Мак-Магон 525
Мак-Оліф 173, 175
Максвелл К. 241
Мальбранш Н. 579
Мануврієє 174
Маркс К. 58, 63, 316, 363, 431, 432, 440, 448, 456, 463, 488, 543, 544, 580, 593, 594, 606, 870, 898, 910, 917-919, 935, 941, 958
Маркс М. 589, 590, 591
Маркузе Г. 463
Марр М. 910
Маррей Г. 262, 545-551
Мартіні 175
Марціус 156
Маслоу А. 492, 497, 523, 524, 529, 560, 662, 663, 811, 877, 936, 946
Массейс К. 258
Майєр А. 416
Майєр Е. 125
Майєр Р. 395
Майєс 174
Мах Е. 224, 944
Махулько-Горбацевич Г. 350
Мегун 352

Медер 492
Мей Р. 529, 939, 946
Мейєрсон Е. 434
Мейстер Екгарт 572
Меланхтон П. 925
Мелвілл Г. 550
Мелтон 590
Менделєєв Д.І. 260
Марквард О. 604
Мерло-Понті М. 790, 849, 915
Мерфі Г. 903-905, 960
Месмер Ф. 647, 649, 650, 949
Метальников 187
Метсон Ф. 811
Мечніков І.І. 660, 830, 846
Мід Дж. 233, 299-300, 417, 640
Мід М. 492
Міке С. 792
Мікельанджело 685-686, 761, 871
Мілер Д. 49, 51, 53
Міллер Дж. 262
Міллер І. 791
Міллер 250, 264, 546
Міллс 174
Мілль Джеймс 920, 944
Мілль Джон Стюарт 944, 956
Мінковський Е. 790
Мінтуріно Д. 80
Мірдаль 937
Міцкевич 864
Модді 525
Мокульський К.С. 192
Мольєр 71
Монтень М. 215, 697
Монтмассон 664
Морган К. 546
Моргенштерн О. 241
Морено Дж. 492, 537-544, 554
Моріц 925
Морущі 352
Мустакас С. 936, 940
Мюллер Г. 925
Мюллер Й. 956
Мюллер К. 917
Мюллер М. 445
Мюллер Ф. 156, 949
Мюнстерберг Г. 309
Мюррей 921
Мясищев В.Н. 205

Найссер У. 262, 264
Наполеон 440
Наторп П. 74, 116
Нейман Дж. фон 241, 594
Нельсон 74
Неру 657
Ніколенко Д.Р. 354
Німейєр О. 67
Нісський Г. 694
Ніцше Ф. 114, 391, 456, 470, 477, 488, 560, 566, 606, 611, 624, 694, 697, 698, 832, 858, 864, 934
Новаліс 445
Норман Д. 261, 263
Нуаре Л. 81
Ньювелл А. 262
Ньютон І. 927

Овідій 751
Овсянико-Куликовський Д.Н. 56, 141, 350, 352, 501, 658, 659, 877
Олдінгтон Р. 441
Олімпіодор 80

Оллорт Г. 221, 492, 529, 546, 917, 921, 936
Оппенгеймер 532, 936
Оруштейн 525
Осгуд 266
Отці Церкви 50, 365
Охорович Ю. 354

Павлов І.П. 48, 57, 65, 142, 176, 178-184, 192, 196, 198, 211, 212, 214, 217, 223, 238, 239, 248, 278, 280, 313, 319, 330, 331, 349, 351, 450, 590, 592, 660, 681, 818, 821, 856, 857, 898, 904, 910, 921, 932, 935, 944, 949, 952, 961
Напец, фон 60
Папіні Дж. 393
Парацельс 920
Парнелл 166
Паро Ф. 951-954
Парсонс Т. 791
Паскаль Б. 365, 699, 779
Патрік 664
Пелех П.М. 354, 902
Пенде 174, 175
Пенфілд 251, 352, 568
Перлз Ф. 492, 523, 564-566
Песталоцці 921
Петерс Г. 917
Петрасинський З. 796
Петровський А.В. 203, 589
Піаже Ж. 48, 53, 78, 134, 239, 262, 264, 274-287, 288, 316, 325, 329, 340, 360, 419, 446, 462, 528, 544, 590, 591, 596, 631, 742, 787, 819, 921-922
Піко делла Мірандола Дж. 831
Пінель 699
Пірс 921
Піфагор 767
Планк М. 133, 176, 635
Платон 80, 82, 112, 140, 259, 374, 394, 395, 396, 459, 476, 510-511, 514, 572, 582, 637, 638, 694, 695, 702, 780, 829, 920, 925, 934, 944
Плеханов Г.В. 70, 203, 857, 910
Плотін 73, 508, 510, 694, 767
Плутарх 613
По Е. 446
Познер 263
Поланьї М. 937
Політцер Ж. 274, 313, 552-555
Пономарьов О.Я. 670-672
Потебня О.О. 56, 67, 141, 325, 329, 352 , 601, 655, 658, 659
Прайєр 921
Прібрам К. 49, 51, 53, 246-256, 264, 546
Прево М. 157
Прокл 80, 780
Пропп В. 595
Протагор 629, 670
Протопопов В.П. 190-193, 197
Пуанкаре А. 664, 679
Пуркіньє 920
Пуфендорф 858
Пушкін О.С. 761, 871
Пфуль 174
П'єрон А. 932
П'єтер Ю. 930-931

Рабле Ф. 47, 753
Равен 849
Райнов Т. 352
Райт Ф.Л. 67
Райх В. 409, 523, 524, 565
Расвеський О.М. 354, 872-874, 909

Ранк О. 376
Рапапорт Д. 408
Расін 636
Рассел Б. 276, 735
Раутман 175
Рафаель 511
Рейк 945
Рейковський Я. 791, 795
Рембрандт 508, 572, 751, 757
Рібо Т. 47, 67, 655, 661, 819, 865, 907, 932, 952, 961
Ріккерт Г. 99, 103, 105, 129-132, 135, 612
Рікель 234
Рікер П. 481, 487-492
Рішель М. 951-954
Ріс 166, 175
Робек А. 924-926
Робінзон Е. 819
Ровен 523, 524
Роговін М.С. 41, 589, 922-924, 929
Роджерс К. 82, 302, 523, 524, 533, 555-564, 790, 805, 811, 812, 825, 936, 938, 946
Розанов В. 72
Рокитянський 173
Роллан Р. 71, 684, 685, 687
Ролфінг 524
Роменець В.А. 355
Рорті 604
Роршах Г. 551
Ростан 173
Роттердамський Е. 942
Рубінштейн С.Л. 41, 48, 79, 138, 139-150, 274, 326, 335, 340, 352, 353, 613, 619, 652, 656, 675, 727, 735, 784, 787, 871, 882, 897-900, 901, 955, 958
Рубльов А. 886
Руссо Ж.-Ж. 466, 594, 613, 634, 921
Рюїсдаль Я. 508, 751, 753

Сад 703-704
Садат А. 65
Саймон Г. 262, 263, 917
Саллівен Г. 306, 416-422, 492, 540, 562, 921, 945
Сальвіні 637, 852
Сансман 263
Сартр Ж.-П. 401, 432, 437, 453, 470, 515, 884, 945
Сахак'ян В. 942
Сачмен 262
Свіфт Дж. 70, 757
Северин Ф. 525-533
Сегал М. 533
Сельє Г. 415, 629-634, 654, 665, 782, 861
Сен-Сіморе 600, 866
Сепір Е. 417, 462, 597
Сервантес 504, 698
Серебровська 175
Серр М. 604
Сеченов І.М. 121, 142, 317, 816, 817, 819, 856, 873, 898, 899, 932, 934, 956, 957
Сіго 156, 157
Сікорський І. 350, 816
Сіксу Г. 606
Сімпсон 524
Сінх Д. 939
Скальковський Г.А. 200
Скіннер Б. 213, 215-220, 265, 329, 450, 682, 787, 809, 921, 950
Сковорода Г.С. 221, 365, 632, 633, 697, 768, 782, 858, 898
Смирнов А.О. 340, 934-935

Соколянський І.П. 194-199, 210
Сократ 73, 302, 437, 694, 697
Соловйов В.С. 543, 590, 591, 593, 605, 879
Солсо Р. 256-261
Сорокін П. 492, 527
Соссюр Ф. де 449
Софокл 375, 490, 753, 757
Спенс К. 917
Спенсер Г. 48, 241, 274, 278, 329, 590, 816, 819, 850, 944
Спіноза Б. 46, 47, 72, 404, 432, 583, 694, 697, 736, 765, 766, 814, 841, 847, 925
Спірмен 665
Стенфорд 523
Степун Ф. 612
Стівенс С. 917
Стокер 492
Стоккард 174
Стржалецький А. 663
Сумцов М.Ф. 350
Суходольський Б. 934
Сютіч Е. 936-940

Тандлер 156, 174
Танненбаум 266
Таннер Дж. 166, 168-172
Тард 921
Тарковський А. 59
Твардовський К. 933
Тейлор Д. 395, 917
Тейлор Е. 601
Тейлор К. 663
Теплов Б.М. 340, 675
Теренцій 774
Тернер 524
Терстоун Л. 666
Тертуліан К. 925
Тіандер К. 658, 660
Тітченер Е. 202, 357, 589, 809, 921
Тойнбі А. 499, 571, 575-588, 589, 635
Толмен Е. 212, 213-215, 233, 259, 299, 359, 786, 899, 921, 944
Толстой Л.М. 509, 657, 759, 852, 865, 866
Томашевський Т. 788-790, 797, 933
Тоні, де 175
Торндайк Е. 280, 590, 820, 921, 944, 949
Торранс Е. 663, 664, 665, 666
Трубецькой Є. 875-888
Турівський К. 221, 774
Тюк 699

Уарте Х. 925
Узнадзе Д.М. 320-326, 331
Ундервуд 590
Українка Леся 52
Урбанчич В. 202, 234
Ухтомський О.О. 192, 331, 351, 935
У-Чень-ень 745
Ушинський К.Д. 865, 871, 935

Фаган 523
Файгінгер Г. 384, 388, 821
Фанхер Ф. 942
Федери 567
Фейдімен 525
Фейєрабенд П.
Фейхтвангер 872
Фалес Мілетський 481
Фельденкрайз М. 524
Ференці Ш. 472
Феруччі П. 501-516, 525

Фестінгер Л. 266-272, 674, 675
Фехнер Г.Т. 920, 925, 949
Філолай 780
Філон Александрійський 50, 694
Філон Іудейський 394
Фінгерт Б. 909-913
Фіск 525
Фіхте І.-Г. 74, 572
Флавій Й. 872
Флобер Г. 578, 764
Фома Аквінський 920, 925
Форт Ц. 56
Франк С.Л. 350, 352, 501, 653, 762, 781, 877, 880, 888-892
Франкл В. 53, 529, 624-627, 937
Франко І. 141, 486, 852
Фране А. 703
Фребель 921
Фрезер Дж. 312, 395, 443, 445
Фрейгер 525
Фрейд А. 408-415
Фрейд З. 53, 61, 80, 185, 219, 306, 322, 373-384, 386, 388, 389, 390, 400, 408, 410, 415, 417, 418, 420, 422, 429, 430, 432, 448-450, 454-456, 460, 464-465, 472-491, 492, 537, 540, 545, 549, 550, 555, 568, 590, 591, 593, 594, 599, 634, 647, 648, 649, 650, 661, 662, 698, 701, 766, 794, 808, 830, 906, 911, 920, 921, 933, 949, 954
Фреймс 525
Фріденталь 174
Фрідман М. 481
Фромм Е. 54, 71, 306, 307, 397, 401, 415, 430-442, 450, 529, 704, 737, 766, 921, 945
Фрезер Дж. 41, 601, 742
Фуко М. 590, 591, 594, 595, 605, 604-606, 693-703

Харріс Т. 566-570
Хемпдан 524
Ховленд К. 262
Холмс 803

Цвейг А. 473
Цвейг С. 71, 597, 646-650, 651, 933
Цвєтаєва М. 764
Циглерс Е. 917
Цицерон 50, 80, 613
Цурковський Я.І. 354

Чайковський П.І. 852
Чамата П.Р. 354, 902
Чаплін Ч. 63
Челпанов Г.І. 203, 350
Черчілль В. 66
Чепеніс Е. 917
Чехов А.П. 511

Шайю 173
Шарден Т. де 504
Шарко 920
Швейцер А. 470, 643-645
Шевченко Т.Г. 486, 853
Шевчук В. 926, 931-934
Шекспір В. 47, 62, 64, 72, 159, 272, 572, 613, 629, 636, 698, 737, 749, 750, 753, 754, 757, 761, 782, 783, 851

Шелдон В. 154, 166-168, 171, 172, 175, 305, 756
Шеллер М. 107, 735
Шеллінг 74, 572, 830
Шенк Р. 264
Шеноль І. 938
Шеррінгтон Ч. 176, 249, 303, 357, 850
Шестов Л. 350
Шеферд 523
Шиен М. 917
Шиплі Т. 942
Ширвіндт 909-913
Шіллер Ф. 72, 498, 737, 825, 858
Шлегель 175, 445
Шопенгауер А. 47, 114, 391, 470, 477, 486, 611, 694, 697, 722, 858
Шоу Б. 524, 865
Шпенглер А. 109, 578, 612, 890
Шпет Г.Г. 350
Шпрангер Е. 308, 310, 533, 589
Шрайдер 175
Штайнер 528
Штерн В. 174, 262, 283, 315, 360, 361, 492, 533-537, 556
Штіллер 173
Штірнер 697
Штумпф К. 925, 944

Юнг К.Г. 49, 76, 92, 98, 301, 306, 387, 390-407, 418, 443, 444, 472, 493, 497, 499, 511, 523, 524, 545, 550, 556, 565, 723, 757, 830, 835, 920, 945

Якобі 865
Якобсон Р. 594
Янів В. 355
Ярошевський М.Г. 41, 949, 955-962
Ясперс К. 126, 481, 570-575, 784, 790, 809, 858, 945

З М І С Т

Від видавництва 5

Володимир Андрійович Роменець (1926—1998): життя як вчинок і подія (*В.О.Татенко, Т.М. Титаренко*) ... 7

Вступ. Вчинок як осередок історичного поступу психологічної науки ... 39
Культурологічний підхід у тлумаченні історії психології ... 40
Ситуативний рівень у становленні психологічних знань ... 42
Конфліктна ситуація як принцип тлумачення психологічних знань у Стародавньому світі ... 43
Колізійна ситуація і формування психологічних знань ... 44
Мотиваційний рівень періодизації ... 46
Учинкова дія та післядія як історико-психологічний принцип ... 48
Культурно-історична функція післядії у психології ... 49
Історична психологія XX століття ... 53
Післядія (рефлексія) як реакція на вчинкову дію та формування смисложиттєвих настановлень (інтеріоризація—катарсис—переображення) ... 72
Рефлексивність і вчинковий канон ... 75
Загальна структура післядії (рефлексії) ... 78

Частина перша

МЕТОДОЛОГІЯ РЕФЛЕКСИВНОСТІ В ІСТОРІЇ ПСИХОЛОГІЇ XX СТОЛІТТЯ

Розділ І. **Феноменологічна психологія на грунті методологічного антипсихологізму. Інтенція та життєвий світ людини. Е.Гуссерль (1859—1938)** ... 86

Розділ 2. **Екзистенція як спосіб, ціль і зміст буття людини. Екзистенціалізм та його світоглядні настановлення. М.Гайдеггер (1889—1976)** 105

Розділ 3. **Конфлікт сучасної культури. Г.Зіммель (1858—1918)** 114

Розділ 4. **Символіка духу і психологічна система. "Образ" і "річ". Е.Кассірер (1874—1945)** 116

Розділ 5. **Критичні дослідження в галузі логіки наук про культуру. "Дзеркало часу". М.Вебер (1864—1920)** 124

Розділ 6. **Філософія культури і трансцендентальний ідеалізм. В.Віндельбанд (1848—1915)** 126

Розділ 7. **Науки про природу і науки про культуру. Всезагальні цінності та автономія історичного пізнання. Г.Ріккерт (1863—1936)** 129

Розділ 8. **Вчинкові засади рефлексивності: універсальність та відповідальність буття. М.М.Бахтін (1895—1975)** 133

Розділ 9. **Психіка як "внутрі—буття". Людина — вчинок — світ. С.Л.Рубінштейн (1898—1960)** 139

Бібліографія 150

Частина друга

ПРИРОДНИЧІ СПРЯМУВАННЯ У ПСИХОЛОГІЇ. ПРИНЦИПИ ІНТЕРІОРИЗАЦІЇ ТА ЕКСТЕРІОРИЗАЦІЇ

Розділ 10. **Екстеріоризація психічного: конституційна статика й динаміка вчинкової дії. Тілесний образ людини та характер її поведінки** 154

Вчення про конституції та діатези. О.О.Богомолець (1881—1946) 154

Будова тіла і характер людини. Е.Кречмер (1888 —1964) 158

Типологія людини. В.Шелдон 166

Факторний аналіз будови тіла у зв'язку з психічними особливостями людини. Дж.Таннер 168

Історіографічне порівняння типологій будови тіла. Р.Кнуссман 173

Розділ 11. **Інтеріоризація вчинкової дії: від зовнішньої структури до внутрішньої. Ідея рефлексу як повернення до вихідної точки поведінки** 176
Ідея сигналу в поведінкознавстві. Поведінка як вища нервова діяльність і "муки свідомості". І.П.Павлов (1849 —1936) 178
Рефлексологічна теорія психіки та ідея індивідуації. В.М.Бехтерєв (1857—1927) 184
Розвиток ідеї цілісності в рефлексологічному дослідженні організму людини. В.П.Протопопов 190
Рефлексологічне вчення про колектив. О.С.Залужний 193
Рефлексологічні ідеї біологічної та соціальної зумовленості людської поведінки. І.П.Соколянський 194
Спроби введення суб'єктивно-психічного моменту як предмета рефлексологічного дослідження: еклектизм та синтез 199
Реактологія: реакція як вихідна ланка поведінки. К.М.Корнілов (1879 —1957) 202
Ідея рефлекторного кільця і функціональні механізми поведінки. М.О.Бернштейн (1896 —1966) 205
Теорія функціональних систем. П.К.Анохін (1898 —1974) 207

Розділ 12. **Інтеріоризація вчинкової дії: поведінка під знаком стимулу. Біхевіоризм** 210
Стимул і реакція: класичний біхевіоризм Дж.Вотсона (1878 —1958) 210
Необіхевіоризм: спроба подолати прямолінійність біхевіоризму класичного 212
"Цілеспрямований" біхевіоризм і "проміжні перемінні" замість психічного. Е.Толмен (1886 —1959) 213
Оперантна поведінка на ґрунті її досягнень.Б.Скіннер (1904 —1990) 215
Біхевіоризм — безвихідне спрямування психології 221

Розділ 13. **Інтеріоризація вчинкової дії: гештальтпсихологія та інтеріоризація стимулу на базі його значення** 222
Принципи гештальтпсихології. В.Келер (1887 — 1967). К.Коффка (1886 —1941) 224
Дослідження продуктивного мислення. М.Вертгаймер (1880 —1943) 229
Поведінка як функція особистісних факторів і факторів оточення. Психологічна "теорія поля" і вектор інтеріоризації. К.Левін (1890 —1947) 231
Ейдетичний напрям у психології. Е.Йєнш 233

Розділ 14. **Кібернетичний напрям у психології та суб'єктивістський відступ біхевіоризму** 237
Кібернетика як феномен культури 237
Пропедевтика кібернетизму в психології: "розумний робот" Н.Вінер 239
Дзеркальна інтеріоризація на основі адаптивної поведінки. Логіко-кібернетичний напрям у психології. В. Ешбі 243
"Мови" мозку, поведінки і свідомості. К.Прібрам 246

Розділ 15. **Ідея когнітивної компенсації у поведінкознавстві: когнітивна психологія** 256
Відродження когнітивного аспекту психічного 256
Механізми інтеріоризації в когнітивній психології. У.Найссер, Ж.Брунер, Дж.Гібсон та інші 262
Теорія когнітивного дисонансу. Л.Фестінгер 266

Розділ 16. **Інтеріоризація як рух від дії до думки** 273
Операціональна теорія інтелекту. Ж.Піаже (1896—1980) 274
Післядія як нова форма буття індивіда. А.Валлон (1879—1962) 287
Думка і дія. С.Гемпшир 291
Відношення розуму, "Я" і суспільства. Дж.Мід (1863—1931) 299
Структура й типи людської особистості. Г.Айзенк, Р.Кеттел 301
Етапи інтеріоризації та культура знака. Л.С.Виготський (1896—1934) 306
Інтеріоризація у світлі теорії системної локалізації вищих психічних функцій людини. О.Р.Лурія (1902 — 1975) 317
Настановчий смисл психічного як результат інтеріоризації. Д.М.Узнадзе (1886 —1950) 320
Теорія провідної діяльності та розвиток психіки. О.М.Леонтьєв (1903—1979) 326
Теорія поетапного формування розумових дій. П.Я.Гальперін (1902 — 1988) 332
Психологія в "новому синтетичному людинознавстві". Людина як суб'єкт діяльності. Б.Г.Ананьєв (1907 — 1971) 335

Розділ 17. **Кінець ідеї інтеріоризації. Психологія, ідеологія, культура** 349
Психологія в Україні та українська культура XX століття 349
Культурно-гуманістична психологія в Україні. 352
Психологія у власних межах. Роль суб'єктивності у провідній діяльності. Г.С.Костюк (1899-1982) 356

Бібліографія 366

НАТУРАЛЬНЕ Й СОЦІАЛЬНЕ У ПСИХІЦІ ЛЮДИНИ: КОНФЛІКТ МІЖ СВІДОМИМ І НЕСВІДОМИМ У ПСИХОАНАЛІТИЧНОМУ ТЛУМАЧЕННІ

Розділ 18. **Психоаналіз як аналіз несвідомого післядії. Психоаналіз та суміжні напрями психології** 372

Ерос і Танатос в їх протиставленні культурі. Катарсис як сублімація та перехід несвідомого у свідоме. З.Фрейд (1856-1939) 373

Механізм індивідуалізації психічного. Компенсаційна форма катарсису. А.Адлер (1870 —1937) 384

Колективне несвідоме та його архетипи. Аналітична психологія К.Г. Юнга (1875 — 1961) 390

Розділ 19. **Егопсихологія. Захисні механізми на службі катарсису в подоланні страху смерті. А.Фрейд (1895 — 1982)** 408

Розділ 20. **Новий психоаналіз: зміщення акценту з природного на соціальне** 416

Інтерперсональна теорія катарсису. Г. Саллівен (1892 — 1949) 416

Конкуренція та порочне коло людської культури. Ілюзія катарсису в боротьбі за існування. К.Горні (1885 — 1952) 422

Коментар до одкровення Великого Інквізитора. Катарсис як "втеча від свободи". Е.Фромм (1900 — 1980) 430

Розділ 21. **Новітні форми та ідеї психоаналізу** 442

Психоаналіз вогню і фантазії. Сублімація у творчості та катарсис. Г.Башляр (1884—1962) 442

Структурний психоаналіз. "Феноменологія духу" Гегеля у світлі лібідозних потягів. Ж.Лакан (1901—1981) 448

Ерос і цивілізація. Феномен одновимірної людини в ідеології розвиненого індустріального суспільства. Г.Маркузе (1898—1979) 463

Розділ 22. **Тріумф і крах психоаналізу. Дослідження з історії психоаналізу** 472

З.Фрейд: життя для нашого часу. П. Гай. 472

Сто років психоаналізу: здобутки та перспективи. А.Грюнбаум. 476
Фрейдизм в Україні 483

Р о з д і л 23. **Психоаналіз і західна філософія XX століття** 487
Герменевтика і психоаналіз: конфлікт інтерпретацій.
П.Рікер (нар. 1913) 487
Психосинтез: від душевної кризи до вищого "Я".
Р.Ассаджолі (1888—1974) 492
Популярний психосинтез: ким ми можемо бути? П.Феруччі. 501

Бібліографія 516

Ч а с т и н а ч е т в е р т а

ЛЮДСЬКА ПСИХІКА В ЇЇ СУБ'ЄКТИВНІЙ САМОДОСТАТНОСТІ: ГУМАНІСТИЧНЕ ВИСВІТЛЕННЯ

Р о з д і л 24. **Самопізнання особистості у здійсненні та нездійсненні катарсису** 522
Особистість як настановлення на післядію та як логічний
осередок психологічної системи 522
Гуманістична психологія 523
Відкриття людини в гуманістичній психології. Ф.Северин. 525
Особистість як єдність багатоманітного. Персоналізм
В.Штерна (1871—1938). 533
Соціальний атом та психодрама. Дж.Морено (1892—1974). 537
Персонологія без особистості. Г.Маррей 545
Психологічна теорія драми та реальна трагедія її автора.
Ж.Політцер (1903—1942) 552
Психологія особистості. Клієнтцентрована терапія К.Роджерса
(1902—1987) 555
Гештальттерапія та її джерела: екзистенціалізм і феноменологія. Ф.Перлз 564
Трансакційний аналіз. Е.Берн, Т.Харріс 566

Р о з д і л 25. **Екстаз і творчість** 570
Осьовий час історичної творчості та подолання історії.
К.Ясперс (1883—1969) 570

Людина в історичному діянні. А.Тойнбі (1889—1975) 575
Самопізнання на грунті вчинкової поведінки. Структуралізм у психології 589
Психологія в межах структурної антропології. К.Леві-Стросс 594
Постмодернізм, постструктуалізм і психологічні новації 603

Р о з д і л 26. **Екстатичний смисл самопізнання і смисл життя на грунті вчинкової поведінки** 607
Смисл життя як психологічна проблема та життєва стратегія особистості 607
Пошук людиною смислу і логотерапія у світогляді "трагічного оптимізму" В.Франкл (нар.1905) 624
Психологічний стан абсурду: розум і світ підтримують один одного, але не здатні об'єднатися. А.Камю (1913—1960) 627
Смисл життя і життя, відповідне смислу. Стрес без дистресу. Г.Сельє (1907—1982) 629
Людина, що грає. Й.Гейзінга (1872—1945) 635
"Благоговіння перед життям". А.Швейцер (1875—1965) 643
"Декларація" психолога. "Бліді коні Апокаліпсису". Ст.Цвейг (1881—1942) 646
Від смислу вчинку і життя до його стратегії. К.О.Абульханова-Славська 651

Р о з д і л 27. **Екстатичний смисл творчості: піднесення до вищого рівня буття у стані натхнення** 657
Харківська школа. "Питання теорії та психології творчості" 657
Психологія творчості: від інтуїтивізму до гуманістичної традиції 661
Психологія творчості: від інтелектуалізму до біологізації 663
Творчість та фактори, що сприяють її зростанню. Е.Торранс 665
Риси творчості. Дж.Гілфорд 666
Біологічні корені творчості. Г.Гутман 669
Зв'язок теоретичного і практичного інтелекту в психології творчості. О.Я.Пономарьов та інші 671
Теорія бісоціації у психології творчості. А.Кестлер (1905—1983) 676
Творчий шлях людини. Р.Роллан (1866—1944) 684

Р о з д і л 28. **Екстатичний смисл еротизму** 687
Гормічна психологія В.Мак-Доугалла (1871—1938) 687
Психологія "другої та першої статі". Моє буття у зв'язку з буттям іншого. С.де Бовуар (1908—1986) 690

Суб'єктивність та її самопізнання на тлі цивілізації: божевілля і сексуальність. Герменевтика суб'єкта. М.Фуко (1926—1984) 693
Протилежність та єдність Сада й Захер-Мазоха. Ідея безконечності. Ж.Дельоз (нар.1925) 703
Бібліографія 705

Частина п'ята

ПЕРЕОБРАЖЕННЯ ПСИХІКИ ЛЮДИНИ: СТИХІЯ ОБ'ЄКТИВНОЇ ІМАНЕНТНОСТІ ТА ПОШУКУ ВЧИНКОВОЇ ОПОРИ БУТТЯ

Розділ 29. **Психософія вчинку — сходинки екстатичного буття** 710

Розділ 30. **Вчинок як прафеномен. Праструктура вчинку** 722

Розділ 31. **Вчинок і світ людини** 726

Розділ 32. **Вчинок як минуще** 744

Розділ 33. **Софійність учинку: вищі цінності й суєта** 771

Розділ 34. **Вчинок як основний пізнавальний осередок системи та історії психології** 784

Розділ 35. **Психологія у світлі вчинково-ситуаційних відношень. Т.Томашевський та інші** 788

Розділ 36. **Досвід систематизації психологічних знань. Психологія Ф.Зімбардо** 799
Психологія серед інших наук 801
Що роблять психологи? 801
Задачі (цілі) психології 802
Соціальне значення психологічного дослідження 805
Уявлення про психічну природу людини 806

Розділ 37. **Паралогізми наукового пізнання психіки та вихід до нового психологічного мислення** 812
Психіка і світ 813
Психіка й мозок 814
Активність психічного: проблема творчості й самотворення 815
Бібліографія 821

Частина шоста

КАНОНІЧНА ПСИХОЛОГІЯ — ПЕРЕХІД ВІД XX ДО XXI СТОЛІТТЯ У ПСИХОЛОГІЧНОМУ ДУМАННІ

Розділ 38. **Сцієнтизм і гуманістичні спрямування психології. Канонічна психологія як їхній підсумок, синтез і заперечення** 824
Постання канонічної психології в історіогенезі науки 829

Розділ 39. **Система канонічної психології** 836
Витоки канонічної психології 836
Структура канону 843
Від правчинку до канону 844
Канонічні форми психічного та психічних феноменів 845

Розділ 40. **Психологія та ідеологія: взаємна неприязнь чи плідність взаємодії?** 867
Ідеологія в структурі вчинкового осередку психологічної системи 867
Загальнолюдське, класове та індивідуальне в ідеології як психологічна проблема. О.М.Раєвський (1881—1971) 872
Смисл життя як провідна проблема ідеології. Смисл життя та "світове безглуздя". "Світогляд у фарбах". С.Трубецькой (1863 — 1920) 875
Смисл життя у його всеосяжній повноті. Підхід до єдності універсального та унікального. С.Л.Франк (1877 — 1950) 888
Ідеологія у психології 893

Розділ 41. **Історико-психологічні дослідження XX століття: містерія пошуків, знахідок, сподівань** 895
С.Л.Рубінштейн: проблеми історії психології та вчинковий осередок психологічної системи 897

Л.С.Виготський: відкриття у психології, його перетворення в пояснювальний принцип психологічної системи та історичний рух психологічної думки 900
Г.С.Костюк: історія психології та історія людської культури у зв'язку з пояснювальним принципом детермінізму 902
Г.Мерфі: понятгєві контроверсії чи поступальний рух історико-психологічної думки? 903
Е.Борінг: інсайт генія; Zeitgeist і наукова творчість у поступі експериментальної психології 905
Р.Вотсон: великі постаті, що сприяють поступальному рухові психології 907
Л.Виготський, С.Геллерштейн, Б.Фінгерт, М.Ширвіндт: основні напрями психології під знаком ідеології 909
Р.Вудвортс: історія психології як грунт для взаєморозуміння і творчого використання чужих ідей 914
М.Маркс: принципові засади та спеціальні проблеми характеру і типів психологічних досліджень 917
П.Капретта: між Сциллою "емпіризму" та Харибдою "опозиції" 919
А.В.Петровський: перший досвід монографічного дослідження історії радянської психології 921
М.С.Роговін: сцієнтизм періодизації історико-психологічної думки 922
А.Робек і Т.К'єрнан: проста наочність як творча взаємодія ілюстрації з текстом в історико-психологічній літературі 924
Д.Клейн: суттєвий перетин психології з філософією та іншими науками і непереборний пошук усе тих же метафізично тлумачених контроверсій 926
Ю.П'єтер: історична доля людства залежить від рівня психологічного знання та його належного використання 930
В.Шевчук: "ідеалістична блокада" розвитку психології з позицій прихильника діалектичного матеріалізму 931
А.О.Смирнов: історія психології як рушійна сила цієї науки 934
Е.Сютіч і М. Віч: гуманістична психологія, її критерії та безконечний поклик 936
М.Вертгаймер: історія психології — могутнє знаряддя самопізнання вченого та відкриття скарбів минулого 941
Р.Ландін: теорії й системи психології та їхні історичні "антецеденти" 943
А.М.Ждан: періодизація становлення психологічних знань — провідна засада історії психології 948

М.Ґанг: автор праць про сексуальну поведінку вдасться до історико-психологічної розвідки 949
Ф.Паро і М.Рішель: історико-психологічний та методологічний вступ до викладу системи психологічних знань 951
М.Г.Ярошевський: "історична рефлексія" у збагненні поступу психологічних знань 955
Бібліографія 962

Іменний покажчик 965

Навчальне видання

Роменець Володимир Андрійович,
Маноха Ірина Петрівна

ІСТОРІЯ ПСИХОЛОГІЇ XX СТОЛІТТЯ

В оформленні оправи використана картина
Сальвадора Далі «Народження божества» (1960 р.)

Художнє оформлення та редагування *О. Г. Григора*
Технічний редактор *І. М. Лукашенко*
Коректори: *А. В. Дрожжина, Л. Ф. Іванова,*
А. І. Бараз, А. В. Бородавко

Оригінал-макет виготовлено в Інституті соціальної
та політичної психології АПН України.
Оператори: Л. П. Черниш (керівник), Л. М. Валова,
А. О. Головко, Л. М. Калачникова, І. В. Кривонос,
Т. О. Ларіна, Є. П. Манжулянов, В. Є. Манжулянова,
Г. Г. Репицька, О. М. Скнар, Л. В. Смирнова

Підп. до друку 20.12.98. Формат 60 × 84/16. Папір офсет. № 1.
Гарн. Таймс. Друк. офсет. Ум. друк. арк. 57,66. Ум. фарбовідб. 58,12. Вид. № 3945. Зам. № 9-200

Видавництво «Либідь» при Київському університеті,
252001 Київ, Хрещатик, 10

Свідоцтво про державну реєстрацію № 05591690 від 23.04.94

Акціонерне товариство «ВІПОЛ»,
252151 Київ, Волинська, 60

Роменець В. А., Маноха І. П.

Р70 Історія психології XX століття: Навч. посібник / Вст. ст. В. О. Татенка, Т. М. Титаренко. — К.: Либідь, 1998. — 992 с.; іл.
ISBN 966-06-0116-6.

У навчальному посібнику в широкому культурно-історичному контексті представлено рух світової психологічної думки у XX столітті. Історія психології цього складного й суперечливого періоду постає у послідовному висвітленні наукових напрямів, шкіл, а головне — особистостей, котрі зумовили вибудову чимдалі довершеншого знання про людину та її внутрішній світ.

Для студентів вищих закладів освіти, які навчаються за спеціальністю «Психологія», а також усіх, хто цікавиться проблемами історичного поступу психологічної науки.

Р $\frac{0303020000\text{-}063}{1998}$

ББК 88.Ія73